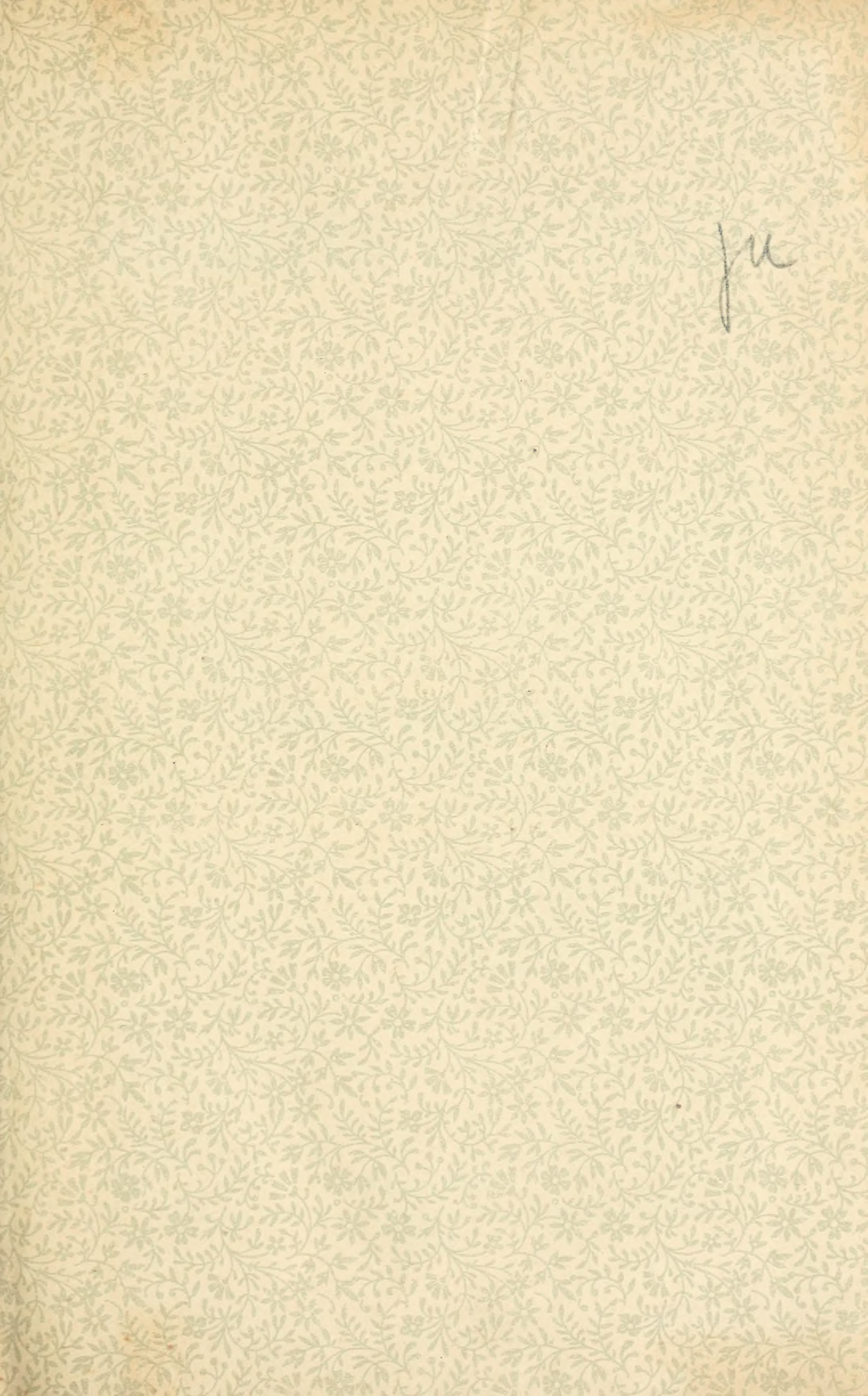








SOKRATES UND PLATO

DARGESTELLT

VON

EDMUND PFLEIDERER
IN TÜBINGEN.

„Man denke sich das Grosse der Alten, vorzüglich der sokratischen Schule, dass sie Quelle und Richtschnur alles Lebens und Thuns vor Augen stellt, nicht zu leerer Spekulation, sondern zu Leben und That auffordert“ (Goethe sämtl. W. in 10 B. VIII, 394).

TÜBINGEN
VERLAG DER H. LAUPP'SCHEN BUCHHANDLUNG
1896.



DRUCK VON H. LAUPP JR. IN TÜBINGEN.

Vorwort.

Seit zweitausend Jahren haben schon zahllose Schriftsteller, darunter namentlich neuerdings solche von gefeiertstem Namen mit der Darstellung des Sokrates und Plato sich beschäftigt. Wer nach und neben ihnen Allen dennoch dies heute von Neuem unternimmt, dem muss sich wohl „in tanta scriptorum turba" das bekannte Bedenken des Livius mehr als nahelegen: Facturusne operae pretium sim? Und er wird sich gegen den eigenen, wie fremden Verdacht, schon Geleistetes nur mit etwas anderen Worten noch einmal, also pro nihilo zu leisten, bloss durch das Bewusstsein gedeckt wissen, dass seine Arbeit von grundsätzlich und weitertragend neuen Gesichtspunkten aus unternommen und sicher durchgeführt ist. Diese neuen Gesichtspunkte sehe ich nun bei meiner Inangriffnahme der Sache zum Hauptgegenstand, den Werken und Lehren Plato's für's Erste formal in der von mir gewählten, der einzig wissenschaftlichen biblischen Theologie eines Baur nachgebildeten geflissentlich genetischen statt harmonistischen Behandlung des Thema's. Des athenischen Dichterphilosophen Schriftstellerei mit ihrer Umfassung von zwei vollen Menschenaltern ist mir hienach kurzgesagt ein philosophisches Lebens-δρᾶμα, in welchem die tiefgründig rationale Entwicklung eines der grössten Geister aller Zeiten sich unwillkürlich spiegelt und nicht etwa ein architektonisch vorbedachter Plan zur allmählichen Ausführung kommt. Demgemäss unterscheide ich scharf und genau drei Perioden des zeitlebens werdenden und ringenden Weisen und vermag in ihnen seine sämtlichen Schriften nach ihrer richtigen Abfolge unterzubringen. — Gewiss ist nun zwar die genetische Behandlung Plato's, welche sich dem Unbefangenen

sofort empfiehlt, auch sonst schon versucht und besonders die Reihenfolge seiner datumlosen Dialoge in allen nur irgend möglichen Variationen hin und her probiert worden, ohne dass aber bis jetzt ein befriedigendes und endgültig anerkanntes Ergebnis erzielt worden wäre. Angesichts dessen müsste mir die nüchterne Besonnenheit verbieten, meinerseits den Anspruch des endlichen εὕρηκα zu erheben, wie ich das wirklich thue, wenn ich mir nicht (in wörtlichem Zutreffen des „nonum prematur in annum!") mit bestem Gewissen Das sagen dürfte: Ich habe allerdings die wahre Quelle der bisherigen Fehlschläge wenn auch nicht als Erster entdeckt, so doch erstmals (in meiner Schrift „Zur Lösung der platonischen Frage" Freiburg i. B. 1888) bestimmt gefasst und festgestellt, namentlich aber daraus für den gesamten Platonismus die weittragenden Folgerungen schon dort und nun vollends im vorliegenden Buch auch einmal ernstlich gezogen, welcher zweite weit wichtigere Schritt von den sonstigen Vertretern dieser Ansicht bisher noch nie gewagt worden ist. Um was sich nämlich Alles dreht, ist die vornehmlich von dem verstorbenen Krohn sehr wertvoll in Gang gebrachte Zerlegung der plat. Republik in mehrere Teilschriften aus verschiedenen Zeiten und Perioden ihres Verfassers, eine Auflösung von Plato's Eigenharmonistik bei seinem Hauptwerk, ohne welche jeder Versuch einer vernünftigen Periodenteilung seiner Entwicklung und Schriftstellerei, also einer genetisch lebenswahren Behandlung von ihm beim besten Willen rundweg missglücken musste.

Hiemit verändert sich aber für's Zweite das Bild Plato's auch in materialer Hinsicht sehr erheblich gegenüber von der ganzen bisherigen Ueberlieferung. Er ist jetzt nicht mehr überwiegend der lebensferne Ideenlehrer in den Wolken des Jenseits, sondern als sein Herzpunkt oder seine erste und letzte Liebe im Diesseits ergibt sich, unbeschadet aller Bedeutung der transcendenten Lehren in der Mitte seines Entwicklungsgangs, die immanent ethische Staats- und Gesellschaftsreform im allerengsten Anschluss an seinen Doppelgänger, den Realidealisten Sokrates, dessen Person in ihrem ganz ähnlich prometheischen Wirken für die Vernunftherrschaft auf Erden damit gleichfalls viel praktischer und packender wird.

Mit meiner neuen Auffassung Plato's (und seines Meisters) ganz im Sinne des als Leitspruch vorangestellten treffenden Worts von Goethe hängt unmittelbar zusammen, dass ich besonders auch den späteren und spätesten plat. Schriften aus der idealrealistischen Kompromissperiode eine weit eingehendere und liebevollere Beachtung schenke, als fast allgemein üblich ist, indem ich mich wegen der daraus sich ergebenden Länge auf Plato's eigene Vertheidigung im *Politikus 283—287* berufe. Vorzüglich gilt jenes nähere Eingehen seinem ungebührlich vernachlässigten, obgleich umfangreichsten opus posthumum, den „Gesetzen", von denen ich (selbst neben Pöhlmann's inzwischen erschienenem Buch über den antiken Kommunismus und Sozialismus) wohl sagen darf, dass ich jenes Testament des ethischen Patriarchen erstmals nach seinem ganzen eigentümlich reichen Gehalt und in organischem Zusammenhang mit dem Vorangegangenen genügend ausführlich und geordnet dargestellt habe. — Daraus erwuchs mir zugleich eine litterargeschichtlich höchst interessante Nebenfrucht, welcher der Anhang gewidmet ist. Indem ich nämlich die schöne Entdeckung des verstorbenen Teichmüller aufs Genaueste verfolge und sehr beträchtlich erweitere, wodurch sie erst durchschlagend wird, weise ich die in den letzten Büchern der „Gesetze" enthaltene kritische Auseinandersetzung Plato's mit seinem neben ihm lebenden und rivalisierend strebenden Schüler Aristoteles, besonders mit dessen Nicomachischer Ethik Schritt für Schritt nach, ein Ergebnis, das selbstverständlich auch für die Auffassung des Stagiriten und seines wissenschaftlichen Werdeprozesses von grosser Tragweite ist.

Endlich gestehe ich ganz offen, dass mir die mit Sicherheit sich ergebende Aenderung des hergebrachten, einseitig und absonderlich idealistischen Platobilds namentlich auch um deswillen von Wert war, weil sie mir die viel engere Beziehung des (oder der) alten athenischen Weisen und ihrer Bestrebungen auf die brennenden geistigen oder realen Zeit- und Streitfragen späterer Tage und hauptsächlich der Gegenwart ermöglichte. Denn eine solche Hereinziehung der unsterblichen Alten ins Licht und Leben und damit in das wär-

mere Interesse der Neuzeit halte ich allerdings gerade in unseren Tagen für die Daseinsbedingung der sonst so vielfach angefochtenen Altertumswissenschaft. — Einem trefflichen Vertreter der letzteren, meinem lieben Freund Prof. Dr. Paul Knapp am Gymnasium dahier habe ich auch öffentlich meinen herzlichen Dank für mannigfache philologisch fachmännische Winke und gütige Mithilfe zur Herstellung eines pünktlichen Drucks bei diesem Buch, wie schon bei meiner früheren Schrift über Heraklit und „Zur Lösung der plat. Frage" auszusprechen.

Tübingen 1. Mai 1896.

Der Verfasser.

Inhalt.

Erstes Buch.

Sokrates, der Heros der griechischen Aufklärungszeit.

Register der Hauptorte

für die Behandlung der einzelnen platonischen Schriften.



Erstes Buch.

Sokrates, der Heros der griechischen Aufklärungszeit.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Verhältnisse und die sogenannte Sophistik.

Mit einer Reihe von frohgemut jugendlichen, ziemlich in Bausch und Bogen spekulierenden Versuchen der Welterklärung hatte die griechische Philosophie ihren stolzen Gang eröffnet. Bald war es dieser, bald jener Gesichtspunkt gewesen, der einzelnen geistvollen Köpfen sich gar rasch als Schlüssel des Gesamträtsels darzubieten schien. Als Abschluss dieser Erstlingsflüge aber steht, von der Geschichte selbst so deutlich wie möglich als solcher bezeichnet, der gelehrte Eklektiker und umsichtige Benützer seiner sämtlichen Vorgänger vor uns, nämlich der erstmals in Athen wirkende Klazomenier Anaxagoras.

Er ist in der That eine philosophische Janusgestalt auf der Schwelle zweier Zeiten. Denn die eine der beiden bisherigen Hauptlehren, diejenige von der stofflichen Grundlage des Alls, war in seiner Hand sozusagen bis zur fortanigen Interesselosigkeit fertig gebracht worden. Sind alle Ur-sachen oder χρήματα von Anfang an qualitativ fix und fertig, nur eben befindlich im chaotischen Mischzustand des Πάντα ὁμοῦ, aus dem sie bloss herausgewirbelt und zu grösseren Gebilden vereinigt werden müssen, so waren alle die bisherigen Ableitungsfragen eigentlich hinfällig geworden. Ueberwiegend neu dagegen und damit bedeutsamst nach vorwärts gerichtet war des Anaxagoras berühmte Lehre vom Geist oder vom νοῦς als dem stofffreien Formalprinzip der Welt. Zwar geht man meistens mit

Aristoteles viel zu weit, wenn man darin etwas schlechthin Neues in der griechischen Philosophie sehen zu dürfen glaubt. Als hätte es, um nur Einen anzuführen, keinen Heraklit vorher gegeben, der bereits, wenn gleich in hylozoistischer Harmlosigkeit dem λόγος oder der γνώμη und σοφία, ja wörtlich einigemal dem νοῦς die hervorragendste, die Stoffseite weit überbietende Rolle im Vernunftgang der Welt zugewiesen hatte. Dass aber der Kleinasiate Anaxagoras bei seiner umfassenden, so sichtlichen Bezugnahme auf philosophische Vorarbeiten von Heraklit, seinem nahen räumlichen und zeitlichen Nachbar nichts gewusst habe, ist undenkbar. Daher denn wenigstens Plato in richtigem Gefühl dieses genetischen Zusammenhangs im *Kratylus 412 d—413 d* die heraklitische Lehre vom Alles durchdringenden Licht der Sonne oder der Kraft des Feuers und der Wärme geradlinig auslaufen lässt in die anaxagorische Lehre vom νοῦς, welcher ganz dasselbe leiste.

Trotzdem ist zuzugeben, dass die letztere in ihrer jetzigen eigenartigen Fassung und Betonung allerdings weniger eng fachphilosophisch, als vielmehr durch freie Bezugnahme auf die ganze zeit- und kulturgeschichtliche Lage zu erklären ist. Insofern bemerkt Aristoteles *Metaph. I, 3, 22 ff.* zutreffend: „Daran dass die Dinge gut und schön sind und gut und schön werden, kann natürlich nicht das Feuer, die Erde oder etwas Anderes dergleichen die Schuld sein; ebensowenig gieng es, etwas so Wichtiges dem Zufall anheimzustellen. Als daher Einer mit der Behauptung auftrat, wie den Geschöpfen, so wohne der ganzen Natur als Ursache der Welt und ihrer gesamten Ordnung Vernunft inne, so musste ein Solcher wie ein Bewusster erscheinen im Vergleich mit den bedachtlos redenden Früheren. Anaxagoras ist es, der — in den Tagen eines Perikles — diesen Gedanken zuerst gefasst hat“. Zweimal geboten ist nun aber diese weiter ausholende zeit- und sittengeschichtliche Erklärung, wenn wir den Gesamtgeist der neuen Periode verstehen wollen, welcher Anaxagoras doch erst halb und prophetisch ahnend, daher mit dem bekannten baldigen Rückfall ins Nichtgeistige angehört, während sie als einschneidendste Epoche in Griechenlands Geistes- und Seelenleben, kurzgesagt als dessen Aufklärungszeit die bisherigen Keime zur Entfaltung bringt.

Die Staaten des griechischen Mutterlands, welches nunmehr in

den geistigen Vordergrund der Bühne tritt, während die ersten glänzenden Strahlen im Umkreis der östlichen und westlichen Kolonien aufgeblitzt waren, hatten bis zum Ende des 6. Jahrhunderts ihre mehr oder weniger schweren Verfassungskämpfe glücklich zu einem verhältnismässigen Abschluss gebracht. Damit standen sie auf der Höhe, um die äussere Grossthat der Perserkriege mit dem interessanten Seitenstück der Karthagerbesiegung im Westen zu vollbringen, eine weltgeschichtliche Leistung des kleinen Volkes, das hier erstmals thatsächlich, wie in der Ilias poetisch gegen seine Feinde im Ost und West geeinigt seine Kraftprobe ablegte. Wie es Herodot mit feinem Gefühl zum leitenden Gesichtspunkt seiner Geschichtsdarstellung macht, war das vor allem ein Sieg des Geistes und der Bildung über mehr oder weniger rohe Barbarenmassen, nur möglich durch äusserste Anspannung aller Fibern und hochsinnige persönliche Mannhaftigkeit. Kein Wunder, dass von diesen Thaten und Werken die mächtigste Hebung des griechischen Volksgeists und Selbstbewusstseins die Folge war, eine gewaltige Erweiterung des ganzen Horizonts, des Blicks und der Interessen, eine förmliche seelische Umgestaltung der folgenden Generationen, die aus dem verhältnismässigen Stillleben zu Haus den Eintritt in die grosse Welt vollzogen.

Für Sparta zwar gilt dies leider nur mit starker Einschränkung, indem es wenigstens die geistige Seite dieser Hebung nicht mitmacht. Vielmehr bleibt es im allgemeinen Wettlauf des übrigen in Betracht kommenden Griechenlands ersichtlich und von da an um so auffallender zurück, je rascher die Andern fortschritten. Aus dem Kreis der allgemeinen hellenischen Bildung bedauerlich sich ausschliessend, lässt es das sonstige Selbstbewusstsein aus den Perserkriegen nur diplomatisch und militärisch sogar in abstossend harter Selbstsucht zu Tag treten, bis die verdiente Nemesis von Leuktra und Mantinea kam.

Dagegen trifft das oben Gesagte im vollsten Masse von Athen zu, welches Dank der trefflichen solonischen Verfassung und andern Vorzügen in jenen Kriegen ohne Zweifel das Grösste und Reinste für ganz Hellas geleistet hatte und damit eigentlich den redlichen Anspruch auf die Hegemonie besass.

Dazu wurde ihm der rechte Mann zur rechten Zeit, um die Früchte aus der Aussaat der Perserkriege zu ernten. Vierzig Jahre

lang stand der grosse Perikles ohne eigentliches Amt, nur gewaltig durch die Macht des Geistes und der Rede, mehr ein Psychagog *), als Demagog an der Spitze des athenischen Volks und führte es zu der verdienten Höhe, „dem Namen nach eine Demokratie, in der That die Regierung des ersten Mannes“ *Thuk. II, 65.*

Zwar der Versuch zur äusseren Hegemonie missglückte rasch; dazu hatte Athen wohl nicht die Anlage und den weltgeschichtlichen Beruf. Dafür aber bog sein genialer Leiter das an sich nur gerechte Streben ins Innerlichgeistige um und machte die Stadt der Pallas Athene zum Kopf von Griechenland. In fast fieberhafter Thätigkeit, als hätte er geahnt, wie kurz nur die eigentliche Blütezeit dauern sollte, verstand es Perikles, alle Kräfte zum regsten Wettstreit zu versammeln, eigene, wie nicht minder fremde; letzteres im Unterschied von der übertrieben spröden spartanischen, wenn auch nicht förmlichen Xenelasie, so doch überaus misstrauischen und wenig entgegenkommenden Haltung gegen alles „Fremde“. Dagegen war es, auf was die zeitgenössischen Tragiker Sophokles und besonders Euripides öfters anspielen und auch Plato in den *„Gesetzen“ 950 b ff.* hübsch zu reden kommt, ein altathenischer Zug und Ehrensache, den Fremden duldsame und freundliche Aufnahme zu gewähren. So kamen sie denn namentlich in den Tagen des Perikles massenhaft, angezogen durch den Ruf von Athen, das sich damit sozusagen zur geistigen und sonstigen Börse Griechenlands mit einer Fülle von Anregungen gestaltete. Denn urdemokratisch wurden die mannigfachen vorhandenen Kräfte zur Bethätigung entbunden und zur Entfaltung gelockt. Es war wie wenn künstlicher Sauerstoff einer Flamme zugeführt wird. Daraus ergab sich ein glänzender, ob auch furchtbar schneller Prozess des perikleisch „goldenen Zeitalters“ zwischen seinen zwei Polen und Marksteinen, dem weissen der Persertage und dem schwarzen des peloponnesischen Kriegs. Denn ohne Zweifel fand sich ja von Anfang an auch viel Unkraut unter dem Weizen, und manches ist jedenfalls an den wenig günstigen Urteilen Plato's z. B. im *Gorgias 515 f.* berechtigt, welche andeuten, dass Perikles selbst vielfach den Todeskeim ausgestreut habe. Entglitten

*) vgl. das schöne, von Plato allerdings nicht auf Perikles gemünzte Wort *Phaedrus 261 a*: »Kurz gesagt dürfte die Rednerkunst eine Art von Seelenlenkung durch Worte sein, ψυχαγωγία τις διὰ λόγων« (wiederholt *271 c*).

ihm doch gegen das Ende seines Lebens bereits die Zügel der Demokratie, welche er so lange geistesmächtig geführt hatte. Deswegen bleibt es aber doch wahr, dass er für damals und für Jahrhunderte Athen zur geistigen Metropole von Griechenland gemacht hat. „Hellas in Hellas" heisst die veilchengeschmückte Stadt bei ihren Söhnen und Bewunderern, oder „das Prytaneion der Weisheit", die gemeinsame hohe Schule, das „κοινὸν παιδευτήριον oder μουσεῖον" von Griechenland und der Welt, während Delphi weit weniger bedeutsam als die „κοινὴ ἑστία", als der religiös theokratisierende Mittelpunkt von Griechenland bezeichnet wurde. Für die geistig beherrschende Stellung Athens dagegen ist ein Einzelbeleg z. B. die Thatsache, dass der attische Dialekt nunmehr rasch zur gemeinsam griechischen Schriftsprache jedenfalls für die Prosa wurde.

Und so fanden sich denn an diesem bevorzugten Ort eine Fülle von geistigen Anregungsmitteln für Jedermann zusammen. Voran steht das Schöne und die Kunst. Denken wir an die Rolle, welche namentlich Plato dem καλόν als griechischer Hauptgeistesnahrung zuweist, so verstehen wir, welch ideale Hebung der ganzen Gesinnung und Empfindungsweise sich aus den unsterblichen Meisterwerken ergeben konnte, die des Atheners tägliche Umgebung und ästhetische Atmosphäre bildeten. Den Sinn fürs Gute aber pflegte die Tragödie, diese eigenartig athenische Dichtkunst, welche Jedem von Staatswegen im Theater zugänglich war. Denn, wie Plato im *Laches 183 a b* bemerkt, „wer ein gutes Trauerspiel zu dichten meint, der zieht nicht ausserhalb Attika's in den andern Städten rings umher, es auf die Bühne zu bringen, sondern eilt schnurstracks hieher und thut, wie natürlich, es hier" (während Sparta nur für Gymnastik und Kriegssachen Sinn hat). Aus der Tragödie nun mochte für Viele eine weit tiefere Gemütsanregung und Weckung des praktischen Nachdenkens fliessen, als aus der früheren mehr vereinzelten Gnomik oder Spruchdichtung. Jene war ein hochbedeutsames Volksbildungsmittel, und es ist kaum zu viel gesagt, wenn man sie schon die profane Kanzel jener Zeit des Altertums nannte (was freilich von der Komödie z. B. eines Aristophanes sicherlich nicht gilt, welche vielmehr nach unserem neuzeitlichen Sprichwort sich eher wie das Wirtshaus neben der Kirche ausnimmt). Die Stücke eines Aeschylus, besonders aber eines Sophokles und Euripides mussten aufrufen

zur ernstlichen sittlichen Reflexion über Rechte und Pflichten, über den Wert des überkommenen Alten gegenüber von dem sich aufdrängenden Neuen (Antigone). Endlich den Sinn für Wahrheit und namentlich Klarheit schärfte das so ganz und gar öffentliche politische Leben und Wesen. In den allerdings bald übermässig häufigen Volksversammlungen, in den allmählich stehenden öffentlichen Gerichtsverhandlungen lag jedenfalls eine gewaltige logisch-juridisch-politische Schulung, eine beständige Uebung im raschen, scharfen Denken, indem Jeder im Streit von wahr und falsch, von Vernunft und Schein sich geltend machen konnte.

So dürfen wir unbeschadet aller bald sich einstellenden schweren Missbräuche vom damaligen Athen rühmen, dass es sich zur hohen Schule des Schönen, Guten und Wahren gestaltet hatte, und zwar für alle seine freigeborenen Bürger und für deren weiteste Kreise, nicht etwa bloss für die obersten Spitzen der Gesellschaft. Und dem allem kam die ausnehmend glückliche Naturanlage dieses Volks entgegen, dem schon das Altertum allgemein Gewecktheit der geistigen Interessen, schnelle Auffassung und eine hohe Feinfühligkeit nachrühmte. Ohne das hätten auch die Athener gewiss ihre grossen Dichter und Redner weder verstanden, noch zu würdigen gewusst — ein starker Unterschied vom neuzeitlichen Publikum niederen und höheren Schlags, abgesehen von der gediegenen Mitte!

Wie auf diese Weise durch das Zusammenwirken äusserer und innerer Momente der hellenische und der Sache nach besonders der athenische Geist unserer Periode in einem tiefgreifenden Umschwung der ganzen Volksseele, ihres Denkens, Fühlens und Wollens zur grössten Regsamkeit erwacht ist, schildert Aristoteles einmal gelegentlich *Pol. VIII, 6, 6* vortrefflich mit den Worten: „Als die Hellenen durch Vermehrung ihres Wohlstands auch reichere Musse gewonnen und die Geister einen höheren Aufschwung nahmen und ein Streben nach Vervollkommnung sie alle ergriff (σχολαστικώτεροι γενόμενοι καὶ μεγαλοψυχότεροι πρὸς τὴν ἀρετήν), als ferner auch schon vor, namentlich aber seit den Perserkriegen das Gefühl ihrer Thaten ihren Sinn hob (φρονηματισθέντες ἐκ τῶν ἔργων), da griffen sie nach allen möglichen Bildungsmitteln ohne Unterschied, vielmehr immer nur nach Weiterem suchend".

Fassen wir mit mehr neuzeitlichen Formeln und mit Verglei-

chen aus der sonstigen Geschichte oder dem Leben des Einzelnen jene seelische Epoche des damaligen Griechenlands zusammen, so können wir etwa sagen: Athen und in Wechselwirkung mit ihm auch das übrige Griechenland einschliesslich die Kolonien, soweit es mitthat, trat in wenigen Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts vollends rasch mitten in das Stadium der vollen Aufklärung ein. Auf den Spitzen angebahnt war dieselbe schon lange z. B. durch das Auftreten der Lyrik und besonders Gnomik an Stelle des Epos, und fürs Andere durch die ganze seitherige Philosophie. Aber ein Anderes war es doch, dass die Sache jetzt allseitig wurde und die Volksseele als solche wirklich ergriff. Bisher hatte eine gewisse patriarchalische Unmündigkeit geherrscht. Nicht als ob es nach einem Homer und Anderen entfernt ein geistes- und gedankenarmes Leben gewesen wäre. Aber der formelle Unterschied besteht doch, dass jetzt erst der eigentliche Uebergang zum selbstbewussten Denken desselben stattfand und in diesem nicht mehr missverständlichen Sinn der heisse Drang nach einem allseitigen geistigen Mündigwerden sich stärker und stärker regte. Es galt, was Hegel einmal witzig von der französischen Revolution als Abschluss der so verwandten encyklopädischen Aufklärungszeit des vorigen Jahrhunderts sagt: Man fühlte sich berechtigt und berufen, alles einmal auch „auf den Kopf zu stellen“, d. h. das lediglich Gegebene und Ueberkommene auf sein Recht und seine Vernunft anzusehen. Oder mit einer anderen gleichfalls Hegel'schen, aus der Psychologie stammenden Formel gesprochen war Griechenland von dem verhältnismässigen Ansichsein unvermerkt hinübergetreten in das Fürsichsein, die Phase der ruhelos jugendkräftigen Reflexion, wie sie zu allen Zeiten der kräftig gährenden Jünglingsseele eigentümlich ist.

An diesen Gesichtspunkten, so oder anders ausgedrückt, haben wir wohl den brauchbarsten Anhalt, um die mannigfach zerstreuten hervorstechendsten Züge aus Griechenlands „Aufklärungszeit“ zusammenzufassen. Wir werden dieselbe mehr zugleich kulturgeschichtlich und völkerpsychologisch, als, wie meist üblich ist, nur fachphilosophisch behandeln. Insbesondere gilt dies von der sogenannten Sophistik, in welcher wir nur ein einzelnes obgleich sehr bezeichnendes Moment des Gesamtprozesses erblicken. Ebendeshalb werden wir sie selbst in viel grösserer und fliessenderer Weite nehmen, als

sonst wohl geschieht, und namentlich ganz unmittelbar mit Sokrates als ihrem Geistesgenossen, aber zugleich überwindenden Gegenpol verknüpfen, um den es uns zunächst vor allem zu thun ist.

Bei jener Lösung von den bisherigen Mächten des Bewusstseins und Lebens, da die Volksseele sich auf sich selber umbiegt und besinnt, ist der erste positive Grundzug, der sich übrigens als roter Faden durchs Ganze hindurchzieht, ein eigentümlich stolzes Selbstbewusstsein als eine Art von geistigem Erlösungs- und Befreiungsgefühl — das obige „φρονηματισθέντες“ des Aristoteles. Eine frohgemute Stimmung war als Ergebnis der vorhergegangenen grossen Geschichtszeit geblieben, die Thäter und ihre Söhne hebend, nicht, wie unsere Periode oft dargestellt wird, niederdrückend und zu zweiflerischem Verzicht, zu mattem Rückzug veranlassend. Nein! „Selbst ist der Mann“! war die Losung der Zeit geworden, „non se rebus, sed sibi res subjiciens“; der Mensch und sein Leisten war als die Hauptsache erkannt; er ist Herr der richtig angefassten Welt, es kommt alles nur darauf an, wie er die Dinge angreift und gestaltet. „Es ist der Geist, der sich den Körper baut“, oder „in deiner Brust sind deines Schicksals Sterne“, nicht draussen bei den Dingen, nicht droben bei den Göttern — mit diesen Versen des neuzeitlichen Dichters ist die Grundstimmung jener Zeit gezeichnet. Damals selbst aber erwies sie sich z. B. schon in dem ganzen Ton der Sophokleischen Tragödie, wenn dieselbe, verglichen mit Aeschylus, ins eigentümlich Menschliche herunterstieg und uns darum ohne alle Plattheit menschlich soviel näher steht, als die gigantischen Gestalten ihres unmittelbaren Vorgängers. Weit mehr als dieser entwickelt sie die Handlungen aus dem Charakter als feinsinniges ἠθοποιεῖν nach dem heraklitischen Wort: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων. Viel stärker noch zeigt sich bekanntlich dieses Verlassen der übermenschlichen Höhe vollends bei Euripides als Reden auf Menschenart, ἀνθρωπείως φράζειν, im Gegensatz zu den Hochsprüchen oder ῥήματα μείζονα der Halbgötter des Aeschylus (vgl. die vortreffliche Charakteristik beider in *Aristophanes' Frösche 1058 ff)*. Etwas ganz ähnliches trägt aber auch die gewaltige Geschichtsschreibung eines Thukydides an sich, wenn sie sich des nüchternhistorischen Pragmatismus befleissigt und in natürlichpsychologischer Geschichtsgerechtigkeit statt

transcendenter Eingriffe die Menschennatur selber Thäter und Richter sein lässt.

Ihre klassische Formulierung endlich erhielt diese Seite des neuen Zeitgeists durch Protagoras von Abdera (etwa 481--411). Mit Recht wird derselbe deshalb von jeher als Wortführer an die Spitze der ganzen Sophistik gestellt und lebt durch die Jahrhunderte fort mit seinem epigrammatischen Wort: Aller Dinge Mass (μέτρον) ist der Mensch! — dem Anfang seiner Schrift Ἀλήθεια (oder καταβάλλοντες scl. λόγοι).

Wie er diesen Satz selber genauer ausgeführt habe, wissen wir leider nicht sicher; denn das Buch ist verloren. Zum Ersatz dient uns jedoch die praktische Bethätigung desselben im ganzen Auftreten und in der Lebensarbeit des Mannes. Wirkte er doch 40 Jahre lang als erster, der (nach der Angabe in Plato's gleichnamigem Dialog *317 a b*, *349 a*) sich offen und ausdrücklich zu dem Namen eines berufsmässigen und daher um Geld lehrenden Sophisten bekannte. Darin liegt die hochbedeutsame Einsicht und Erklärung, dass es sich vor allem darum handle, den Menschen als die Hauptsache zu bilden; alsdann mache sich alles Weitere von selbst, denn er sei ja das schlechthin Massgebende.

Wir besitzen nun freilich auch eine theoretische Ausführung der obigen protagorischen Lehre, aber aus zweiter Hand, nämlich in der bekämpfenden Darstellung des erkenntnistheoretischen platonischen Dialog Theätet. Hiernach hat Protagoras unter leichter Anlehnung an die bereits stark eristisch und rabulistisch werdenden Spätheraklitiker in der Weise des Kratylus eine empiristisch-subjektivistische Theorie der Sinneswahrnehmung aufgestellt, um den Nachweis zu liefern, wie der Mensch dabei neben dem objektiven Eindruck der Sache als solcher einen wesentlichen Mitfaktor bilde und sonach die Hälfte an unseren Bewusstseinsgebilden als sein Werk anzusprechen habe. Mit oder ohne Bekanntschaft mit der bisherigen philosophischen Ganz- oder Halbanfechtung des Sinnenzeugnisses bei den Eleaten und Heraklit berief er sich nach Plato zur Erläuterung auf jene volkstümlich einleuchtenden Beispiele, welche stets den Anfangsgrund des erkenntnistheoretischen Nachdenkens darstellen, nämlich auf die so häufige individuelle Verschiedenheit des Eindrucks einer und derselben Sache.

Was war aber eigentlich Sinn und Beweggrund dieses subjektiven Idealismus und Relativismus? Im Lichte von Plato's sachlich ganz berechtigter Bekämpfung des unvorsichtig zweischneidigen Worts liefe es auf eine skeptische Herunterdrückung unserer grundlegenden Erkenntnis, ja schliesslich auf die Leugnung einer allgemeingiltigen Wahrheit und demnach auch des Wahrheits- und Wissensverkehrs der einzelnen Menschen miteinander hinaus. Und das war von Plato in der That keine künstlich zurechtgemachte Folgerung, sondern liess sich ohne Mühe aus jenem Satz herauslesen. Denn von Aristipp *), den Plato in seinem wie immer zugleich typischen Bild der Theätetdarstellung wohl mithereinnimmt, wird nach der so häufigen Weise der Nachfolger, z. B. der Heraklitiker nach Heraklit oder der Hegelianer nach Hegel, der Sache genau diese zum matten Zweifel herunterdrückende Wendung gegeben. Unter Weglassung der ohnehin recht ungelenken physikalisch-physiologischen Einleitung von der beständigen aktiv-passiven oder objektiv-subjektiven Doppelbewegung in der Welt, welche Allem erst im Augenblick der Erfassung sein Gepräge gebe, betont nämlich Aristipp einfach die starke Subjektivität unseres Empfindens. Dasselbe sei gewissermassen wie die Besatzung einer belagerten Festung rein auf das Bewusstseinsinnere beschränkt und hier immerhin ganz wahr, aber ohne uns in den Stand zu setzen, von der mitwirkenden objektiv-sachlichen Seite das Geringste sicher zu erfahren — der erste, als solcher interessante Fall von sensualistischer Leugnung der Möglichkeit, das Subjekt zu überschreiten. Zugleich legt Aristipp den grössten Nachdruck darauf, dass jeder solche Eindruck zunächst bloss individuell sicher stehe; ob Andere bei „rot“ dieselbe Empfindung haben wie ich, wer kanns wissen? Schliesslich sind das nur Namen für einen, möglicherweise bei den einzelnen Individuen völlig verschiedenen Inhalt. Hierauf wird alsdann in klarem Zusammenhang die in Bälde zu erwähnende, gleichfalls individuell-egoistische Lustlehre gegründet.

Trotz dieser sofortigen Anwendung und Ausdeutung bei dem Nachfolger und der entsprechenden Bekämpfung Plato's möchte ich aber dennoch nicht glauben, dass damit die eigentliche Absicht und Wil-

*) Nebenbei ist es nach der Chronologie auch von Demokrit nicht unwahrscheinlich, dass er in seiner bekannten und ganz ähnlichen Sinnenlehre von Protagoras beeinflusst ist, nicht umgekehrt, wie man vielfach meint.

lensmeinung des Protagoras selbst getroffen sei. Mir scheint dieselbe vielmehr wie gesagt von Anfang an dem Kerne nach positiv und frohgemut gerichtet zu sein und jener Satz wirklich nichts Anderes auszudrücken, als das gehobene Bewusstsein: Selbst ist der Mann! Hiezu mochte der theoretische Spezialfall des Sinnenlebens mehr populär nebenbei, ohne irgend erschöpfende Gründlichkeit oder ohne schon genaueres Durchdenken der etwaigen Folgerungen *) einen weiteren Beleg mitabgeben, während an und für sich jener Satz vom μέτρον viel weiter reicht und namentlich praktisch bestimmt ist. Die andere Ansicht wäre im Kopf und Mund des Protagoras von allem Andern auch abgesehen, was Plato dagegen beibringt, doch eigentlich eine lächerlich selbstmörderische Einführung des berufsmässigen Lehrers und Mannes der Wissensmitteilung an Andere. Dass Gorgias keinen Gegenbeweis bildet, werden wir sogleich sehen.

Die Kehrseite zu dem bisher geschilderten ersten Grundzug der stolzen für sich sein wollenden Subjektivität bildet nun das Zweite, mehr Negative: die Loslösung und ablehnende Haltung gegen alles Nichtich oder gegen die Seite der Objektivität. Dies trifft nun vor allem das Objekt im engeren Sinn, die Welt der Dinge, die Natur mit ihren Gebilden, Kräften und Gesetzen. Ein Neues, Besseres war soeben entdeckt am Ich; was Wunder, wenn das Andere zunächst völliger Teilnahmslosigkeit verfiel und ein förmlich unnaturwissenschaftlicher Sinn sich der Zeit bemächtigte, wie er bekanntlich auch bei Sokrates und in ziemlichem Masse oder wenigstens lange Zeit auch noch bei Plato herrschte. Denn die vereinzelten, noch in die jetzige Zeit hereinragenden Naturbestrebungen sind als Nachzügler der vorigen Periode zu betrachten. Die richtigen jetzigen Aufklärungsmänner dagegen stehen dem kühl bis ans Herz hinan gegenüber; höchstens finden wir da und dort ein wenig bedeutsames Po-

*) Insofern kann ich den neueren Versuch doch auch nicht für geschichtlich richtig halten, welcher den ἄνθρωπος in dem Protagorassatz aus dem Subjektivindividuellen, wie man es seither fasste, genau und bestimmt ins Subjektivgenerelle umdeuten will, wornach etwa wie bei Kant die gemeinsame Menschennatur, nicht die des einzelnen Menschen das Massgebende wäre. Für Protagoras selbst war diese Unterscheidung wohl noch gar nicht vorhanden, während sich erst nach ihm die Wege zu Aristipp hin einerseits, zu Sokrates-Plato andererseits mit ausdrücklichem und klarem Bewusstsein der Gegner trennten.

pularisieren gewonnener früherer Ergebnisse, aber keinerlei selbständiges Weiterforschen. Das war nun freilich ein starker thatsächlicher Unterschied von bisher, wo, wenn auch gewiss nicht allein und ausnahmslos, so doch in sehr bedeutsamer Weise eben naturphilosophische und kosmologischmetaphysische Spekulationen getrieben worden waren. Teils war dieser Gegensatz ein unbewusster, eben einfach die natürliche Folge des neuen Geists und der veränderten Interessenrichtung; teils aber, wo seine Vertreter litterarisch mit den früheren Bestrebungen näher bekannt waren, war er auch genau bewusst und äusserte sich als entschiedene Ablehnung, ja als Widerwille gegen jene Gebiete und Bemühungen*). Sie mochten geradezu als nichtig, hohl und wertlos erscheinen gegenüber dem allein Wertvollen und die Geister genugsam beschäftigenden Neuen, als was es sich den ersten Entdeckern darstellte.

Sollte das nicht vielleicht der tauglichste Schlüssel sein, um die rätselhaftseltsame Schrift des sophistischen Rhetors Gorgias von Leontini (etwa 483—375) „über das Nichtseiende oder über die Natur" zu erklären? Letzteres „περὶ φύσεως" war bekanntlich der bisher übliche Titel philosophischer Werke. Mit den Mitteln der eleatischzenonischen Dialektik, welche ja von Grossgriechenland aus dem Sizilier sehr nahe lag, und zugleich in der Klimaxform den Redner verratend unternimmt es nämlich Gorgias, folgendes in aller Gelassenheit zu beweisen: Erstens, dass überhaupt nichts sei, weder ein Seiendes, noch ein Nichtseiendes (welch letzteres ersichtlich bei den Eleaten und in der sonstigen noch etwas logisch ungelenken griechischen Plastik der Anfangsphilosophie gleichfalls als eine Art von Realität, wenn gleich von bestrittener Art sich darstellte). Zweitens wird in selbständigerem Verfolg der Schlusskette gezeigt, dass wenn auch Etwas wäre, es wenigstens nicht erkennbar sein würde. Denn Denken und Sein decken sich nicht, sind sozusagen inkommensurabel; dies beweise schon die Thatsache des Irrtums, welcher sonst als seinloses Denken unmöglich wäre. Drittens sei Etwas, wenn

*) Nur kann ich es hiernach nicht für richtig halten, in üblicher Weise den neuen Geist mit der beliebten, immer allzu fachphilosophischen Ableitungsweise unmittelbar aus der Ermüdung an der Naturphilosophie und der Verzichtleistung auf sie zu erklären. Letzteres war vielmehr Folge einer aus anderen Hauptquellen fliessenden geistigen Umstimmung, und nicht ihre Ursache.

je erkennbar, so nicht an Andere mitteilbar. Man denke nur an den Unterschied zwischen dem, eine Mitteilung vermitteln sollenden Lautbild und der Sache, oder auch an die Zweierleiheit von Sprechendem und Hörendem: unmöglich könne doch wirklich dasselbe in Verschiedenen sein!

Das ist nun einfach der vollständige theoretische Nihilismus („περὶ τοῦ μὴ ὄντος"!) oder kurz gesagt Wahnwitz — wenn man es nämlich, wie meist geschieht, beim Wort und als bitteren Ernst nimmt! Und doch war Gorgias sonst offenbar ein ganz gescheiter, vernünftiger Mensch. Ob er uns also nicht, ohne es zu sagen, den reinen Schalk aufspielt und mit seiner geflissentlich sonderbaren Schrift nichts will, als vor allem die am tiefsinnigsten auftretende grossgriechische Philosophie der Eleaten durch ironische Ueberbietung verhöhnen, sie, die besonders in Zeno's Verteidigung auf gleichfalls kaum ernst zu nehmende Weise den gesunden Menschenverstand mit ihrer Leugnung der Bewegung beleidigt hatte? Welcher gute Witz, wenn Gorgias ihr mit ihren eigenen Mitteln und Wendungen vornehmlich im ersten, besonders sorgfältig ausgeführten Gang als der Grundlage des Ganzen nachwies, dass mit Hilfe von so abstrakten Gedankenkünsteleien nicht bloss das Nichtseiende, wie bei den Eleaten, sondern ebensogut das Seiende wegbewiesen werden könne — eine deductio ad nihilum d. h. absurdum! Im zweiten flüchtigeren Teil seiner Ausführungen hat man den Eindruck, dass Gorgias die dialektische Zermalmungsmaschine, um ihr Arbeiten formal zu verhöhnen, noch weiterrasseln lasse in der Weise der an Zeno sich anlehnenden Rabulistik und Eristik. Dabei werden allerdings ein paar mehr oder weniger grosse Schwierigkeiten der beginnenden Erkenntnistheorie und zeitgemässe Probleme jener Lehrer- und Lernzeit gelegentlich mitvorgenommen. Allein es dürfte dem Mann wohl so wenig blutiger Ernst damit gewesen sein, wie mit dem ersten Punkt. Hätte er sich doch sonst sogleich als beginnender Lehrer den Ast abgesägt, auf dem er sass, und hätte nur etwa wie Kratylus, der ultraheraklitische Komiker, den Finger heben dürfen statt zu sprechen, oder also wie die spätere Skepsis sich der ἐποχή, ja ἀφασία befleissigen müssen. Statt dessen hiess es offenbar bei dem schlauen sizilischen Weltmann mit unserem Dichter: Grau, teurer Freund, ist alle Theorie, Und grün des Lebens goldner Baum!

Sein Buch ist die ironischskeptische Ablehnung aller Theorie, insbesondere jeder hochfliegenden, abstrakten Spekulation durch den nüchternen vorwiegenden Praktiker und Rhetor. Ganz dazu passt die Angabe Plato's *Meno 95 c*, dass Gorgias gelacht habe über alle Versprechungen, die Leute dies oder das zu lehren, und sich ganz ausschliesslich auf rhetorischen Unterricht beschränkte*). Und wie wenig ihm nebenbeibemerkt solche erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten etwa als ernste Faustische Zweifel graue Haare machten oder ans Leben griffen, das mögen wir daraus ersehen, dass der gute Mann nachweislich 108 Jahre alt wurde, also höchst wahrscheinlich als Schalk und Humorist sich ganz wohl in seiner Haut fühlte. Ein ernsthafter Beweis für meine, mit einer englischen Darstellung geteilte Umdrehung in der Deutung der Schrift des Gorgias soll übrigens das Letztere natürlich nicht sein!

Nachdem das Objekt im engeren Sinn oder das Gebiet der Natur für die sich freiheitlich lösende Subjektivität völlig interesselos geworden, wirft sich dafür das ganze Interesse mit Notwendigkeit auf die zweite, künstliche Welt des Menschen, nämlich auf Staat und Gesellschaft mit Allem, was sie in sich schliessen, eine Wendung, welche zumal bei der zeit- und kulturgeschichtlichen Quelle dieser ganzen Zeitstimmung mehr als natürlich ist. Aber entsprechend ihrem Grundzug betont sie dabei eben das Künstliche und Menschliche dieser zweiten Welt; das heisst, sie löst sich auch hier im Geist des Fürsichseins von aller Objektivität (nunmehr im weiteren Sinn), von aller überlieferungsmässig gegebenen Thatsächlichkeit oder geistigen Naturartigkeit ab und strebt in dialektischer Reflexion die betreffenden Gebiete und Gebilde immer mehr zu verflüchtigen in menschliches Machwerk. Auch hier gilt es die Selbstherrlichkeit des Ich, das μέτρον πάντων, im Gegensatz zu allem Nicht-Ich. Damit haben wir das richtige Licht für das Verständnis und die Würdigung der allverbreiteten Ansichten und Lehren jener Zeit über Staat, Recht, Privatmoral und Religion.

*) Und vielleicht erklärt sich eben hieraus, was man schon lange auffallend gefunden hat, dass Plato bei seiner oft wiederholten Beschäftigung mit dem Redner Gorgias, nach dem er einen eigenen Dialog benannte, jener »philosophischen« Schrift gar nicht zu erwähnen für der Mühe wert fand.

Das hergebrachte Bewusstsein oder Leben und Fühlen in diesen Beziehungen stand unter dem Zeichen des väterlich Ueberkommenen „κατὰ τὰ πάτρια“, wie die häufige Formel eines wehmütig rückblickenden Bedauerns bei den damaligen Schriftstellern lautet. Es hatte lange eine ehrenfeste, in sich völlig gleichartige Gediegenheit, eine reflexionslos selbstverständliche praktische Atmosphäre aus Einem Guss die Gemüter beherrscht. Daher ist es der erste Schritt der beginnenden freiheitlichen Lösung, wenn zwar noch ganz ideal gestimmt, aber doch bereits kritischwerdend die Ahnung eines Wertunterschieds in den verschiedenen Bestandteilen des zunächst ganz gleichförmig praktisch Gebotenen bei tiefer sinnenden Gemütern aufgeht, ja unter Umständen nicht bloss ein Wertunterschied, sondern sogar ein Widerspruch der einzelnen Bestandteile herausgefühlt wird. Ich denke an die klassischen Worte, welche die Sophokleische Antigone an Kreon als den Staatsvertreter richtet, um für den Wertunterschied des Königsgebots und des ewigen ungeschriebenen Rechts der Götter einzutreten:

> Nicht so mächtig acht' ich, was du befahlst,
> Dass dir der Götter ungeschrieben ewig Gesetz
> Sich beugen müsste, dir, dem Sterblichen.
> Denn heute nicht und gestern erst, nein, alle Zeit
> Lebt dies und Niemand weiss, von wannen es erschien.
> Und darum wollt ich nicht dereinst aus feiger Furcht
> Vor Menschendünken mir der Götter Strafgericht zuziehn.

Ein typisches Beispiel für den Uebergang und Aufschwung von der Sitte zur Sittlichkeit! Aber der Prozess geht notwendig weiter. Denn d i e s e r Hintergrund ist zu fern und nebelhaft und schliesslich selbst anzweifelbar. Von ihm wendet sich daher rasch der Grundzug der Zeit dem einwohnend Menschlichen und Natürlichen zu, womit sogleich auch der unmittelbare Widerstreit des neuen Gefühls mit der positiven Staatsordnung seine schärfere Betonung erhält. Kräftig formuliert dies z. B. Hippias von Elis in dem Wort, das uns Plato *Prot. 337 d* aufbewahrt hat: „Das Gesetz, das ein Tyrann ist, nötigt den Menschen zu Vielem wider die Natur“ — in Bälde ein Gemeinplatz der Sophistik und der ganzen Zeit! Damit verbanden sich einzelne merkwürdige Naturrechtsregungen, wenn gegen verschiedene gesellschaftliche Trennungspunkte die Naturverwandt-

schaft, das „φύσει συγγενεῖς“ erschallte, am einschneidendsten bei einem Rhetor Alkidamas, der zeitlich allerdings etwas später in die Tage der Herstellung von Messene nach 370 fällt, aber wohl aus der Schule des Gorgias hervorgegangen ist. Ihm wird sogar der kühne Satz beigelegt: „Frei hat die Gottheit Alle gelassen, Keinen hat die Natur zum Sklaven gebildet“ (vgl. *Aristot. Rhet. I, 13).* Gewiss an sich ganz vernünftige und wertvolle Ahnungen, welche auch für Cynismus und Stoa nicht verloren waren; aber zunächst waren sie eben doch für die damalige Staats- und Gesellschaftsordnung von misslich grundstürzender Art.

Der dritte Lösungsschritt besteht darin, dass man allen und jeden, so oder anders benannten festen Hintergrund der gegebenen Ordnung, die Natur nicht weniger als die Götter fallen lässt und nur die eine, eben angefochtene Seite übrig behält, nämlich die reine Positivität, wornach sich der Staat und alles Derartige als eitel Menschenmachwerk und Künstelei herausstellt. Es versteht sich dabei, dass der Prozess dieser immer weiter fressenden Reflexion in Wechselwirkung stand mit der wirklichen Zeitgeschichte. Man denke an die Eroberungs- und Vergrösserungspolitik der Hauptstaaten nach den Perserkriegen, an ihre Gewaltthätigkeit gegen die Kleinen, die sogenannten Bundesgenossen, sodann wenigstens im überdemokratisch gewordenen Athen an die beständige Gesetzmacherei und Aenderung, wie sie schon vorher und dann besonders im alles zerrüttenden peloponnesischen Krieg herrschte. Daher beruft sich denn die Theorie ausdrücklich auf die geschichtlichen Beispiele im Grossen, auf den unvernünftigen Wechsel der für den Augenblick gemachten Gesetze und gefassten Beschlüsse, nicht minder aber auf deren Verschiedenheit an den einzelnen Orten, wie sie sich dem erweiterten Horizont namentlich der Wanderlehrer aufthut. Unter den letzteren ist hier beispielsweise der eitle Vielwisser Hippias zu nennen, welcher eben deshalb die Gesetze und den Gehorsam gegen sie bezeichnet als eine nicht ernsthaft zu nehmende Sache (σπουδαῖον πρᾶγμα, *Xenoph. Memorabilien IV, 4).* Ganz ähnlich lauten bekanntlich wieder die empiristischen Einwürfe gegen eine ansichseiende Ordnung beim Beginn der Neuzeit, als sich plötzlich der mittelalterliche Vorhang hob und geographisch wie geschichtlich die stärkste Horizont- und Blickerweiterung eintrat. Damals aber war es in Hellas sicherlich und

unabhängig von allen schulmässig erkenntnistheoretischen Vordersätzen eine weitverbreitete Zeitmeinung, was Plato im *Theät. 167 c* an den Namen und die Theorie des Protagoras knüpft: „Gerecht und gut (oder schön) ist für jede Stadt, was ihr so dünkt, so lange sie es so festsetzt“. Fast möchte man den Sinn dieses bitterbösen Worts noch kürzer und schneidender formulieren in den Satz: „Νόμος ἐστίν, ἕως ἂν νομίζῃ πόλις“ (vgl. noch in Plato's „*Gesetzen*“ *889 c ff.* die längere Ausführung desselben Gedankens).

An etwas wie einen tieferen Grund der staatlichen Satzungen glaubt man also nicht mehr. Aber irgend einen müssen sie eben doch haben. So greift denn die antiidealistische trotzige Reflexion der Zeit natürlich möglichst nieder und sieht denselben in gemeinen Nützlichkeitserwägungen der praktischen Verständigkeit oder gar in der willkürlichen Schlauheit und Berechnung Einzelner. Am mildesten wird diese Ansicht noch von Glaukon und Adeimantos in Plato's Republik als „die Anschauung von Tausenden“ dahin ausgesprochen, dass die Rechtsordnung eben ein Kompromiss sei zwischen Unrechtthun und Unrechtleiden, also immerhin das geringere von zwei Uebeln, indem man sich das Unrechtleiden insoweit vom Leib halte um den Preis des sonst ganz angenehmen Unrechtthuns. Weit herber ist die Stellungnahme des Thrasymachos am selbigen Ort, wenn er behauptet, Recht und Gesetzesordnung sei nie der Vorteil des Ganzen oder wenigstens des Durchschnitts, sondern eitel des Gewalthabers, der die Andern damit schere und plage. Wer sich in dummer Gutmütigkeit für daran gebunden erachte, für den sei es der reine Schaden. Am trotzigsten endlich tritt Kallikles im platonischen Gorgias auf und dreht die Sache einfach um. Nach ihm ist die Rechtsordnung lediglich eine Erfindung der Schwachen gegen die Starken, eine empörende Hemmung der Letzteren in ihrem Naturrecht, dem ungehemmten Gebrauch von Kraft und Macht, vergleichbar der Zähmung eines jungen Löwen, welche aber nur so lang gut thue, bis dieser zu sich selber komme und dann mit Recht seine Zähne und Krallen brauche: „Darin liegt das von Natur Schöne und Gerechte, dass Einer seine Begierden so mächtig wie möglich werden lasse und sie nicht zügle, und dass er, wenn sie recht mächtig sind, durch Einsicht und Tapferkeit vermöge, ihnen förderlich zu sein. Aber das ist, denke ich, den Meisten nicht möglich; daher

tadeln sie solche Menschen, indem sie aus Scham ihr eigenes Unvermögen zu verbergen suchen, und erklären die Zügellosigkeit für etwas Schimpfliches. Sie machen die von Natur besseren Menschen zu Sklaven und loben ihrer eigenen Unmännlichkeit wegen die Besonnenheit und Rechtschaffenheit. — Nein, der Wahrheit nach liegt Tugend und Glück in Schwelgerei, Zügellosigkeit und Ungebundenheit, wenn diese einen Rückhalt haben, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ, das Andere aber ist eine Schönthuerei, ein der Natur zuwiderlaufendes Uebereinkommen, eitles Geschwätz und ohne Wert" *Gorg. 491 e ff.*

Derartiges ist nun wohl vornehmlich ein Stimmungsbild aus den aristokratischen Klubs, jenen schlimmen Hetairien und Synomosien mit ihrem Zähneknirschen gegen das demokratische Volk. Alles zusammen aber spiegelt uns die, ob demokratische oder aristokratische Gesellschaft Athens in den Tagen des peloponnesischen Kriegs, wo die Selbstsucht Losung ist und nicht nur das Ganze, sondern womöglich jeder Einzelne Herr sein will, nur auf die Gelegenheit lauernd, wo der Tyrann sich entpuppen kann und spricht: Der Staat bin ich! Für die Wirklichkeit und Häufigkeit solcher Gesinnungen aber bürgt uns ausser dem wiederholt benützten Plato namentlich auch Thukydides in den Reden seiner Staatsmänner, welche jedenfalls als Stimmungsberichte ein vollgültig Zeugnis sind. In anderer Weise mag auch die politische Komödie des Aristophanes beigezogen werden, welche mit ihrer fast unbegreiflich masslosen Herunterreissung der nun einmal thatsächlichen Volksführer, eines Kleon und Anderer, ob auch in starker Verzerrung doch schliesslich aus der Zeit geboren ist und weiterhin gewiss ihr redlich Teil mit dazu beitrug, alle Achtung vor dem Staat und Ansehen der Obrigkeit vollends heillos zu untergraben.

Bei weicheren und schlafferen Naturen jener Zeit findet sich endlich auch noch das Gegenstück dieser trotzigen Aufbäumung, welches eigentlich die gründlichste gemütsmässige Loslösung von dem Sinn für Staat und Gesellschaftsordnung darstellt. Ich meine den in der alten Welt bisher unerhörten Standpunkt der völligen politischen Gleichgültigkeit und Teilnahmlosigkeit, vertreten z. B. von Aristipp, wie wir ihn aus dem hochinteressanten Gespräch mit Sokrates in *Xenoph. Mem. II, 1* kennen lernen. Für Wahnwitz wird es da von jenem erklärt, sich mit der Sorge für Andere, besonders

für eine ganze Bürgerschaft zu belasten, die Einen nur wie einen Sklaven behandle und zur Rechenschaft ziehe, wenn man nicht alles thue, was sie wolle. Im Staat sei man doch nur Plackereien ausgesetzt und daher thue man am Besten, um dem Uebel zu entgehen, sich an gar keinen Staat zu binden, sondern überall nur wie ein Fremder für sich zu leben. Man sieht, das sophistische Wanderleben hat bereits das „Ubi bene, ibi patria“ grossgezogen, oder sagen wir es lieber näher zur Sache mit der ältergriechischen Formel, welche eben damals Aristophanes im *Plutos 1151* dem Hermes als Gott des Handels und der Reisen in den Mund legt: Πατρὶς γάρ ἐστι πᾶσ', ἵν' ἂν πράττῃ τις εὖ!

Langsamer zwar und weniger hervorstechend, als gegenüber den grossen Gestaltungen, aber mit innerer Notwendigkeit setzt sich die Losreissung von der alten sittlichen Hauptmacht des Staats zuletzt auch zersetzend in die Sittlichkeit des Einzelnen fort. Ist deren wahres Wesen die überpersönliche gemeinschaftstiftende Bindung, so tritt mehr und mehr an ihre Stelle die freiheitstrotzige Entbindung und die Stellung auf den Einzelstandpunkt des lieben Ich und seiner Interessen. Bei den Einen nimmt dies mehr die Gestalt der selbstsüchtigen Herrschsucht an, daher die überall besonders in den platonischen Schilderungen durchklingenden, auffallend häufig wiederkehrenden Tyrannisgelüste. „Um der Herrschaft willen ist Alles feil, τυραννίδος πέρι ἀδικεῖν“ heisst es bei Euripides, dem auch der schon im Altertum verrufene Vers aus der verlorenen Tragödie Aeolos angehört: „Was ist denn schnöde, wenns dem Brauchenden nicht so scheint?“ Da aber natürlich derartige Gelüste im allgemeinen Wettbewerb herzlich wenig Aussicht hatten, so warf sich die Selbstsucht bei der Mehrzahl lieber auf den Genuss und huldigte dem Alleinwert der Lust. Auch hiefür ist wieder Aristipp bezeichnend, bei dem es die positive Kehrseite zu seiner selbstsüchtigen Losschälung von allem Staatssinn bildet: „Das einzig Wahre ist die sinnliche Lust, welche ohne Sorge für die Zukunft den Augenblick frei zu geniessen versteht“ — bei ihm allerdings zugleich die folgerichtige Ergänzung zu seiner erkenntnistheoretischen Lehre von der Alleingültigkeit des jeweiligen Eindrucks. Andere dagegen huldigen wesentlich derselben Gesinnung auch ohne solchen theoretischen Hintergrund. Und wie weitverbreitet natürlich diese Haupt-

form der sittlichen Zersetzung war, sehen wir an dem beständigen Kampf, welchen ein Plato eben gegen den Grundsatz der Lust und der schlauen Nützlichkeit zu führen sich gedrungen fühlte. Bei Anderen endlich, den feineren Naturen, bemerken wir wenigstens eine pessimistisch wehmütige, nach Besserem verlangende Erschütterung der sittlichen Begriffe hinsichtlich ihres Selbst- und Eigenwerts, so bei den privatmoralischen Ausführungen des schon genannten Brüderpaars Glaukon und Adeimantos in Plato's Republik, oder bei dem spitzfindigen Wenden und Drehen an den sittlichen Wahrheiten, das uns Euripides so vielfach zeigt.

Waren so die irdischen Mächte der Reihe nach angegriffen, so musste der Gärungsprozess ob auch in zweiter Linie und minder stürmisch sich früher oder später auch auf das Transcendente, auf das Gebiet der Religion erstrecken, welche ja überdem im Altertum mehr als in der Neuzeit zugleich Staatssache war. Nur war der Gang anders als bei der Aufklärung des vorigen Jahrhunderts, nicht von der Religion, beziehungsweise Kirche zum Staat und der Gesellschaftsordnung, sondern umgekehrt verlaufend.

Freilich war eigentlich die Religion betreffend von der griechischen Aufklärung in materialer Hinsicht kaum mehr viel Neues zu thun; vielmehr erübrigte nur, den Rechnungsabschluss von längst mehr oder weniger in der Stille Begonnenem und mehr als halb Fertigem zu ziehen. Hatte doch hierin gar Manches in Griechenland längst vorgearbeitet. Nehmen wir zuerst die Philosophie, so brauchen wir nicht einmal an die unmittelbare und unverdeckte, übrigens unverlorene Polemik des merkwürdigen Eleaten Xenophanes, dieses Ulrich Hutten des Altertums, zu denken. Auch ohne ihn und bereits vor ihm waren die volkstümlichen Göttergestalten in Wahrheit auf dem Boden der philosophisch Denkenden sogleich heimatlos geworden. Denn im Grund genommen haben schon ihre ersten Vertreter, die grossen Milesier, den Olymp entgöttert, deren geflissentliche Beschäftigung gerade mit der Astronomie hiefür so bezeichnend und deswegen in Wahrheit namentlich kulturgeschichtlich weit wichtiger ist, als ihre magere und noch wenig ausgebildete Metaphysik. In jenen Forschungen und Lehren dagegen hatten sie dem Prinzip nach den wohlvermittelten Uebergang aus dem eben noch herrschenden Phantasiehimmel der Mythologie zu dem nüch-

tern sinnlichen Himmel der Gestirne, also der verstandesklaren Weltlichkeit gemacht, und der Sonnenwagen des Helios war bereits zu einer brennenden Dunstmasse (bei Anaximander) oder einem glühenden Erdklumpen (bei Anaximenes) geworden. Trotzdem blieben diese Männer in der Harmlosigkeit der Kolonien völlig unbehelligt. Aber ihre Prosaanschauungen klingen nach bis zu Anaxagoras, wo sich eigentlich erst die religiöse Tragweite solcher Neuerungen offenbart. Daher konnte trotz des überwiegenden Unglaubens der ganzen Zeit die frivole Orthodoxie der priesterlichen Adelsfamilien in Athen jene Lehren des Klazomeniers wenigstens als theologischen Vorwand des politischen Prozesses gegen den Freund und Schützling des Perikles heranziehen. — In der Dichtkunst fürs Andere hatte nach der Zeit des götterformenden Epos Lyrik und besonders Tragödie bei einem Aeschylus und Sophokles zwar sehr reine und schöne Gedanken über das Göttliche ausgesprochen, die einen wertvollen Samen für später bildeten; aber zunächst wirkten sie auf die Volksreligion und ihren Vorstellungsbilderkreis doch gleichfalls mehr zersetzend ein. Angesichts dessen hat denn Protagoras, der mit seiner eigentümlichen Formulierungskunst das Vorhandene auf den Begriff zu bringen weiss, für die Gebildeten seiner Zeit eher zu wenig als zu viel gesagt, wenn er meinte: „Von den Göttern kann ich nichts wissen, weder dass sie sind, noch dass sie nicht sind; denn Vieles verhindert ein Wissen, die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens" (vgl. *Theätet 162 d).* Was half es, dass auch er, wie Anaxagoras, als Fremder aus Athen verbannt und seine Bücher verbrannt wurden? Mitten im Volk, auf der komischen Bühne unter Staatsaufsicht und mit Staatsunterstützung trieb ja fortwährend ein Aristophanes offen sein mutwillig Spiel und verspottete neben wertlos romantischem Schwärmen für die gute alte Zeit die Götter des Volksglaubens aufs Tollste und Frivolste. Oder wie sein trefflicher Uebersetzer Droysen sagt: „Die Komödie, das wilde Zerrbild jeder vorhandenen Schwäche oder Entartung stellte den gottlosen Sinn der Zeit mit nur noch gefährlicherer Gottlosigkeit an den Pranger." In anderer Weise untergräbt das Ueberkommene Euripides, der „Philosoph auf der Bühne" *), welcher als ächter Sohn seiner Zeit

*) ἥ τε τραγῳδία ὅλως σοφὸν δοκεῖ εἶναι καὶ ὁ Εὐριπίδης διαφέρων ἐν αὐτῇ, *Plato Rep. 568 a.*

durchweg von des Gedankens Blässe angekränkelt erscheint. Sein naturalistisch-rationalistischer Pragmatismus lässt ihn oft ganz ähnliche Zweifel wie Protagoras aussprechen; insbesondere war schon im Altertum das Wort von ihm berüchtigt: Die Zunge schwor's, das Herz blieb frei vom Eid (vgl. *Plato's Theätet 154 d)*. — Ob endlich unter solchen Umständen wenigstens die plastische Kunst mit ihren herrlichen Götterbildern der Religion eine Stütze bot? Ob sie nicht eher gleichfalls dem anthropocentrischen Zug jener Tage Vorschub that und auch die Götter eben als menschliches, obgleich noch so schönes Kunst- und Machwerk erscheinen liess? Aehnlich wurden ja auch die immer schwunghafter unterschobenen Göttersprüche, χρησμοί, von jedem Vernünftigen allmählich als eitel menschliches Fabrikat erkannt. Denn wie immer in solchen Zeiten des steigenden Unglaubens wucherte dafür in den unteren Schichten um so üppiger und unsinniger der Aberglaube (vgl. z. B. jenes kostbare σιβυλλεῖν des γέρων δῆμος in *Aristophanes' Rittern 61*).

Was blieb bei solchen stärkeren oder schwächeren Anfechtungen von der Religion und ihren volkstümlichen Gestalten noch Positives übrig? Am harmlosesten nach seiner Art fasst die Sache der Sophist Prodikus, der bekannte Biedermann des „Herkules am Scheideweg“, wenn er in jenen Gestalten die Personifikation wohlthätiger Naturkräfte durch die menschliche Phantasie, u. A. mit ganz richtigem Hinweis auf den greifbaren Zusammenhang der Mysterien mit dem Leben und den Interessen, der Hoffnung und Furcht des Ackerbaus erblickte. Minder harmlos, aber dem Zeitgeist der abstrakten Verständigkeit und Schlauheit weit entsprechender war die Rücklenkung ins Menschlich-Politische. Kritias (oder Euripides?) in einer verlorenen Tragödie „Sisyphus“ sieht in den Göttern menschliche Verstandesgebilde, die Erfindung eines klugen Staatsmanns, der es dabei hauptsächlich auf die kriminalistische Zähmung der Massen abgesehen habe: »Die alten Gesetzgeber erfanden (ἔπλασαν) als einen gewissen Aufseher über der Menschen Thun und Treiben den Gott, damit Keiner heimlich seinem Nebenmenschen Unrecht thue aus Furcht vor der Strafe der Götter, und so führte er der Lehren beste ein, mit trügerischer Rede die Wahrheit umhüllend“ (διδαγμάτων ἄριστον εἰςηγήσατο ψευδεῖ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ, s. *Sext. Emp. adv. Math. IX, 54)*.

Auf diese Weise angesehen ist denn also der Mensch wie auf Erden im Staat, so auch im Himmel der Götterwelt das allein Massgebende, πάντων χρημάτων μέτρον, oder recht eigentlich der Schöpfer in seiner selbstherrlichen Subjektivität.

War der erste positive Grundzug jener Aufklärungszeit ein frohgemutes Finden seiner selbst und ein entsprechendes, natürlich gar vielfach auch übermütiges Selbstbewusstsein, der zweite mehr negative Zug aber die Lösung vom Bann des Ueberkommenen und von der Lawine überlieferter Vorurteile, so vereinigt sich Beides gewissermassen in dem formalen Charakteristikum dieser Tage, in der eristischen Disputierkunst und Rhetorik. Ist doch zu allen Zeiten die einzelne Jünglingsseele „schnell fertig mit dem Wort“, und so vor allem auf dieser Jugendstufe die griechische, insbesondere die athenische, welche ja schon von Haus aus redefroh und redegewandt mit ihrer schönen Sprache angelegt war*). Es drängt sie, mündig werdend den Mund zu brauchen, still oder namentlich laut in Rede und Gegenrede die überkommene Medaille auch einmal auf ihre Kehrseite anzusehen und zum väterlichen Avers den Revers ins Auge zu fassen. Denn die naivpatriarchalische Einseitigkeit war dahin; man hatte verstandeshell erkannt, dass schliesslich alles in der Welt seine zwei Seiten habe. Daher das Bedürfnis, alles zu bedenken und zu besprechen in utramque partem mit eristischem dis-putare und ἀμφις-βητεῖν.

Den Gegenstand davon bildeten begreiflicherweise einmal die Objekte, von denen man sich frei und loszumachen suchte, wie Staat, Recht und Religion. Aber notwendig griff die Sache alsdann weiter und bezog sich u. A. nach dem Vorgang des Gorgias im zweiten Teil seiner Hinwegdisputation von allem, besonders gerne auch auf gewisse formale Grund- und Prinzipien-Fragen einer lern- und lehrsüchtigen, auf Bildung und bewusste Einsicht bedachten Zeit. Daher die mehrfach wiederkehrenden Disputationen über das Wesen und die Möglichkeit des Lernens oder über die Natur des Irrtums (vgl. Plato's Euthydem, auch den Dialog Meno, wo das Betreffende teils geschildert, teils von dem wahren Philosophen selbst tiefer

*) So sagt Plato *„Gesetze“ 641 e* von seinen engeren Landsleuten treffend: »Jedermann in Griechenland kennt unsere Stadt als gesprächslustig und redselig, ὡς φιλόλογός τέ ἐστι καὶ πολύλογος«.

wieder aufgenommen wird). Schliesslich freilich warf sich die Lust und Wonne an der Rede auf Alles und Jedes, auch auf sachlich rein Bedeutungsleeres.

Darf man nun darin bloss ein wahrheitsloses, ja wahrheitsfeindliches Tändeln mit nichtigem Geschwätz, mit bewusstleeren Formen und Hülsen sehen, also den traurigen Bodensatz eines verzichtenden Verzweifelns an Wahrheit und Gehalt? Ohne allen Zweifel stellte sich besonders im Verlauf, wie stets in solchen Gärungszeiten, arger Missbrauch ein bis herab zur läppischen Possenreisserei z. B. nach Plato's Euthydem. Im ganzen aber wäre jenes Urteil sicherlich ein ungerechtes, ebenso ungeschichtlich als unpsychologisch. Dem Kerne nach dürfte sich die Sache vielmehr so stellen, dass eben die Form in einer für damals ganz wohl begreiflichen und nicht unberechtigten Weise vorübergehend zum Inhalt und Gegenstand selber geworden war. Es ist die neuentdeckte subjektive Welt des logischen Denkens und grammatischen Sprechens mit seinen eigentümlichen Gesetzen, Feinheiten und Schwierigkeiten, was die ersten Entdecker berauscht, unter Umständen allerdings bis zum Taumeln. Eine ähnliche Ueberschwänglichkeit der Entdeckerfreude bemerken wir ja auch, als einem Pythagoras an der Realmathematik des gestirnten Himmels erstmals die Weltbedeutung der Zahl aufging und ihn zu der begeisterten Metaphysik hinriss: Das All ist eitel Zahl, τὸν ὅλον οὐρανὸν εἶναι ἀριθμόν. Aber auch noch bei einem Sokrates, Plato und Aristoteles herrscht ohne Zweifel ein Formalismus, der uns oft recht seltsam und fremdartig anmutet. Es ist eben ein Unterschied von der Nachwelt auf den Schultern der vergangenen Jahrhunderte, welcher Derartiges längst in Fleisch und Blut übergegangen und damit zum stillschweigenden Besitz geworden ist. Ein anderes ist das erste wirkliche Bewusstwerden dessen, was vorher nur instinktiv getrieben und geübt worden war. Insofern werden sogar die allerdings wohl recht schulmeisterlichen Wortunterscheidungen des Prodikus von Plato *Protag. 337* und sonst übertrieben scharf verspottet; denn Genauigkeit in diesem Punkt schadet keiner Philosophie, auch nicht der platonischen.

Alles in Allem werden wir also in jener Disputier- und Redelust der Hauptsache nach die jugendfrohe Uebung des eben erwachten logischgrammatischen Geistes zu sehen haben, welcher in seiner

unverbrauchten Denkkraft mit Jeglichem schnell fertig zu werden glaubt. Und das ist ja immerhin nicht das Ethos ernsten Ringens nach sicherem Wahrheitsbesitz, aber auch nicht blasierte Wahrheitsfeindschaft, sondern ein weit unschuldigeres Spiel und damit zugleich das wertvolle Vorspiel der ernsten nachher einsetzenkönnenden Arbeit.

In der That sind diese mit solcher Wonne getriebenen eristischen Disputierübungen von nicht geringem Interesse namentlich für die Werde- und Entwicklungsgeschichte der Logik. So liegt z. B. für die nun bald auftauchende ernstliche Lehre vom Begriff eine entschiedene Vorahnung nicht bloss, sondern sogar eine Anbahnung in der Art, wie erstmals geflissentlich und mit sichtbarer Bevorzugung, ja gewissermassen in freudigem Erstaunen hantiert wird mit begrifflichen Abstraktionen statt vorher mehr nur mit konkreten Anschauungen. Insbesondere sind es die im Denken so wichtigen Relationsbestimmungen, wie gleich, verschieden, dasselbe u. dgl., was das Interesse fesselt. Dabei ist bezeichnend für den Anfang, was übrigens bekanntlich auch bei Sokrates, Plato und Aristoteles noch keineswegs verschwunden ist, dass sich die Neigung zeigt, dies erstmals mit Bewusstsein Entdeckte zu überschätzen. Man bleibt in lebensunwahrwerdenden logischen Abstraktionen hängen, arbeitet und plagt sich in hölzern äusserlicher Weise mit Denkbestimmungen als vermeintlich festen und realen Wesenheiten, ohne ihre nun einmal nicht dingfeste, sondern geistige Flüssigkeit und Beweglichkeit gehörig mitzubeachten — ohne Zweifel bereits eine der Aussichten auf die platonische Ideenlehre hin! Daher ist es z. B. eine eristische Hauptwendung, das nur Beziehungsmässige schlechtweg zu nehmen, ohne die näheren Bestimmungen, Zusätze und Einschränkungen seiner Gültigkeit mit in Rechnung zu ziehen, oder auch das Gradmässige vieler Bestimmungen ausser Acht zu lassen, den Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit, von eingehüllt und ausgewickelt zu übersehen u. dgl.

Für die künftige Lehre vom Urteil waren sodann nicht bloss verschiedene mehr grammatischlogische Erstlingsunterscheidungen und Benennungen von Bedeutung, sondern es fanden auch die ersten Erörterungen über das Verhältnis seiner Grundbestandteile Subjekt und Prädikat statt. Denn im Anschluss an Gorgias wurde nicht

selten, besonders von der ganzen Megarischen Eristik eigensinnig die (spätere, ebenso hartnäckige Herbart'sche) Frage verhandelt, ob und inwiefern es überhaupt möglich sei, dem Einen Subjekt eine Vielheit von Prädikaten beizulegen. Daher Plato im *Euthydem 303 d e* spottet über diejenigen, welche den Leuten und sich selbst „den Mund zunähen". Hinsichtlich der Kopula im Urteil bot die, allerdings vom Eleatentum vererbte Zweideutigkeit des Seinsbegriffs Anlass zu allerlei Dialektik und Eristik, welche etwas mehr Klärung wenigstens anbahnen mochte. Endlich kommt für die Verneinung im Urteil die erste, freilich noch sehr anfängermässige Traktierung von konträr und kontradiktorisch in Betracht, um welche es sich der Sache nach oft dreht.

Für den Schluss in dritter Linie war von grosser Bedeutung nicht nur das Zenonisch-Gorgianische Vorspiel, sondern besonders die aufs Nächste sich daran anlehnende und zugleich mit allen obigen Mitteln arbeitende mutwillige Turnerei der eristischen Trugschlüsse (s. Aristoteles „περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων"), in welchen namentlich die sonst so abstrusen und wertlosen Megariker ihre Stärke hatten. Eine der logischen Vexierfragen, welche bis heute noch berühmt ist, wird z. B. sogleich an den Namen der beiden ersten sizilischen Rhetoren Korax und seines honorarzähen Schülers Tisias geknüpft, während Andere das Geschichtchen zwischen dem Sophisten Protagoras und seinem Schüler Euathlus spielen lassen (vgl. *Lotze, Logik 352).*

Auf diese Art wurde eine Reihe von logischen Problemen angeregt und waren wenigstens einmal mit Aristoteles gesprochen die Aporien hergestellt, was doch wohl als entschiedene Vorarbeit für die baldige klassische Logik des Stagiriten anzusehen und zu würdigen ist. Denn vom Himmel fallen ja solche Leistungen nie, und ich möchte fast behaupten, dass die Eristik in dieser Hinsicht kaum weniger wichtig war, als die wissenschaftlich weit ernstere sokratisch-platonische Vorbereitung.

Nahe verwandt mit der eristischen Disputierkunst und gleichfalls ganz im Geist der Aufklärungszeit ist noch ein Letztes, das wir zu erwähnen haben, wenn es auch nach Plato's geringschätzigem Wort gegen Isokrates im *Euthydem 304 d* nur auf der Grenze von Philosophie und Politik steht, nämlich die kunstmässige Rhe-

torik (als wirklich geübte oder als Unterweisung in ihr). Wie übrigens das Meiste, was wir seither anführten, ist auch sie keineswegs auf die eigentlichen Sophisten beschränkt. Ihr erster Anfang und ihre schliessliche Verfestigung in stehenden Rednerschulen ist vielmehr gar nicht an sie geknüpft. Dazwischendrin freilich bildete sie allerdings einen Hauptbetrieb der Sophisten, die Alle unter Anderem, einige wie Gorgias sogar ausschliesslich ihr sich widmeten. Daher hängt sie sich vornehmlich an ihren Namen an und zwar üblicher Weise meist im schlimmen Sinn, als wäre es nur eine hohle und frivole, Wahrheit und Recht verdrehende Schwätzerei gewesen. Allein wir haben die Pflicht, auch ihr gegenüber die gleiche geschichtlichunbefangene Betrachtung zu üben, wie bisher.

Da ist es nun freilich wahr, dass die mündig gewordene Zeit in arger Redelust schwelgte. Rühmten sich doch die rhetorischen Sophisten sowohl der langausgezogenen Makrologie, ihrer Lieblingsform, wie der epigrammatischen Brachylogie, je nachdem es das Publikum wünschte, vgl. *Plato Gorgias 449 b c.* Sie waren flugs bei der Hand mit Reden aus dem Stegreif, zu denen man ihnen den Gegenstand stellte, zogen aber noch lieber mit ausgearbeiteten Vorträgen umher und beglückten damit in endloser Wiederholung Stadt um Stadt — die rednerische Fortsetzung der früheren Dichtungsrhapsoden. Bald handelte es sich um Wichtigeres, wobei sie gerne an Dichterstellen anknüpften und damit für die Erklärung der griechischen schönen Litteratur immerhin nicht wertlos waren; bald mussten auch Lappalien und geradezu Kindisches herhalten, wie wenn eine wohlgesetzte Rede den Mäusen oder Seideraupen gewidmet wurde oder noch zu Plato's Zeiten die arme schöne Griechensprache zum Lob des ägyptischen Menschenfressers Busiris oder umgekehrt zu einer Schulübungsanklage des Sokrates durch den Rhetor Polykrates herhalten musste! So etwas war allerdings ein lächerliches Ueberwuchern der Form, ein trunkenes Schwelgen in den geschmacklos übertriebenen und allein beachteten Kunstmitteln, die ins spielend Künstliche ausgeartet erscheinen und, nach dem guten Wortspiel des Aristoteles *Rhet. III, 3* mit besonderer Beziehung auf den Redner Alkidamas, die Leute mit lauter ἥδυσμα statt ἔδεσμα glaubten füttern zu sollen.

Indessen ist das nun einmal zu allen Zeiten eine naheliegende

Gefahr des Rednertums, „Worte, Worte, Worte“ zu machen. So wollen wir wieder am ehesten die ersten Entdecker dieses mächtigen Werkzeugs im Guten und Schlimmen, im Wahren und Falschen ob ihrer berauschten Uebertreibung entschuldigen. Denn da selbst der beste Inhalt ohne die richtige Fassung und entsprechende Ausdrucksform wenig wirkt, war ja die Kunst der Rede in der That eine gewaltige, kaum entbehrliche Waffe zumal in jenen übermässig öffentlichen Verhältnissen und in einer so prozesssüchtigen Stadt wie Athen, der Stadt der stehenden Gerichtssitzungen. „Die Redekunst ist das Vermögen, im Gerichtshof die Richter, im Rathaus die Ratsmänner, in der Volksversammlung die Versammelten und bei jeder andern Zusammenkunft, die unter den Bürgern eines Staats stattfindet, Alle zu überreden“ *Plato Gorgias 452 e*, wo im weiteren Verlauf durch Kallikles besonders lebhaft die unbedingte Notwendigkeit der geschickten gerichtlichen Verteidigungsrede hervorgehoben wird, wenn Einer noch seines Lebens und seiner Habe sicher sein wolle. Nebenbei hatte die Rhetorik sicherlich auch ein grosses Verdienst um die feinere Ausbildung der attischen und damit bald der allgemeingriechischen Prosa, ähnlich wie die Eristik trotz allen Possen der gediegenen Logik Vorschub leistete.

In diesem Licht lässt sich sogar das berüchtigte und zum Schluss noch einmal auf Protagoras zurückführende Wort erklären und erträglich zurechtlegen, nämlich das ihm beigelegte Versprechen, er wolle lehren die schwächere Sache zur stärkeren oder auch das Unwahrscheinliche wahrscheinlich zu machen (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν *Arist. Rhet. II, 24)*. Gewiss ein unvorsichtig missliches, mehr als zweischneidiges, damals und alle Zeit aufs leichteste missbrauchbares Wort, das übrigens auch ohne Zusammenhang mit Protagoras und der Sophistik die demagogischen Redner der Zeit vor Gericht und in der Volksversammlung bereits nach Kräften missbrauchten — gerade wie es heute und allezeit namentlich die Rechts- und Unrechtsanwälte thun. Wir begreifen, dass ein Aristophanes so Etwas, wie jenes protagorische Versprechen sich nicht entgehen liess, sondern z. B. in den „Wolken“, freilich mit leichtfertiger Anheftung an Sokrates, ein Hauptstück den Wettstreit der „beiden λόγοι“ darüber bilden lässt, wem der junge Mensch Phidippides folgen soll — nebenbei

offenbar zugleich eine Verhöhnung des salbungsvollen „Herkules am Scheideweg“ von Prodikus.

Sehen wir jedoch von dem naheliegenden Missbrauch ab, so meinte es am Ende der auch sonst ziemlich gemässigte Protagoras erheblich harmloser, zumal er als öffentlicher Lehrer aus der Fremde immerhin auf einige Vorsicht angewiesen war. Kann es denn nicht unter Umständen vorkommen und kommt thatsächlich gar nicht so selten vor, dass die schwächere Sache sachlich die weit bessere und wahrere ist, aber von einem leidenschaftlich voreingenommenen Volk oder ebensolchen Richtern und Regierungen zunächst nicht als solche erkannt und gelten gelassen wird? Eine solche „schwächere Sache“ ist es z. B. heutigen Tags, wenn man unserem von seinen geschworenen Freunden verhetzten Volk von politischer Vernunft und einem auch nur massvollen Patriotismus reden will. Oder es kann einem Rechtsanwalt, der nicht bloss ums Geld redet, sondern zugleich sittlichen Charakter besitzt, eine wirkliche Lust sein, für einen schnöd Unterdrückten und von allen Seiten Misshandelten in die Bresche zu treten und eine scheinbar schon verlorene Sache siegreich zu retten. Je schlimmer sie zuerst zu stehen scheint, um so mehr ruft sie gerade den tüchtigen Mann zum furchtlosen Kampf auf, um der Wahrheit und Vernunft doch noch zu ihrem Recht zu verhelfen. Wer wollte sich alsdann nicht einer solchen Kunst des Scharfsinns und der Rede, einer so wohlangebrachten Siegeskraft des Geists über die Masse der Bosheit und Gemeinheit herzlich und innerlichst freuen? — Wie wäre es, wenn wir dem alten Protagoras diese doch wohl nicht „sophistisch“ zurecht gemachte, sondern mitten aus dem öffentlichen Leben aller Zeit geschöpfte Beleuchtung der Sache und seines berüchtigten Worts zu gut kommen liessen? Alsdann ist dasselbe der nach des Mannes ganzer Art scharf zugespitzte Ausdruck eben für das kampf- und siegesfrohe Machtgefühl des Geists, welcher sich zutraut, durch gewandtes Denken und Sprechen über alle Hindernisse Herr zu werden und auch dem sprödesten Stoff seinen Stempel aufzudrücken. „Er spricht und es geschieht“ — in seiner Welt, in seinem Geschöpf, dem Staat und gesellschaftlichen Leben weiss er sich als die massgebende Schöpfermacht, als das alte πάντων χρημάτων μέτρον.

Blicken wir zurück auf die bisher geschilderte Seite der griechischen Aufklärungszeit, wie sie gewöhnlich wenigstens in den Geschichten der Philosophie unter dem Namen der Sophistik läuft, so dürfte sich jene in der That erheblich bedeutsamer und interessanter darstellen, als es bei ihrer üblichen Unterbringung unter der eigentlichen Sophistik als beherrschendem Gesichtspunkt erscheint, dies besonders, wenn man auch noch die letztere vornehmlich als philosophisch-lehrhafte Gestalt betrachtet. Das dürfte aber wohl, wie wir zu Eingang sagten, eine zu einseitig fachmässige Behandlung sein, bei welcher unter Nachwirkung der alten Hegel'schen Schablone Welt und Zeit gewissermassen durchs akademische Fernrohr angesehen wird, wogegen namentlich die bekannte englische Anfassungsweise eines Grote und Anderer den wertvollen Gegendruck bildet. Stand doch die Philosophie überhaupt zu jener Zeit noch ziemlich vereinzelt da und war mehr erst eine aristokratische Privatliebhaberei ohne Volkseinfluss, durchaus noch keine grössere Zeitmacht; und besonders bei den Sophisten kam sie doch so mässig zu ihrem Recht, dass es angezeigter sein mochte, deren Lehren nebenbei aus der ganzen Zeit und dem realen Geschichtslauf, statt umgekehrt die Sophisten und mit ihnen ihre Zeit aus der nach Kategorien geordneten Kette der bisherigen Philosophie zu erklären.

Indem wir statt dessen den Rahmen grundsätzlich viel weiter steckten, war es namentlich möglich, ruhig eine Reihe von Gestalten hereinzunehmen, die im Guten oder Schlimmen, als Anbahnung oder Ausführung Kinder jenes Zeitgeists genannt zu werden verdienen, ohne irgend Sophisten oder auch nur richtige Sophistenschüler zu sein. Und das sind überdem zum Teil Erscheinungen, welche viel ausgeprägtere Gesichtszüge als jene tragen und die man als Spiegel ihrer Tage ja nicht entbehren möchte, weil sie geistig viel bedeutender waren, wie z. B. ein Aristophanes und Euripides. Oder standen sie gesellschaftlich und politisch freier und einflussreicher da, was ihre zersetzenden Ansichten nicht nur eher ermöglichte, sondern auch mit grösserer Tragweite versah. Man wollte schon bezweifeln, ob es den Sophisten als lauter Fremden in Athen überhaupt möglich gewesen sei, so bedenkliche Lehren und Sätze als öffentliche Lehrer vorzutragen, wie sie aus jener Zeit und zwar eben als sophistisch berichtet werden. Der Einwand wird jedoch hin-

fällig, wenn wir bedenken, dass die Vertreter der schneidigsten Anschauungen weit eher in den aristokratischen Klubs, als auf der Strasse zu suchen sind. Der oben mehrfach erwähnte stössige Kallikles im platonischen Gorgias war z. B. ein hochmütiger Verächter und Feind der eigentlichen Sophisten; und ihn lobt Sokrates ironisch, dass er offen ausspreche, was auch Andere denken, jedoch nicht zu sagen wagen. Derartige besonders interessante und charakteristische Gestalten aber dürfen wir unbedenklich aus Plato's Zeitgemälden entnehmen, wenn wir gleich bei diesem z. B. auch in seiner Vorführung des Protagoras und Anderer nie wissen können, wie weit die geschichtliche Genauigkeit und Treue des Berichts geht. Ob indessen die betreffenden Anschauungen und Sätze wirklich und mit notarieller Sicherheit den genannten Personen angehören, oder ob diese unter Anderem nur als Typen benutzt werden, auf die allerlei aus der Zeit übertragen wird, das bleibt sich für unseren Zweck gleich. Denn inhaltlich sind es sicherlich keine aus der Luft gegriffenen und erdichteten Sachen, sondern qualitativ treue Zeichnungen aus jenen Tagen um die Wende des 5. Jahrhunderts.

In näherer Beziehung zur eigentlichen Sophistik dürften allerdings zwei von den oben wiederholt gestreiften Richtungen stehen, denen man gewöhnlich zu viel Ehre anthut, wenn man sie unter dem Namen „unvollkommener Sokratiker“ als ein für sich behandeltes Zwischenglied zwischen Sokrates und Plato aufführt. Ich meine die Megariker und Cyrenaiker. In Anbetracht ihrer zweifellosen „Unvollkommenheit« möchte ich sie lieber gar nicht als Sokratiker betrachten, sondern nur als Leute, welche mehr oder weniger leicht sokratisch angehaucht waren, aber überwiegend dem gewöhnlichen sophistischen Zeitgeist angehören. Völlig trifft dies zu bei dem Protagorasschüler Aristipp und in ziemlichem Mass bei der megarischen Schule Euklid's, welche in sonderbarer und wertlos dürrer Weise die sokratische (oder allgemein menschliche) Idee des Guten mit dem alten eleatischen Eins verknüpft und im Uebrigen sich ganz in Eristik verläuft. Ihre leichte und nicht gerade heilsame Berührung mit Plato's Ideenlehre wird uns später begegnen. Am ehesten den Namen von unvollkommenen Sokratikern und damit etwas ernstlichere Beachtung verdienen noch die Cyniker, deren natürlicher Ort aber der Eingang zur Stoa wäre, womit die doch wohl

etwas gar zu breitspurige herkömmliche Behandlung der griechischen Philosophie im philosophisch-sachlichen Interesse sich vereinfachen würde.

Für unsere sehr freie Erweiterung des üblichen Rahmens der sog. Sophistik giebt uns schliesslich ein Plato selbst willkommenes Zeugnis und Zustimmung. Wo er nicht zum Behuf der Plastik im Angriff Einzelgestalten vornimmt und ausmalt, sondern tiefer, abgeklärter und umfassender urteilt, sagt er *Rep. 493 a* geradezu, der wahre und eigentliche Sophist sei das ganze Volk oder die gesamte Zeit und ihr Geist. Die Sophisten im gewöhnlichen Sinn bringen nur die Ansichten der Menge, τὰ τῶν πολλῶν δόγματα vor, d. h. sie bringen (und zwar wenigstens teilweise glücklich wie Protagoras) auf den Begriff oder in eine scharfzugespitzte Formel, was allgemein herrschende Ansicht und Stimmung sei.

Zur Sache ist nun allerdings bekannt, dass Griechenlands grösste Philosophen diese ganze Zeit, also die Sophistik in unserem weiteren wie im engeren Sinn überwiegend ungünstig behandelten, ja teilweise scharf bekämpften. Dies gilt besonders von Plato; aber auch schon den Sokrates werden wir in einem beständigen, obgleich weit milderen Gegensatz zu ihr finden, und endlich stimmt mehrfach auch noch Aristoteles in diese Urteile ein, ohne dass übrigens die betreffende Richtung zu seiner Zeit noch eine Bedeutung gehabt hätte; sie war vielmehr im Wesentlichen von selbst verschwunden, als im 4. Jahrhundert ihre Stunde um war. Früher aber war jene Bekämpfung in der That der Hauptsache nach am Platz und nicht unberechtigt. Denn selbst bei Sätzen der anfänglichen, entschieden besseren Vertreter, die an sich harmloser sein mochten, durfte wenigstens die Meinung nicht aufkommen, dass mit ihnen das letzte Wort, das Vollendete und Ganze gesagt sei, statt in Wahrheit bloss des Halben, ja oft sogar erst des sehr Elementaren. Oder war vielfach genau besehen nur eben einmal die Schwierigkeit in irgend einem Punkt aufgedeckt und die Frage gestellt, aber von Ferne nicht auch schon die lösende Antwort gegeben.

Ausserdem müssen wir bedenken, dass die betreffende Erscheinung, wie es immer und besonders bei derartigen geistigen Gärungsprozessen geschieht, namentlich im späteren Verlauf stark ausund abartete, sich vielfach in eine lediglich formalistische Hohlheit,

in eine allerdings kern- und wahrheitslose Spielerei verirrte und damit zum Mindesten versandete. Gegen Derartiges war dann ohne Zweifel der drastisch formulierte, fast definitionsartige Vorwurf des Aristoteles gegen die Sophistik von dem „Geldmachen mit Scheinweisheit“ nicht ungerecht. Denn trotz des positivgefärbten Grundzugs und Hauptanstosses, an dessen Erstgeburtsrecht wir festhalten, hatte sich allmählich in der That die negativkritische Seite der Bewegung in den Vordergrund gedrängt. Gesteigert durch ungewöhnlich unglückliche politische Verhältnisse hatte die stürmische Gärung der Zeit eben auch gar viel nichtigen Schaum und trüben Schmutz heraufgeschafft, das Hoch- und Frohgemute war häufig zum Hoch- und Frechmütigen geworden, das sich in aufgeblasenem, nicht mehr bloss jugendlichem, sondern bübischem Mutwillen gefiel — wie übrigens die halbfertige Bildung aller Zeiten. Pseudodialektische Raufbolde wussten sich wunder was, wenn sie in allerlei Kniffen und Griffen nur ihre persönliche Gewandtheit zu zeigen verstanden, wobei wir jedoch nicht vergessen wollen, dass nach Plato *Rep. 539 b* ganz ebenso das sokratische Verfahren von jungen naseweisen Nachahmern als „Kläffern“ missbraucht wurde. Solchen Leuten war dann nichts mehr heilig; sie wussten nur einzureissen, ohne irgend entsprechende Kraft des Aufbauens zu besitzen, so dass ihre verneinend zersetzenden Ansprüche und ihr Selbstbewusstsein in lächerlichem Missverhältnis zu ihren eigenen positiven Leistungen stand. Auch allerlei Schrullen und ungesunde Seltsamkeiten liefen vielfach mitunter, gerade wie in der oft hochkritischen Entwicklungsstufe der einzelnen Jünglingsseele die Grenze von Gesundheit und Krankheit in ein fieberndes Schwanken kommen kann.

Wir brauchen all das nicht mit einer im Gegendruck zu früher übertriebenen, aber geschichtlich eben nicht haltbaren Verteidigungssucht zu leugnen, wie dies wohl zugleich in politischer Voreingenommenheit z. B. die englische Hauptdarstellung jener Zeit thut. Wir können schliesslich geradezu einräumen, dass im Verlauf der Zug und Geist der Zeit überwiegend ein zerfressend skeptischer geworden war. Aber mit jener Unterscheidung, welche überhaupt in der Geschichte des Geistes und der Philosophie von Bedeutung ist, war es damals jedenfalls dem Kerne nach ein scepticismus juvenilis und nicht senilis, also kein Verzweifeln als sich matt ergebendes letztes

Wort, sondern der Zweifel, welcher entschlossen mit dem Alten aufräumt und für ein künftiges Neues wenigstens Platz und Hoffnung lässt, wenn er es auch nicht selbst schon als neues Leben aus den Ruinen aufzubauen vermag.

So angesehen war die ganze Bewegung, wie ihre Gegner richtig erkannten, zwar ein Nichtseinsollendes d. h. ein nicht zum Bleiben und Andauern Berechtigtes, sondern etwas, das durch Vollausführung zu überwinden war. Daneben aber erscheint es als ein zu seiner Zeit mit allem Grund Seiendes, Entwicklungsnotwendiges und daher auch einflussreich Mächtiges, welches allen Anspruch hatte auf das Wort: „Alles Wirkliche ist vernünftig". Oder mit demselben, geschichtsphilosophisch so feinblickenden Philosophen Hegel gesprochen müssen wir das hier grundsätzlich vollzogene Eintreten des neuen Prinzips der Subjektivität trotz Allem und Allem für ein vollberechtigtes und geschichtlich sattsam begründetes erklären.

Wenn die Sophisten im eigentlichen und engen Sinn, deren Zahl und Anführung übrigens in den alten Berichten schwankt, sich ausdrücklich mit diesem Namen bezeichneten und gar nicht Philosophen nannten, so zeigen sie damit in der That eine ganz richtige Selbsterkenntnis. Hatten doch mehrere so gut wie gar keine Berührung mit der bisherigen Philosophie, sondern verhielten sich einfach gleichgültig dagegen. Andere besassen immerhin einige Fühlung mit derselben, aber doch mehr nur nebenher und in zweiter Linie. Und ausserdem lehnten sie sich offenbar weniger an die Originalsysteme, als bereits an deren mehr oder minder getrübte Ausläufer an, wie z. B. Protagoras an den späteren Heraklitismus oder Gorgias an die eristisch gewordene Eleatik. Daher bildeten sie auch nicht eine oder selbst nur einige innerlich in sich zusammenhängende Richtungen und Schulen, wie sich solche in der seitherigen Philosophie bereits wenigstens zum Teil finden. Vielmehr entsprach es ganz dem nervösindividualistischen, demokratisch bewegten Zug der Zeit, dass sie gewissermassen atomistisch je auf eigene Faust und in eigener, gerne etwas selbstgefällig betonter Art und Weise auftraten. Es trifft auf sie so ziemlich zu, was Plato *Theaet. 180 c* speziell von den Ultraheraklitikern sagt: „Bei solchen Menschen wird nicht einmal Einer der Schüler des Andern, sondern sie schiessen

von selber auf, aus zufälliger Veranlassung, wie sie eben jeden von ihnen zu solchem Thun verlockt, und der Eine gesteht dem Andern keine Einsicht zu“. Als Philosophen sind sie hiernach so mässig bedeutsam, dass man sie unter diesem Gesichtspunkt nach dem Vorschlag einiger Neueren ganz zu übergehen geneigt sein könnte. Indessen behalten sie doch ihren Wert und ihr Interesse weniger vielleicht als Ursache und Sporn, denn als Wirkung und Spiegel ihrer Zeit, die neben ihrer hohen Wichtigkeit für die griechische Geistesentwicklung überhaupt zugleich jedenfalls die Geburtsstunde auch einer tiefgründigeren Philosophie war. Und so könnten wir sie in der Kette von deren Geschichte eben doch nicht wohl entbehren, ohne dass zwischen der ersten Phase und dem sokratisch-platonischen Neuansatz und Aufschwung eine unbegreifliche Kluft gähnte.

Das symptomatisch Bedeutsame der Sophisten nun, welches auch bei allem Schwanken der Benennung und Aufzählung sie am sichersten fassbar macht, ist ihr Auftreten als berufsmässige Wanderlehrer ums Geld. Uebrigens war etwas Derartiges vorbereitet nicht nur durch die gleichfalls wandernden Rhapsoden, sondern besonders auch durch manche Lyriker, von denen z. B. der Keer Simonides in mehrfacher Hinsicht geradezu als Sophist unter den Dichtern dasteht. Dass die Sophisten es „ums Geld« thaten, hat zweitausend Jahre lang als charakteristischer Makel und Vorwurf auf ihrem Namen gelastet, bis ihnen endlich neuerdings die unbefangene Gerechtigkeit namentlich auch in diesem Punkt geworden ist. Ohne Zweifel ist an jener Verkennung vor allem die scharfe sokratisch-platonisch-aristotelische Bekämpfung dieses Geldnehmens Schuld. Denn hier wurde es in überschiessendem Aristokratismus als die grösste Veräusserlichung, ja als banausische Unwürdigkeit aufgefasst, so innerliche, zartpersönliche Sachen wie Wahrheit oder gar Tugend gleich einer Kaufmannsware Anderen um klingenden Lohn zu übermitteln; das sei doch eigentlich nicht besser, als wenn Jemand seine Liebe um Geld verkaufe (vgl. Sokrates in *Xenoph. Memor. I, 6, 10)*. Hiebei dürfte freilich im Eifer der Bekämpfung vor allem die Mehrdeutigkeit des Begriffs der „ἀρετή“, welche die Sophisten zu lehren versprachen, nicht genau genug beachtet worden sein. Sie meinten damit in erster Linie Tüchtigkeit, die praktische Brauchbarkeit in Haus und Staat, letzteres insbesondere in Form

der Redegewandtheit. Weit weniger handelte es sich von Haus aus um die eigentlich sittlichen Interessen der Tugend oder um Ermahnung und Heranziehung zum Gutsein; letzteres am ehesten noch bei dem harmlosen Prodikus mit seiner Herkulesparabel. Wenn sich nun die Sophisten für jene Art von Unterricht bezahlen liessen, was ist da sogar für jene Zeit Arges daran? Vollends wenn sie es so nobel thaten, wie z. B. Protagoras, der nach *Arist. Eth. Nic. IX, 1* seinen Schülern selber die Schätzung des davongetragenen Unterrichtsgewinns überliess (mitbezeugt selbst von Plato *Protag. 327 b).* Ganz ähnliche geistige Leistungen, wie Musik oder Malerei u. drgl. wurden ja schon damals gleichfalls bezahlt; warum also nicht auch der Unterricht der sophistischen Wanderlehrer, welche wohl ohne Grundbesitz und eine Schar Sklaven, die für sie arbeitete, auf jenen Erwerb angewiesen waren? Zumal in der neueren Zeit, wo ohne jenen inhumanen dunklen Unter- und Hintergrund der Sklaverei des klassischen Altertums Jeder sein Brot womöglich selbst zu verdienen hat und dies weitaus das Ehrenvollste ist, war es recht sonderbar und eine seltsame Nachbetung von schon ursprünglich anfechtbaren alten Verwerfungsurteilen, wenn man trotz Allem fortfuhr, die Sophisten ohne Weiteres und in Bausch und Bogen als unsittliche feile Geldmacher und Händler mit idealen Werten zu brandmarken. Wenn es nur heutigen Tags im gleichen Fall immer so anständig zuginge wie damals!

Ungestört durch diesen, zum Glück schon seit einiger Zeit erledigten und richtig gestellten Nebenpunkt können wir daher in vollem Mass als die Hauptsache das anerkennen und als hochbedeutsam betonen, dass die Sophisten überhaupt als Lehrer von Beruf auftraten. Bisher liess man, wie wir zu Sokrates und Plato noch genauer sehen werden, die Bildung sozusagen wildwachsen und begnügte sich mit dem dürftigsten Elementarunterricht, um weitere Förderung für Leben und Staat dem Zufall persönlicher Bekanntschaft und Verwandtschaft mit geeigneten Vorbildern zu überlassen. Die Sophisten erkannten dagegen überaus treffend, dass jetzt wenn je Wissen und Bildung Macht, also die kunstmässige Organisierung des Unterrichtswesens das dringendste Zeitbedürfnis sei. Sie selbst sind aus ihm geboren und kommen ihm glücklich entgegen; daher die begeisterte Aufnahme, die sie allerwärts fanden, also dass sie

„wo sie auftraten, fast auf Händen getragen wurden", wie Plato selbst, wenn auch von seinem Standpunkt aus mit Spott bemerkt *Rep. 600 d.* Hiernach ist gewiss nicht das die Hauptsache, was die Sophisten lehren, sondern dass sie es thun und damit auf der Höhe von ihrer Zeit und deren Anforderungen stehen.

Sie beweisen damit, was ihr zur Mündigkeit vollerwachtes Volk braucht. Es war ein Volkslehrer und Volksbildner höheren Stils, welcher immerhin im gleichen Geist der unverlierbar errungenen Subjektivität arbeitete, aber statt der bloss natürlicheinzelnen die geistigallgemeine Subjektivität pflegte, also von der Oberfläche der Sinne oder auch der abstrakten Verständigkeit zum tiefen Untergrund der Vernunft hinabstieg. Ausserdem konnte ein mechanisch rasches Drillen nicht genügen, wozu die Sophisten und die nervös unruhige Zeit überhaupt neigten, indem die Jünglinge auf raschen praktischen Erfolg erpicht (vgl. *Mem. I, 2, 47)* auch die von sich aus nicht gar gründlichen Lehrer noch weiter herunterzogen. Vielmehr galt es, organisch und nachhaltig aus der Tiefe heraus zu arbeiten, und man durfte nicht, wie der Sophist Protagoras im gleichnamigen platonischen Dialog *327 b* wohl aus Vorsicht etwas gar zu bescheiden sagt, zufrieden sein, „wenn Einer unter uns auch nur um ein Weniges geschickter ist, in der Tugend Andere zu fördern", als es bereits die übliche Sitte längst thut. Vertraten, mit Parmenides gesprochen, die Sophisten das ἔθος πολύπειρον, so fehlte noch das ἦθος oder zu ihrem jugendlichen Spiel und Vorspiel die reformatorische Arbeit eines gereiften Mannes, welcher den geistigen Umschwung der Zeit machtvoll zu ergreifen und in die richtigen Bahnen zu lenken verstand, statt die Bewegung im Sand verlaufen zu lassen.

Zwar ist Griechenland politisch und real nicht mehr zu retten; es geht an seiner eigenen staatlichen und gesellschaftlichen Geschichte zu Grund, nicht an seiner Aufklärung, welche ja andere Völker auch glücklich überleben. Aber wenigstens für den Geist und die Menschheit verlohnte sich das Bemühen, die griechische Volksseele aus dem Fürsichsein ins versöhnte höhere Anundfürsichsein hinüberzuleiten oder aus jener Gärung und Wendung zum Prinzip der Subjektivität den entsprechenden Gewinn zu ziehen, der dann früher oder später

namentlich auch der Philosophie zu Gut kommen und ihren gewaltig vertieften Neuansatz insbesondere in Plato ermöglichen musste.

Der grosse Mann zur rechten Zeit, dem Griechenland und die Menschheit dies verdankt, steht vor uns in der klassischen Gestalt des Sokrates.

Zweiter Abschnitt.

Sokrates.

1. Kapitel: **Allgemeine Charakteristik des Mannes, sein Lebensziel der theoretisch-praktischen Vernunftherrschaft.**

Sokrates von Athen ist geboren spätestens im Jahr 469, gestorben 399. Er war der Sohn des Bildhauers Sophroniskus und der Hebamme Phaenarete, also obwohl freier Athener so doch aus verhältnismässig niederem Stand, wie gar manche weltgeschichtliche Grösse, z. B. der in Vielem ihm so ähnliche Luther. Denn wie im Meer das kräftigste Salzwasser aus der Tiefe emporsteigt, wenn das obere warm und schaal geworden, so ist es oft auch im Geistigen, dass aus dem unverlebten und unverbildeten Untergrund der Volksseele das Beste auftaucht. Trotz dieses niederen Stands boten aber die oben geschilderten, urdemokratisch zugänglichen Bildungsmittel jener Zeit und die ganze ihn umgebende Atmosphäre für die hohe Eigenbegabung des Sokrates die reichste vollgenügende Nahrung und ermöglichten deren ganze Entfaltung. Er war damit ein Mann ganz und gar aus dem Volk und fürs Volk, eine Gestalt aus der Zeit und für sie. Daher schickten wir die ausführliche Schilderung des Bodens voran, auf dem er erwuchs, stand und wirkte. Mitten dorthinein gehört er, und es ist eine Trübung des Bilds, wenn man ihn davon löst, um eine neue Periode mit ihm zu beginnen.

Wir trennen uns damit von zwei entgegengesetzten Gesamtanschauungen des Manns, die wir für mehr oder weniger verfehlt halten müssen *).

*) Für Alle, welche mit der Abfassung eines wissenschaftlichen Werks irgend vertraut sind, ist es selbstverständlich, dass mein Sokratesbild, das

Denn nur scheinbar entspricht der unsrigen die frühere, welche besonders im 18. Jahrhundert gäng und gäbe war, als wäre Sokrates nur der biedere Tugendprediger und rein praktische Ermahner zum Guten, in diesem zweifelhaften Sinne also ein Popular- oder Volksphilosoph gewesen. Man brachte ihn dabei in viel zu nahe Verwandtschaft namentlich mit den späteren Cynikern, die man nicht übel schon als die profanen Bettelmönche des klassischen Altertums bezeichnet hat. Allein das ist für einen Sokrates viel zu armselig, was sich ebenso in der früher üblichen, völlig verwässert tugendsamen Auslegung des sokratischen Leibspruchs γνῶθι σαυτόν wieder darstellt, worüber später. Wie will man damit die doch von Jedermann anerkannte weltgeschichtliche Bedeutung des Manns reimen, wie insbesondere die gewaltige philosophische und überhaupt geistige Einwirkung auf einen Plato und Andere erklären?

Den Gegendruck zu dieser süsslich oberflächlichen Fassung bildet Schleiermacher, dessen Ansehen darin bis heute nachwirkt. Sokrates soll jetzt umgekehrt der ächte und gerechte Philosoph, ein spekulativer Denker ersten Rangs, der Mann einer neuen eigenartigen Weltanschauung gewesen sein. Meines Erachtens ist das wieder und noch

---

die beherrschende Grundlage für meine so ausführliche Platodarstellung ausmacht, längst, ich darf sagen seit Jahren fix und fertig war, ehe das Buch von Döring erschien über »Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem, neuer Versuch zur Lösung des Problems der sokratischen Philosophie« München 1895. (Das Gleiche gilt nebenbeibemerkt auch für meine Platodarstellung verglichen mit Pöhlmanns, mir natürlich namentlich um seiner mutigen Selbständigkeit willen sehr sympathischem Buch über die »Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus« München 1893). — Döring betreffend kann es mich sachlich nur befriedigen, dass derselbe Gelehrte, welcher noch vor 7 Jahren in der Wochenschrift für kl. Philologie 1888 Nr. 24 und 25 bei einer langen Kritik meiner Schrift »Zur Lösung der platonischen Frage« Freiburg 1888 deren »Resultate in allen wesentlichen Punkten für verfehlt« hielt, sich inzwischen eines Besseren besonnen und ausser manchem Anderen gerade den Brennpunkt meiner, von der herrschenden Ansicht völlig abweichenden und in jener Schrift hinreichend deutlich skizzierten Neuerung, nämlich die Verlegung des Schwerpunkts für das Plato- und ebendamit auch (S. 86!) für das engst damit verknüpfte Sokratesbild aus dem Ideologisch-logischen ins Politische und Sozialreformatorische — von mir, ohne eine sokratische παλινῳδία oder auch nur leiseste Nennung des Vorgängers für nötig zu halten, angenommen hat (vgl. meine plat. Frage besonders S. 86 und 113—115). Freilich hat er jenen neuen Gesichtspunkt durch einseitige Uebertreibung seinerseits nur sofort wieder verderbt.

mehr als bei den Sophisten eine viel zu akademischfachmännische Auffassung, die sich geschichtlich nicht halten lässt. Man macht ihn da gewaltsam zu Etwas, was er weder war noch sein wollte, und thut ihm damit bei allem Wohlmeinen doch schliesslich eine zweifelhafte Ehre an. Denn immerhin hat er nach Xenophon (und wohl auch nach Plato's Phaedo) früher geflissentlich auch die vorausgegangene Naturphilosophie und Kosmologie studiert, welche ja schriftlich leicht zugänglich war *Mem. I, 6, 14.* Ihr eklektischer Abschluss Anaxagoras war sogar in Athen selbst noch sein Zeitgenosse. Aber ebenso gewiss hat sich Sokrates wahrscheinlich recht bald und mit unzweideutiger Entschiedenheit davon abgewandt und andere Bahnen eingeschlagen*). Daher ist die bekannte aristophanische Vorführung des grübelnden „ἀεροβατεῖν" und der „Wolkenverehrung" als angeblichen Grundzugs des Sokratismus so unwahr als möglich und passt in dieser Form natürlich nicht einmal auf Anaxagoras, ein Missgriff, auf den es aber dem „ungezogenen Liebling der Grazien" und Heinrich Heine des Altertums nicht ankam, wenn nur das Publikum bei seiner Komödie lachte.

Als Hauptgrund, warum sich Sokrates von jenen Studien und Gebieten abwandte, nennt er selbst *Mem. I, 1, 11 ff.* den Widerspruch der verschiedenen Systeme, wobei er in treffender Weise namentlich die schärfsten Gegensätze Heraklit und Eleatismus einander gegenüberstellt. Dies beweise, dass wir Menschen nun einmal solche Sachen nicht wissen können, sondern die Götter sie sich vorbehalten haben, während für uns das menschliche Leben und Handeln der angemessene Gegenstand des Nachsinnens und Arbeitens sei. Dass genau besehen auch in Fragen der Ethik und Politik die Menschen kaum weniger auseinandergehen, macht ihn in seiner Ueberzeugung von deren unbedingter Wissbarkeit nicht irre, woran wir sehen, dass eben von Haus aus seine Anlage und Neigung nicht aufs Theoretische als solches ging. Insofern bezeichnet er sich in *Xen. Symp. I, 5* ganz richtig als ungelehrten Selbstvertreter der Philosophie, αὐτουργός τις τῆς φιλοσοφίας, und ebenso ist ganz im Sinn und Geist

*) Wenn ihn Plato in der *Apol. 19 d* sagen lässt, er unterschätze übrigens ein solches Wissen nicht, wenn Einer weise darin sei, nur dass er selbst keinen Teil daran habe, so ist das wohl verglichen mit Xenophon bereits eine platonisierende Wendung.

des Sokrates, dieses „Menschen mitten unter den Menschen“ die bekannte Erklärung im platonischen *Phaedrus 230 d*: „Ich bin wissbegierig; nun aber vermögen Gegenden und Bäume mich nichts zu lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt“.

Noch stärker tritt seine Abneigung gegen die naturphilosophischen Spekulationen in der Bemerkung *Mem. I, 1, 15 (IV, 7, 2 ff.)* heraus, die wir abgesehen von dem bei Xenophon selten fehlenden und so gewiss nicht ächt sokratischen Zug ins Abergläubische geschichtlich nicht wohl anfechten können. Er fragt da, was denn das Wissen auf dem Gebiet der Astronomie oder in meteorologischen Sachen wert sei, wenn wir doch selbstverständlich nicht im Stande seien, die betreffenden Prozesse zu machen oder zu lenken. Ja selbst von ganz Immanentem, wie von der Mathematik und Verwandtem, das ihm nicht unbekannt war, meint er dennoch, man solle es nur so weit treiben, als es für die Praxis nötig sei. Weiteres würde nur vom Handeln ablenken und ein ganzes Leben in Anspruch nehmen. Völlig anders äussert sich der platonische Sokrates d. h. diesmal nur Plato in *Rep. VII, 522 ff.*, wenn er über den bloss praktischen Betrieb jener Wissenschaften als über eine Banausie spottet. Ebenso bezeichnend sagt einmal Aristoteles *Pol. VIII, 3, 2*: „Ueberall bei der Erwerbung von Kenntnissen auf den Nutzen zu sehen, ziemt sich durchaus nicht für hochherzige und freie Menschen“.

Sehen wir jedoch ganz ab von der sachlichen Richtigkeit oder Unrichtigkeit der sokratischen Stellungnahme in diesen Fragen und nehmen den Mann unbefangen, wie er nun einmal war und ehrlich sich gab, so fragen wir bloss: Ist denn jenes die Sprache eines Mannes, bei dem „die Idee des Wissens“ oder vollends „des Wissens in seiner zusammenhängenden Einheit und Ganzheit“ den Brennpunkt bildet? Dazu nehme man endlich die ganze Art seines Wirkens, wie er es nach allseitigem Zeugnis über ein Menschenalter lang betrieb. Er hat nichts geschrieben, und das in einer Zeit, wo alle wissenschaftlich höheren Geister dies längst thaten. Er hat kein System gebaut, trotzdem er mehrere Jahrzehnte lang auf einem verhältnismässig beschränkten Feld arbeitete. Keine irgend esoterische Schule hat sich um ihn gesammelt; im Gegenteil wirkte er sogar geflissentlich exoterisch, überall anknüpfend, wo die Gelegenheit sich bot auf Markt und Strassen, in den Werkstätten und Les-

chen, den Konversationsorten des Altertums, und besonders in den Gymnasien oder Uebungsplätzen der Jugend. Daher ihn Plato im *Theätet 169 a* einen dialektischen Skiron oder Antäus nennt, der wie ein Wegelagerer mit allen anbindet und sie zum Ringkampf in Worten nötigt. Es ist übrigens zu bemerken, dass er sich mit diesem Strassenleben ausser dem Haus nur ganz ebenso verhielt, wie der sonstige freie Athener überhaupt, welcher sich der geliebten klassischen σχολή oder Musse erfreute und den Tag über eigentlich immer ausser dem Haus in irgend einer Oeffentlichkeit umtrieb. Hierin jedenfalls lag bei Sokrates nicht das Absonderliche, das sich sonst an seinen Namen knüpft. Aber in allewege ist dies nicht das Leben eines Philosophen vom Fach und eines Forschers um des Forschens willen!

Das Richtige ist somit dies, dass Sokrates seinen im weiteren Sinn des Worts zweifellos hochphilosophischen Geist ganz und gar ins Leben und auf das Leben mit seinen dringenden Zeitbedürfnissen warf, ein Lehrer im grossen Stil, der das schon von den Sophisten richtig erkannte Erfordernis jener Tage, aber nur ganz anders und viel tiefer gefasst auf seine Schultern nahm. Und so einen Mann brauchte denn auch die damalige Geschichtsstufe vor allem, Einen, bei welchem es in diesem Sinne hiess: Non scholae, sed vitae! Ein Aristoteles z. B. wäre bei aller geistigen Grösse und Gelehrsamkeit für damals noch nicht am Platz gewesen, geschweige denn einer der nicht gar seltenen Wissensaristokraten von heute, denen mannigfach sogar die Hochschule und die Arbeit an deren Bürgerschaft noch zu gering dünkt; nein! sie wollen um jeden Preis Akademiker sein, Gelehrte für die Welt überhaupt und so Gott will für die Ewigkeit, im völlig abgezogenen Studierstubendienst der „hehren Göttin Wahrheit“. Ob irgend Jemand etwas davon hat oder nicht, was kümmert es sie, die olympischen Götter der Wissenschaft! Das beschämende völlige Gegenteil von dieser Art war der grosse Sokrates. Ueberaus glücklich trifft Goethe hierin mit ein paar Worten den Nagel auf den Kopf, wenn er das unserer Darstellung ebendaher vorangestellte Wort ausspricht: „Man denke sich das Grosse der Alten, vorzüglich der sokratischen Schule, dass sie Quelle und Richtschnur alles Lebens und Thuns vor Augen stellt, nicht zu leerer Spekulation, sondern zu Leben und That auffordert“

(s. *Werke in 10 B. VIII, 394)*. Dies Wort mit seinem Hinweis auf den praktischreformatorischen Drang oder mit dem alten Kunstausdruck auf das „Protreptische" im Wirken des Sokrates und seiner ächten Jüngerschaft, insbesondere auch des Plato ist entschieden noch viel schlagender, als die bekannte Aeusserung des Cicero, welche doch etwas zu schulmeisterlich nach dem Verfasser von „de officiis" und „de finibus" schmeckt, im Uebrigen aber passieren mag, Sokrates habe die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgerufen, in die Städte und Häuser eingeführt und genötigt, über das Leben und die Sitten, die Güter und Uebel zu forschen *Ac. post. I, 4, 15.*

Deshalb blieb er fest in seinem Athen, das er mit Ausnahme eines einzigen Besuchs der Isthmien nur in etwa drei Feldzügen pflichtmässig verliess *Krito 52 b.* Gab es doch genug Arbeit an Ort und Stelle und brauchte er kein Schweifen in die Ferne, sei es schreibend in diejenige der Zeit oder wandernd in die des Raums. Dabei wandte er sich wie ähnliche Gestalten der Geschichte, z. B. ein Fichte und Andere, vornehmlich an die zukunftsvollere und mehr verheissende Jugend, und zwar in begeisterter Liebe und persönlichwarmem Freundschaftsverhältnis, ein Zug, welcher bei allen sokratischen Schulen und Richtungen nachklingt. Bekannt ist, dass dabei auch er an die griechische Unsitte der Knabenliebe anknüpfte, der die Hellenen sogar in der Götterwelt und Heroensage einen beschönigenden Hintergrund zu geben suchten (vgl. z. B. *Xenophon's Symposion)*. Und es soll nicht im Geringsten geleugnet werden, dass er für u n s e r Gefühl hierin erheblich zu weit ging, wie in manchem Andern, und mindestens mit dem Feuer spielte; man denke nur an die mehr als drastische Schilderung des Alkibiades im platonischen Symposion, welche durch den Ton des xenophontischen Gastmahls und viele andere Stellen bestätigt wird. Aber obwohl noch zu sehr Sohn seiner Zeit, suchte er doch auch aus dieser unaustilgbar eingebürgerten Sache soweit möglich das Beste herauszuschlagen. Nicht als ob er sie ausdrücklich genug verworfen hätte; aber die Ader seines Spotts und seiner Ironie liess er bei jeder derartigen Gelegenheit reichlich fliessen und zwar nicht bloss in dem substanzlosen Galgenhumor eines Aristophanes, bei dem man nie weiss, ob ihn das Verspottete mehr freut oder ärgert. Vielmehr in der Weise, welche *Xenophon Mem. I, 3, 8* so vortrefflich als seine

Art schildert: Er scherzte in tiefem Ernst, ἔπαιζεν ἅμα σπουδάζων, ähnlich wie auch der Eingang von dessen Symposion die σπουδή und παιδιά in ihrer Vereinigung bei dem seltenen Mann hervorhebt. Ganz in diesem Sinn, den später das bekannte Horazische „ridentem dicere verum“ ausdrückt, verspottet er seine in jenem Punkt nicht saubere Umgebung z. B. durch den Hinweis auf ihre Verwandtschaft mit den Ferkeln *Mem. I, 2, 29* oder beschämt ihr täppisches Greifen und Betasten mit den Händen durch den Vergleich mit der Art des Untiers Scylla *a. a. O. II, 6, 31.* Oder weiss er in scheinbarem Eingehen auf das Falsche rasch abzubiegen und zu zeigen, wie die Sache eigentlich sein sollte, *Xen. Symp. 8, 12*, und wie sie bei dem unendlich höheren Wert der Seele, als des Körpers aus dem trüb Leidenschaftlichen ins Seelischsittliche eines wahren Freundschaftsverhältnisses zu veredeln sei. Aus einer solchen Anschauung heraus, welcher ganz zweifellos sein Verhalten entsprach, nahm er denn auch keinen Lohn für seinen belehrenden Umgang, was wir schon bei den anders verfahrenden Sophisten berührten. Denn er wollte seine Arbeit als freie Kunst in freier Neigung thun *Mem. I, 6, 13.* Damit verband sich der weitere Zweck, was ebendaselbst *I, 2, 60* und von *Plato's Apologie 33 b* betont wird, nämlich der Zweck, eine möglichst ausgedehnte Wirksamkeit für Arm und Reich zu entfalten, also in demokratisch humaner Weise kein Schulgeld zu nehmen. Vor Allem so ist es zu verstehen, wenn er im Unterschied von den Sophisten ausdrücklich den Lehrernamen ablehnte.

Mit alle dem steht Sokrates da als der ächteste Sohn der griechischen Aufklärungszeit, aus ihr geboren und auf sie wirkend. Rein und voll tritt uns in seiner Gestalt zuerst entgegen deren Grundrecht, die stolzgeistige Freiheit und Unabhängigkeit von allem Nicht-Ich. Hiefür ist schon sein allbekanntes „δαιμόνιον“ musterhaft bezeichnend. Zwar wird es auch von ihm noch als eine irgendwie näher zu erklärende „göttliche“ Stimme bezeichnet. Doch geschieht dies öfters unverkennbar scherzhaft, und jedenfalls müssen wir von der fast gesuchten theologischapologetischen Verwertung desselben bei Xenophon, einer etwas römischabergläubisch gedrückten Natur, in der Anwendung auf den sowenig gedrückten geistesfrohen Sokrates erheblich abziehen. Denn in der That und Wahrheit war es, möglicher Weise mit magnetischvisionären Sachen leicht vermischt,

natürlich eben der „feine individuelle Takt des anhaltenden Beobachters seiner selbst und Anderer für das Angemessene und Nichtangemessene“ *), oder es war, wie Hegel sich ausdrückt, der sichere Massstab der eigenen Subjektivität, so dass also Sokrates der Erste war, welcher das Orakel in der eigenen Brust fühlte und nicht bloss draussen zu suchen hatte.

Jene geistesstolze Freiheit und Unabhängigkeit bildete wohl den hervorstechendsten Zug des Sokrates im Leben und Sterben, den Hauptpunkt in seiner allen Zeitgenossen auffallenden Einzigkeit, wie Plato *Apol. 34 e* von ihm sagt, er sei gewesen διαφέρων τινὶ τῶν πολλῶν ἀνθρώπων. Oder im *platonischen Symposion 221 c d* rühmt Alkibiades von ihm, der doch stets mitten im Leben sich bewegte, dass er keinem Menschen weder aus alter Zeit, noch von den Jetztlebenden gleiche; das verdiene volle Bewunderung. Denn etwas, „was der entschiedenen Eigentümlichkeit (ἀτοπία!) auch nur nahekäme, welche der Mensch da, er selbst und seine Reden zeigt, dürfte wohl Niemand bei allem Nachforschen auffinden“.

Frei war Sokrates gegen alle Menschen, heldenhaft erhaben über Furcht und Drohung; so erwies er sich schon früher, wie z. B. beim Arginusenprozess in der misslichsten und gefährlichsten Lage, und ebenso blieb er bekannter Massen als Verurteilter bis in den Tod. Gleich frei aber war er auch von den Dingen und sich selbst. Das zeigte seine grossartige persönliche Bedürfnislosigkeit und Einfachheit im Leben, jene ἐγκράτεια, welche darum mit Recht einen der Lieblingsgegenstände der Memorabilien bildet und einer der unzweifelhaftesten sokratischen Züge war. Dieselbe war ihm jedoch nicht wie den späteren Cynikern Selbstzweck, sondern Grundlage (κρηπίς) und unerlässliche Bedingung eben der ungehemmten geistigen Freiheit und freien lohnlosen Wirksamkeit. Sehr gut tritt z. B. *Mem. II, 1* dieser Gesichtspunkt heraus in dem Gespräch mit dem Lustmann Aristipp, welchem Enthaltsamkeit als die Bedingung tüchtiger Leistungen im Staat und in der Gesellschaft nachgewiesen wird. Daher heisst es *Mem. I, 6, 10*: „Nichts zu bedürfen eignet nur den

*) Deshalb sagt er im *Phaedrus 242 c* mit Beziehung auf sein δαιμόνιον sehr treffend: »Ich bin nun zwar ein Seher, μάντις, doch eben keiner vom Fach, sondern nur soviel ich zu meinem eigenen Bedarf brauche, ἀλλ᾽ ὅσον μὲν ἐμαυτῷ μόνον ἱκανός«.

Göttern; sowenig als möglich ist Annäherung daran von menschenmöglicher Art". Oder bezeugt wieder der reiche Alkibiades im *plat. Symposion 219 c*, dass Sokrates durch Geld schwerer verwundbar sei, als Ajas durch das Schwert.

Es wäre jedoch sehr verkehrt, wenn wir ihn deswegen als einen blutlosen Asketen und weltlichen Heiligen vorstellen wollten, wie eine geschmacklos ungeschichtliche Verherrlichung auch schon meinte thun zu müssen. Seiner wirklich geschichtlichen Grösse schadet es nichts, wenn wir ruhig bei den Thatsachen bleiben. So war er z. B. gleich ein kräftig trinkender Mann, wie uns seine treuesten Jünger in ihren Gastmählern unverblümt berichten. Da lesen wir am Schluss des platonischen, wie er zuletzt allein noch auf der Höhe war, während die beiden Einzigen, die insoweit noch wachten und gesprächsfähig waren, jedenfalls bedenklich nickten (οὐ σφόδρα ἑπομένους νυστάζειν *Symp. 223 d*). Er aber stand endlich auf, nahm ein Bad und ging dann sofort auf den Markt seinem gewöhnlichen Tageslauf wieder nach — ein beneidenswerter Kopf, „den Niemand je betrunken sah", wie der starkangeheiterte Alkibiades nicht ohne Neid von ihm vorher gerühmt hatte.

Was fürs Andere geschlechtliche Dinge anlangt, so war er, wie wir schon berührten, gegenüber von Knaben und Weibern ohne Zweifel tadellos. Aber das lässt sich allerdings nicht behaupten, dass seine geschichtlich unanfechtbaren Aussprüche über derlei Sachen besonders fein zumal in neuzeitlichen Ohren seien, vielmehr klingen sie bereits scharf an den späteren Cynismus an*).

---

*) Am richtigsten sagen wir wohl, dass sie den naturalistischen Standpunkt des griechischklassischen Altertums überhaupt in diesen Punkten mit einer Naivität aussprechen, die uns in der That etwas wundersam und fremdartig anmutet. Denn sicherlich hat sein beständiger Verteidiger Xenophon, der seinerseits wie Plato hierin einen unverkennbaren Fortschritt über Sokrates hinaus bezeichnet, in seinen einschlägigen Berichten nichts Ungünstiges oder Vergröberndes von sich aus dazu gethan. Nach seinen wiederholten Angaben betrachtet nun Sokrates das ganze Geschlechtsleben lediglich als körperliche Verrichtung, wie Essen und Trinken, somit als Etwas, dessen Dranges man sich, wenn es nicht anders geht, so einfach und gefahrlos als möglich entledigt (zweimal wörtlich ἀπολύειν z. B. *Mem. II, 1, 5*). Vorkommenden Falls wird solchen, die nun einmal in dieser Hinsicht schwach sind, der wohlmeinende Rat gegeben, sich wenigstens vor der Giftspinne der Schönheit zu hüten und dafür an möglichst unschöne Personen zu halten, die nicht auch noch weiter reizen und wenig Umstände machen, weil sie froh sind, wenn sich

Ueberhaupt lässt sich bei dem Mann aus dem Volk ganz wie bei Luther ein kräftiger Naturalismus bemerken, der vielfach gegen

---

Jemand mit ihnen abgibt *Mem. I, 3, 8, ff.* bes. *14* — ein Rat, mit welchem das Bekenntnis seines treuen Anhängers, des Cynikers Antisthenes völlig zusammentrifft, *Xen. Symp. 4, 38.* Noch einfacher soll der Κύων Diogenes es gehalten haben.

In dem für unser heutiges Gefühl wirklich kaum mehr begreiflichen Gespräch des Sokrates mit seinem gegen die Mutter (Xanthippe!) undankbaren Sohn Lamprokles wird die Erzeugung der Kinder von allem Pathologischen oder gar Seelischpersönlichen des Geschlechtsverkehrs völlig losgelöst; dafür seien ja im Notfall die Strassen und Lusthütten da (welch letztere der griechische und so auch der athenische Staat und die Sitte namentlich als Schutzmittel gegen die Familienstörung des unerlaubten Verkehrs mit verheirateten Frauen eher begünstigte als hemmte). Statt dessen wird die ehliche Kindererzeugung so ziemlich ganz unter den Gesichtspunkt einer staatsbürgerlichen Leistung oder der eigenen Versorgung für die Tage des Alters gestellt *Mem. II, 2, 4.* Mit all dem spricht übrigens Sokrates in der That offenbar nur die damals und später allgemein herrschende Anschauung des griechischen Altertums aus. Heisst es doch in der Rede gegen Neära § 122 ganz bezeichnend: Τὰς μὲν γὰρ ἑταίρας ἡδονῆς ἕνεκ' ἔχομεν, τὰς δὲ παλλακὰς τῆς καθ' ἡμέραν θεραπείας τοῦ σώματος, τὰς δὲ γυναῖκας τοῦ παιδοποιεῖν γνησίως καὶ τῶν ἔνδον φύλακα πιστὴν ἔχειν. Die Kinder werden auch sonst eben als ἐπίκουροι ἀναγκαῖοι, βοηθοί, σύμμαχοι, προαγωνισταί geschätzt und Menander erklärt daher rundweg, dass die Ehe, wenn man ehrlich sein wolle, ein Uebel sei, aber ein notwendiges (κακὸν μέν ἐστιν, ἀλλ' ἀναγκαῖον κακόν). — Sehr weit geht es, wenn Sokrates sogar die geschlechtliche Verbindung in den nächsten Verwandschaftsgraden, wie zwischen Eltern und Kindern, so ziemlich nur vom Standpunkt der physiologischen Unzweckmässigkeit aus verwirft *Mem. IV, 4, 23.* Wir würden das kaum glauben, wenn nicht die Gedanken auch eines Plato wenigstens in der Rep. über die Vernünftigmachung der Kindererzeugung noch von einem ähnlichen Geist beherrscht wären, so dass wir daran gewissermassen die Bürgschaft für das ächt Sokratische obiger xenophontischer Angaben besitzen. Erst derselbe Plato fügt zu dieser, ursprünglich von ihm selbst geteilten »Physik der Liebe«, wenn wir so sagen dürfen, die erste tiefsinnige Metaphysik derselben besonders im Symposion. Der andere treue Sokratiker Xenophon aber weiss, wie wir später gelegentlich sehen werden, wohl unter dem Einfluss des von ihm idealisierten spartanischen Wesens und infolge seiner hervorragend biedermännischen Natur zwar minder tiefsinnig, aber praktisch brauchbar und sittlich sehr löblich das wesentlich Richtige zu treffen.

Die Anschauungen des Sokrates selbst aber in diesen Dingen etwas genauer zusammenzustellen, als gewöhnlich üblich ist, nahm ich keinen Anstand. Denn eine derartige inallweg so prächtige Gestalt braucht keinerlei Verschweigen und keine künstliche Verschönerung. Und jedenfalls ist es kultur- oder sittengeschichtlich doch wohl von Interesse, hineinzublicken in eine Denk- und Gefühlsweise, welche dem heutigen öffentlichen, keineswegs notwendig

eine formalistische Ueberbildung seiner Zeit und Umgebung mit gesunder Derbheit sich auflehnt und in der häufigen Betonung der φύσις bereits an Rousseau'sche Klänge erinnert. Schon die Lieblingsbeteuerung des lebhaften Mannes „beim Hund“ als kräftiger und doch zugleich religiös harmloser Ausruf, etwa wie unser „Donnerwetter“, mag hieher gerechnet werden. Weiterhin erinnere ich überhaupt an seine Vorliebe für Vergleiche aus der Tierwelt, was der Spötter Aristophanes sich natürlich nicht entgehen lässt, sondern in den *Wolken 1427 ff.* nicht ohne sein bekanntes Geschick durchhechelt. Da Sokrates unter seinen jungen Freunden oder Schülern vielfach auch Leute sehen musste, die man als die jeunesse dorée oder die Gigerl des Altertums bezeichnen könnte, so verhöhnt er sie z. B. *Xenoph. Symp. 2* über ihren weibischen Gebrauch wohlriechender Salben, das beständige Kennzeichen dieser anrüchigen Sippe aller Zeiten *). Ebendaraus erklärt sich, wie er im Gegendruck gegen den in der gebildeten Welt so häufigen ästhetischen Schwindel das Schöne allerdings oft stark prosaisch ins nüchtern Zweckmässige umdeutet, vgl. *Mem. III, 8.* Ein durch goldene Selbstironie, diesen Grundzug des wahrhaft Weisen ausgezeichnetes Beispiel hiefür ist die kostbare Art, wie er im xen. Symposion (vgl. auch *Theätet 143 e ff.*) seine eigene, bekanntlich nicht eben klassisch schöngeratene Leibesgestalt in teleologischer Beleuchtung zu ihrem Recht kommen lässt.

In all den genannten Dingen war ihm eben offenbar immer massgebende Hauptsache die innere geistige Freiheit und Erhabenheit, mehr als die Feinheit und Reinheit, worin sich die eigentümlich aristokratische Natur seines begeisterten Jüngers Plato so charakteristisch neben aller Verwandtschaft von Sokrates unterscheidet. Diesem dagegen galt es nur, allezeit den Kopf oben zu behalten und klar zu bleiben oder vorkommenden Falls auch solche Lagen und Bedürfnisse sicher zu beherrschen, Herr über sie zu sein statt Sklave, um nicht durch die Circe-Künste der Lust zum Tier zu

auch privaten sittlichen Bewusstsein so völlig fremdartig ist. Sokrates hat sie als ächter Sohn seiner Zeit und seines Volks harmlos geteilt, um dennoch zugleich geistesfrei und tadellos für seine Person darüber zu stehen.

*) Ganz ähnlich später Plato, wenn er z. B. im *Gorgias 465 b* den putzkünstlerischen Schwindel verspottet, »der schädlich, trügerisch, unedel und des Freien unwürdig ist, indem er durch Haltung, Schminke, geschniegeltes Wesen und Kleidung täuscht«.

werden. So wird z. B. *Mem. IV, 5, 1 ff.* eine Unterredung über die Mässigkeit, ἐγκράτεια, höchst bezeichnend mit der Frage eingeleitet: „Findest du, dass die Freiheit für den Einzelnen, wie für ganze Staaten ein schönes und herrliches Gut ist?" Ebenso sagt Sokrates bei *Xenoph. Oec. I, 23:* „Gegen die Lüste müssen wir nicht minder um unsere Freiheit kämpfen, als gegen die, welche mit den Waffen uns zu Sklaven machen wollen".

Jenes Grundrecht der geistesfreien Aufklärung vertritt er aber nur deshalb in so hervorragendem Mass, weil er voller und tiefer als irgend einer seiner Zeitgenossen auch von deren Grundpflicht durchdrungen ist. Dieselbe lautet mit dem Leitwort aller richtigen Aufklärung einfach: Γνῶθι σαυτόν! Gar mannigfach finden wir diesen Leibspruch des Weisen entweder förmlich und ausdrücklich ausgesprochen, wie z. B. *Mem. IV, 2, 14*, und längere Ausführungen daran geknüpft, oder klingt er wenigstens deutlich durch. Ja in der platonischen Apologie dürfte er sogar etwas zu stark und einseitig im Vordergrund stehen, worüber später. Bekanntlich war das Wort eine der delphischen Tempelaufschriften, und es ist darum beachtenswert, dass sich Sokrates in dieser Weise an die reinste griechische Lichtreligion des Apollo mit sichtlicher Vorliebe anlehnt. Auch die imperativ praktische Form passt vortrefflich für den Ausdruck einer Grundpflicht, während Protagoras mit seinem scheinbar so ganz verwandten Metron-Satz mehr bloss einen theoretischen Sachverhalt ausspricht. Zugleich wird jene Pflicht als Göttermahnung geradezu, wie besonders die platonische Apologie es wendet, zu einer heiligen sittlichreligiösen Pflicht für das Wirken an sich selber und an Andern geadelt.

Was ist nun aber der genaue Sinn des sokratischen Losungsworts? Gewiss nicht bloss das populär Asketische einer Mahnung zur sittlichreligiösen, womöglich allabendlichen Selbstprüfung, wie weit man eigentlich sei, vorgenommen etwa an dem philisterhaften Leitfaden des pythagoräischen Verses: τί παρέβην; τί δ' ἔρεξα; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη; Wenn dies viel zu wenig ist, so heisst es umgekehrt zu hoch gegriffen und verrät wieder die alte fachmässigabstrakte Lebensfremde in der Auffassung des Sokrates, wenn man darin die Mahnung zum spekulativforschenden Eintritt in die Geisteswelt anstatt des bisherigen Philosophierens vornehmlich auf dem Naturge-

biet sehen will. Gegen beide Einseitigkeiten, von denen die zweite jedenfalls besser ist, als die im vorigen Rührungs- und Tugendjahrhundert gäng und gäbe süsslich ethisierende erste, bemerkt *Goethe VIII, 393* wieder treffend: „Verschiedene Sprüche der Alten, die man sich öfters zu wiederholen pflegt, hatten eine ganz andere Bedeutung, als man ihnen in späterer Zeit geben möchte. . . . Nehmen wir das bedeutende Wort vor: Erkenne dich selbst, so müssen wir es nicht im asketischen Sinn auslegen. Es ist keineswegs die Heautongnosie unserer modernen Hypochondristen, Humoristen und Heautontimorumenen damit gemeint, sondern es heisst ganz einfach: Gieb einigermassen Acht auf dich selbst, nimm Notiz von dir selbst, damit du gewahr werdest, wie du zu deinesgleichen in der Welt zu stehen kommst. Hiezu bedarf es keiner philosophischen Quälereien; jeder tüchtige Mensch weiss und erfährt, was es heissen soll. Es ist ein guter Rat, der Jedem praktisch zum grössten Vorteil gereicht". So wahr dies in der Hauptsache ist, werden wir doch die Deutung des Leibspruchs von Sokrates um einen Grad höher nehmen dürfen, um die ganz richtige, von ihm selbst gemeinte Vermählung des Praktischen und Theoretischen in demselben zu treffen. Betrachten wir ihn also einfach aus der ganzen Zeit und Lage heraus als den kategorischen Imperativ der Aufklärung.

Als solcher verlangt er einmal, dass die chaotischen Massen des bisherigen, mehr oder weniger wildgewachsenen Bewusstseins theoretisch zu einem κόσμος werden, dass im Kopf und Bewusstsein das Wort sich erfülle: Es werde Licht! Und zwar ist dies nicht sowohl die Mahnung zu neuer, erst hereinzuholender Erkenntnis, sondern vor allem ist nötig die Sichtung und Klärung dessen, was man dank einer reichen idealen und realen Vorgeschichte bereits besass; daher: erkenne dich selbst! Insbesondere war damit das der Pflege zunächst bedürftige, allein aussichtsvoll erscheinende Gebiet des wirklichen Lebens, seiner Fragen und Interessen gemeint. Dies bildet fürs Zweite den fliessenden Uebergang ins Praktische als Forderung, klar darüber zu werden, was man eigentlich versteht und kann und was nicht. Denn nur wenn der Stand der eigenen Begabung und Ausrüstung richtig erfasst wird, kann dieselbe auch in ein erspriessliches Verhältnis zum gesellschaftlichstaatlichen Lebensberuf und der Arbeit in demselben gesetzt werden. Sonst erhalten wir jenes un-

glückselige Nichtpassen des Mannes zu seinem Amt und Posten, jenen dilettantisch unkundigen Geschäftsbetrieb der athenischen πολυπραγμοσύνη oder Befassung Aller mit Allem. „Wer sich selbst kennt, weiss, was für ihn gut ist, und kennt die Grenze, wie weit seine Kräfte reichen und wie weit nicht. Nur das treibend, was er versteht, findet er sein nötiges Auskommen und lebt glücklich. Was er nicht versteht, lässt er beiseite und bleibt dadurch nicht bloss vor Fehlgriffen, sondern auch vor Unglück bewahrt. Und da er ebendeswegen auch Andere zu prüfen versteht, so weiss er auch durch Beihilfe Anderer seinen Vorteil zu fördern und sich gegen Nachteil zu sichern". *Mem. IV, 2, 24 ff.*

So hat der Leibspruch des Sokrates einen theoretisch-praktischen Doppelsinn in Einem, was für den Mann in seiner geschichtlichen Stellung und unter jenen tieferschütterten Zeitverhältnissen im höchsten Grad bezeichnend ist. Durch Wahrheit, oder vielleicht noch richtiger in der Wahrheit zur Freiheit, durch Klarheit zur Tüchtigkeit und Brauchbarkeit im Leben! Deshalb steht er vor uns als der lehrhafte Heros der griechischen Aufklärungszeit, als ihr Pädagog und Psychagog, um an das verwandte Wort über Perikles anzuklingen. Oder können wir ihn auch ihren Arzt und Zuchtmeister nennen. Ist ihre Eine, u. A. von den Sophisten vertretene Seite voll unruhiger Gärung, voller Fragen, die der Lösung harren, das Treiben der plänkelnden Freischaren der Aufklärung, so folgt nun die geschulte Kerntruppe; die Fragen beginnen Antwort zu finden, die drängenden Bedürfnisse Befriedigung zu erhalten. Der Gedanke will wieder heilen, um an die bekannte Sage von jenem Speer zu erinnern, was die Reflexion verbrochen und zerbrochen, letzteres namentlich auch dadurch, dass sie eine in früheren einfach gleichmässigeren Zeiten nicht so vorhandene Kluft innerhalb desselben Volks, die Kluft zwischen den Gebildeten und Aufgeklärten und den Zurückgebliebenen aufgerissen hatte. Oder um nochmals Hegels geistreiches Wort von der französischen Revolution zu benützen, dass sie Alles „auf den Kopf gestellt habe". Dies war bisher in Griechenlands Gärungszeit vorwiegend im bedenklichen Sinn des Verneinens, Kritisierens und Umstürzens geschehen. Jetzt kommt die Kehrseite als richtige Deutung dessen, was die Idee im Hintergrund von Anfang an bei der ganzen Bewegung gemeint und gewollt hatte: Es gilt,

Alles wirklich auf den Kopf, d. h. auf den denkenden Begriff zu stellen und zu gründen. Dann erst ist Ernst gemacht mit der Ahnung an der Spitze der Zeit: Aller Dinge Mass ist der Mensch, nämlich der denkende Mensch, der über der individuellen Einzelheit stehende allgemeine Mensch in Jedem und nicht etwa bloss der natürliche, losgelöst für sich stehende und ebendamit unvernünftige. Kant würde kurz sagen: Der homo noumenon und nicht der homo phaenomenon soll Massstab und Losung sein. Es ist somit gleichfalls die Subjektivität, in welcher Sokrates so gut wie die Sophistik fusst; aber jetzt ist es eine Subjektivität, die im Anundfürsichsein versöhnt wieder zur Objektivität geworden ist und sich mit der Sachvernunft Eins weiss.

Fassen wir unsere allgemeine Charakteristik zusammen, so ergiebt sich als die treibende Grundidee und das Lebensziel des Sokrates kurzgesagt die Nookratie*) (nicht Noologie, wie die Schleiermacher'sche Richtung es theoretisch verdünnt), also Herrschaft der Vernunft im ganzen Leben des Einzelnen und der Gesellschaft, vor Allem des Staats. Mit dieser Formel dürfte die für Sokrates durchaus erforderliche unmittelbare Ineinanderwebung von Theorie und Praxis, von Leben und Lehre am schärfsten ausgedrückt sein, statt beide Seiten zu äusserlich etwa als Antecedens und Consequens, als Mittel und Zweck zu einander ins Verhältnis zu setzen. Und wenn wir auch allerdings das Praktische stark betonen, so tritt dies gewiss dem Geist des grossen Mannes nicht als eine zu nieder populäre Auffassung zu nahe. Galt es doch einen hohen Zeitberuf und der Nachwirkung halber eine weltgeschichtliche Arbeit zu vollbringen, des grössten Mannes vollauf würdig. Darum hat er auch sein Leben lang mit wahrhaft apostolischem Eifer sich ihr gewidmet und dies mit allem Recht als „göttlichen Beruf" aufgefasst, welches Gefühl sich seiner eigenartig organisierten Natur nach väterlicher Weise sogar zu gottgesandten Träumen und Weissagungen verdichtete. So

*) Kant, mit dem ja Sokrates von jeher philosophisch viel verglichen worden ist, hat schliesslich in seiner Weise ganz dasselbe Ziel: Herrschaft der Vernunft in den individuellen Vernunftpunkten, oder Universalismus der Vernunftherrschaft im Theoretischen, Praktischen und Aesthetischen, Erhebung des Individuums in die reine selbstlose Sphäre eines »Bewusstseins, Wollens und Anschauens überhaupt«. Damit überwindet Kant als grösster Aufklärer seine zeitgenössische Aufklärung, wie Sokrates die Sophistik.

konnte er, ähnlich wieder wie Luther in Worms, vor seinen Richtern stehen und fallen als Einer, „der dem Gotte mehr gehorchen muss, als den Athenern“ *plat. Apol. 29 d.*

Zweites Kapitel.

Die negativ-positive Hinführung zur Denkklarheit.

Um im Wirken für den Sieg der Vernunft fürs Erste eine begrifflich klare Bestimmtheit des Denkens und Wissens überhaupt auf die Bahn zu bringen, galt es vor allem, die negative Vorbedingung zu erfüllen, gleichwie zweitausend Jahre später ein Bako sein Novum organon, die neue Methode des Forschens und Untersuchens mit der „pars destruens“ oder mit der bilderstürmenden Zerstörung der geistigen Idole vor der positiven Angabe des richtigen Wegs eröffnete. Sokrates musste, um für Weiteres Gehör zu finden, seiner Zeit und Umgebung mit Einem Wort zunächst ihr „Nichtwissen“ aufdecken und eindringlich zu Gemüt führen, ihr überzeugend darthun, wie mangelhaft der bisherige Bewusstseins- und Geistesstand mit seinem teils trägen Schlendrian, teils unbefriedigend chaotischen Gären sei. Dies ist der berühmte sokratische Elenchus durch ἐξετάζειν oder ausfragende Menschenprüfung im Sinne des γνῶθι σαυτόν — καὶ ἄλλους.

Im Grund genommen brauchte die ganze Zeitgenossenschaft eine derartige Bearbeitung; doch zeigte sich immerhin ein Unterschied. Die Einen waren mehr nur harmlos Nichtwissende, „Biedermänner, die zu wissen glauben, wo sie doch nur meinen (εὐήθης οἰόμενος εἰδέναι, ἃ δοξάζει)“, wie es im *plat. Soph. 268 a* treffend heisst, Leute also, die sich eben noch gewohnheitsmässig in den Bahnen des überkommenen und umlaufenden Vorstellens bewegten, von mehr oder weniger richtigem Instinkt leiten liessen und vorkommenden Falls wohl auch höherer Begeisterung fähig waren, nur ohne die nötige Klarheit und darum sogar bei sachlich Richtigem ohne die Fähigkeit, sich und Anderen darüber wissend Rechenschaft zu geben. Von dieser Art waren bisher namentlich die Praktiker höheren und niederen Grads gewesen, die Handwerker, Künstler, Dichter, Staatsmänner. Weit bedenklicher dagegen stand die Sache bei Den-

jenigen, welche schon Alles zu wissen meinten — in Wahrheit die schlimmste Form von Nichtwissen, haarscharf „an Verrücktheit streifend" *Mem. III, 9, 6*. Sie bilden natürlich die Hauptmasse, weil ja ein solches Wesen genau der Grundzug der reflektierend beginnenden Aufklärung ist. Jugendlich schnell fertig mit dem Wort, wie wir es oben schilderten, in stössigen Angriffen des neuerwachten Scharfsinns und einer schlauen Verständigkeit befriedigen sie sich mit den nächsten besten Ergebnissen, die eben keine Ergebnisse, sondern saure, unreife Früchte sind, vorzeitig vom Baum gerissen. Im übermütigen Selbstgenügen meinen sie, mit dem Verneinen sei Alles gethan, oder wenn sie ein bischen Klarheit in Einem Punkt erlangt, so wähnen sie ohne Weiteres in Allem auf dem Laufenden zu sein und dem entsprechend dann auch praktisch zu Allem zu taugen und mit Allem fertig werden zu können. Dies sind die Sophisten und besonders die Masse ihrer Gesinnungsgenossen unter dem Zeichen der Halbbildung; denn Beide treten, wie an sich, so auch in der Bekämpfung des Sokrates gar nicht so scharf auseinander, als man namentlich früher meinte, wo man seltsamer Weise in den Sophisten die Hauptgegner und gefährlichen Feinde unseres Weisen erblicken zu müssen glaubte.

Wenn irgendwo, so war nun gegen diese ganze, im Vordergrund stehende und am lautesten sich geltend machende Gesellschaft der sokratische Elenchus ein hochnötiges und darum reichlich geübtes Zuchtmittel, wie es *Mem. I, 3, 4* bezeichnend heisst: κολαστηρίου ἕνεκα πρὸς τοὺς πάντ' εἰδέναι οἰομένους ἐρωτῶν ἤλεγχεν*). Durch geschickte Kreuz- und Querfragen über ihren Wissensbesitz, bezw. über ihr Thun und Treiben, durch Beibringen schlagender Einwürfe und verblüffender Gegeninstanzen galt es, die ungediegene Halbheit der vermeintlich Ganzen und Fertigen aufzudecken, ihren scheinbaren Reichtum als Armut und ihr flackerndes Aufklärungslicht als blosse Dämmerung zu erweisen. Wie z. B. Sokrates mit seinem alten Bekannten, dem eitlen Sophisten Hippias wieder einmal zusammentrifft, meint der sogleich: „Du möchtest immer Andere ausfragen

*) Vgl. auch die vortreffliche Schilderung dieses ἔλεγχος als der μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεων gegenüber aller δοξοσοφία, oder des νουθετητικὸν εἶδος τῆς παιδείας bei Plato *Soph. 230 f.*, wo Sokrates zwar nicht ausdrücklich genannt, aber ganz ersichtlich gemeint und gezeichnet ist.

und in die Enge treiben, selbst aber Niemand Rede stehen und über nichts deine Meinung preisgeben" *Mem. IV, 4, 9.* Fast mit den gleichen Worten beklagt sich Thrachymachus in der *Rep. 337 a, 338 a f.* über die „bekannte Ironie des Sokrates, der bei Andern herumgeht, um von ihnen zu lernen oder sein ironisches Spiel mit ihnen zu treiben, selbst aber mit keiner eigenen Erklärung herausrückt". Ebenso heisst es über diese Art von Elenchus *Meno 80 a f*: „Schon ehe ich mit dir zusammentraf, hörte ich von dir, dass du nichts Anderes thuest, als selbst in Verlegenheit sein (ἀπορεῖν) und Andere in Verlegenheit bringen". Letzteres geschieht besonders durch geschicktes Umgehen mit dem Gesichtspunkt der Relativität, da die Alles kurz Abmachenden ihre Sachen immer sogleich absolut nehmen. Ein gutes Beispiel dafür bietet u. A. das Gespräch mit Euthydemus *Mem. IV, 2,* das voll ist von solchen Vexierfragen ohne die Absicht, zu einer Entscheidung zu gelangen.

Wie steht es nun aber dabei mit Sokrates selbst hinsichtlich seines eigenen Nichtwissens und seiner berühmten εἰρωνεία? War er wirklich zeitlebens der klassische „know-nothing" oder richtige Nicht- und Nichtswisser, wie überwiegend von ihm die Sage umläuft?

Nach den Darstellungen besonders Plato's, die aber ebendamit minder sicher sind und den Verdacht stärkerer Umbildung ins nicht mehr ächt Sokratische nahelegen*), können wir ja gerne zugeben,

*) Ich meine hier hauptsächlich die Apologie und späterhin den Theätet. Indessen habe ich zum Voraus allen Grund, die erstere Schrift mehr für eine Verteidigung von Sokrates dem Zweiten d. h. vom Staatsreformator Plato selbst, wenn auch immerhin in Zusammenflechtung mit geschichtlich sokratischen Zügen zu halten. Aber auch hievon abgesehen ist klar, wie wenig wir ihre Darstellung irgend beim Wort nehmen können und dürfen. Schon die Anknüpfung der ganzen sokratischen Menschenprüfung an den von Chairephon veranlassten delphischen Orakelspruch, dass Sokrates der Weiseste der Menschen sei, ist doch wohl missglückt und widerlegt sich selbst. Damit eine solche Frage und Antwort überhaupt möglich war, muss ja natürlich Sokrates schon vorher als öffentlicher Lehrer und Volksbildner bekannt, ja berühmt gewesen sein. Und fürs Andre ist es doch eigentlich wenig natürlich, die ganze dreissigjährige Lebensarbeit desselben, ein weltgeschichtliches Bemühen, genau auf jenes Orakel zu gründen, nämlich als religiöse Pflicht, nachzusehen, ob der Gott nicht einer falschen Aussage überführt werden könne — der reine Widerspruch in sich selbst! Also die Geschichtlichkeit jenes Orakelspruchs in allen Ehren; aber so kann es sich nun einmal unmöglich verhalten haben, sondern höchstens war derselbe im Verlauf eine verstärkende Bestätigung des sokratischen Arbeitens, das andere Triebfedern von

dass den anfänglichen Grund jenes Ausfragens der eigene Wissensdurst des Sokrates oder der Drang nach Aufklärung für seine eigene Person gebildet habe. Beim ersten Aufgehen des ernstlichen Bedürfnisses nach Denkklarheit mochte er fragend und umhörend bei Anderen Hilfe suchen. Das Ergebnis freilich war ein betrübtes, eine faktische Ironie oder ein Hohn der Umstände. Zeigte sich doch alsbald, dass er Hilfe sucht bei thatsächlich noch viel Hilfloseren oder dass er zur Stillung seines Durstes Wasser schöpfen will aus löcherichten Brunnen! Dass nun aber ein so geistvoller, fortwährend mit den Menschen verkehrender Mann zeitlebens dabei stehen geblieben sei und in diesem vergeblichen Bemühen der Wahrheitserfragung und Gewinnung aus Anderen und nur aus ihnen heraus ungewitzigt weiter gemacht hätte, das ist einfach unmöglich, weil unsinnig. Vielmehr verwandelte sich bei ihm sicherlich das Suchenwollen für sich selber allmählich in die ausdrückliche Absicht des Ueberführens oder der κάθαρσις der Anderen, verbunden mit dem entschiedenen Vorauswissen ihres Nichtwissens und dem Besitz eigener besserer Einsicht im Hintergrund. Nur so war ja auch bei vielen derartigen Gesprächen die sichere Hinleitung zur Widerlegung des Gegners und zur Dämpfung seiner Einbildung möglich. Alsdann stellte sich unser Sokrates nur noch unwissend und als Einer, der bei besser Wissenden sich Rats erholte; die frühere bloss thatsächliche Ironie der Umstände hatte sich in eigentliche und bewusste verwandelt. So fasst z. B. auch Aristoteles *Eth. Nic. IV, 13* die sokratische Ironie ganz richtig auf als ein gegen Prahlerei und Schwulst der Andern nur rühmliches Verbergen eines gediegenen Inhalts, ἀπαρνεῖσθαι τὰ ἔνδοξα. Oder es wird mit seinem „Nichtwissen" schliesslich doch ähnlich gewesen sein, wie mit dem schlechten Gedächtnis, über das er bei dem Redeschwall des Protagoras im gleichnamigen Dialog wiederholt klagt, während Alkibiades treffend bemerkt: „Für den Sokrates wenigstens im Unterschied von der Mehrzahl der Zuhörer bin ich gut, dass er nichts vergessen werde, wenn er auch im Scherz sich vergesslich nennt" *Prot. 336 d.*

vernünftig-weltlicher Art hatte. Die unverkennbare Verzeichnung aber, die dem Plato hier passiert ist, erklärt sich nicht schwer aus der Misslichkeit, die es begreiflicher Weise hat, zweierlei Personen und Lagen, wie die des geschichtlichen Sokrates und seine eigene in Ein apologetisches Bild zu verschmelzen.

Hiernach dürfte der genauere Sachverhalt hinsichtlich des Nichtwissens und Wissens jedenfalls bei dem späteren Sokrates der gewesen sein: Wie jeder wahrhaft geistestiefe Mann war er Zeit seines Lebens wissensbescheiden, erfüllt von dem Gefühl für den unendlichen Abstand der Wahrheit an sich und des uns Menschen möglichen Masses derselben. Fiel doch wenigstens auf seinem Standpunkt, wie wir bereits sahen, zum Voraus schon das weite Gebiet der kosmologischnaturphilosophischen Fragen weg, deren Beantwortung er nun einmal für menschenunmöglich hielt, während die früheren Philosophen damit glaubten kurzweg fertig werden zu können. Zum Mindesten hielt er die Beschäftigung mit ihnen für ein ὕστερον πρότερον, wenn er z. B. *Mem. I, 1, 12* fragt, ob man denn, was für Menschen zu wissen Wert besitze, schon erschöpft zu haben glaube, dass man an solche Grübeleien gehe. Gegen den völlig ungerechten aristophanischen Vorwurf des Spintisierens (φροντίζειν) über den Himmel und die Dinge unter der Erde wird ihm daher ganz in dieser Richtung von der *Apol. 23 a* treffend das Wort beigelegt: „Menschliche Weisheit ist nichts verglichen mit der göttlichen". Aber auch bei Demjenigen, was seiner Natur nach zum menschlich Erreichbaren gehörte und ihm an sich für wissbar galt, schätzte er seinen Besitz um so bescheidener, je ernster und strenger er es mit der Wahrheit nahm und je mehr er für sich und Andere „es für Pflicht hielt, nach Solons Wort zu lernen, so lange man lebt" *Laches 188 b.* Insbesondere musste ihm natürlich vieles Einzelwissen fachmässiger Art aus dem Gebiet der verschiedenen gesellschaftlichen Bestrebungen und Berufe mehr oder weniger fremd bleiben *). Nach dem strengen Massstab aber, dass ein nur beiläufiges und oberflächlich halbes Wissen kein Wissen sei, mochte er dann auch nichts darüber lehren, sondern verwies die Leute ausdrücklich an die Sachverständigen.

*) Doch darf man dies auch nicht übertreiben. Für die Gespräche mit Handwerkern oder Künstlern z. B., worüber später, war der Sohn eines Bildhauers und in der Jugend vielleicht selbst Bildhauer zumal in der ästhetisch bildenden Luft Athens völlig befähigt. Ebenso ist bei einem hellen Kopf, der drei Feldzüge mitmachte, nicht daran zu zweifeln, dass er dem Heer und Kriegswesen doch nicht gerade wie der Blinde der Farbe gegenüberstand; also sind die betreffenden Ausführungen in den Mem. durchaus nicht bloss für Xenophontisches Eigentum zu erklären, so gerne auch viele Militärs aller Zeiten meinen, ihr Fach sei für jeden Civilmenschen ein Buch mit sieben Siegeln.

Nehmen wir dagegen das von Sokrates absichtlich erwählte eng abgesteckte Gebiet der ethischpolitischen Prinzipienfragen „über fromm und nicht fromm, edel und unedel, gerecht und ungerecht, Nüchternheit und Tollheit, Tapferkeit und Feigheit, Staat und Staatskunst, Vorsteherschaft und Vorsteherkunst", wie *Mem. I, 1, 16* die Zusammenstellung lautet. Hier war er selbstverständlich nicht sein Leben lang ein „Nichtwisser", der bei angestrengter und unausgesetzter dreissigjähriger Beschäftigung mit derlei Fragen es zu nichts gebracht hätte. Nein! Auch ohne ein System zu bauen, eine Schule zu gründen und zu schreiben, war er auf diesem Boden wohl in Bälde gut zu Haus, mit sich und der Sache im Reinen, ein sicher und bestimmt Wissender. Unterscheiden wir also in solcher Weise die verschiedenen Zeiten seines Lebens und Wirkens und achten besonders auf das Zweierlei von höchstem Ideal und realem Besitz, so brauchen wir den Berichten keine Gewalt anzuthun, welche uns von einer starken, ja in gewissem Betracht lebenslänglichen Betonung seines eigenen Nichtwissens melden. Das war der Gegensatz und das Gegenmittel gegen die anmassliche Viel-, ja Alleswisserei jener Tage und Kreise. Und dennoch bleibt ein hinreichend bedeutsamer Kern von gediegenem und wertvollem Wissen übrig, das wir bei ihm annehmen dürfen, ja müssen; denn wahrhaftig, wie hätte er sonst auf seine nichts weniger als geistlose Zeit und Umgebung die von Niemand bezweifelte tiefe und anhaltende Wirkung ausüben können?

Ausser der Natur der Sache, die übrigens allein schon durchschlägt, da aus Sokrates sonst ein unbegreifliches Zerrbild würde, finden wir die Bestätigung dieser Auffassung besonders bei Xenophon. Aeusserst schlagend ist hiefür *Mem. IV, 2* das ganze Gespräch mit einem gewissen Euthydemus, von welchem Abschnitt wir wirklich nicht absehen, wie man aus inneren Gründen seine Geschichtlichkeit anfechten will*). Nachdem der junge Mensch von Sokrates zuerst

*) Der Genannte will nämlich Staatsmann werden und spielt dabei in seiner grünen Jugendlichkeit allerdings eine sehr komische Figur. Aber angesichts der Heerschaar von ebenso jungen Grünschnäbeln und Hohlköpfen, welche heutzutage bei uns, z. B. auf unseren Volksversammlungen, nicht minder aus dem Stegreif Staat und Gesellschaft beglücken wollen, braucht man doch wahrhaftig jenen ihren klassischen Kollegen nicht für ein von Xenophon zurechtgemachtes Phantom zu halten. — Ganz ähnlich dürfte in einem an-

in formaler Dialektik seines Nichtswissens gehörig überführt und ganz betrübt von dannen gezogen ist, kommt er, hierin vernünftiger als viele Andere, doch wieder und wird ein treuer Anhänger des Sokrates. „Der aber, heisst es weiter, wie er sah, wie es um ihn stand, brachte ihn nicht mehr in Verwirrung, sondern teilte ihm mit aller Offenheit und Deutlichkeit mit, von was er glaubte, dass jener es notwendig zu wissen und am meisten zu befolgen habe (ἥκιστα μὲν διετάραττεν, ἁπλούστατα δὲ καὶ σαφέστατα ἐξηγεῖτο etc. *IV, 2, 40*). Ebenso wird *IV, 7, 1 ff.* gesagt: „Dass Sokrates seine Gedanken denen, die mit ihm umgiengen, ohne allen Rückhalt mitteilte (ἁπλῶς τὴν ἑαυτοῦ γνώμην ἀπεφαίνετο πρὸς τοὺς ὁμιλοῦντας αὐτῷ), scheint mir aus dem Bisherigen schon hinreichend zu erhellen. Jetzt werde ich noch ausführen, dass er sie auch in den nötigen Verrichtungen zu grösserer Selbständigkeit zu bilden suchte. Ich weiss Niemand, der so bemüht gewesen wäre, wie er, die Kenntnisse seiner Freunde zu erforschen, und zugleich so bereitwillig, von dem, was ein edler und tüchtiger Mann wissen muss, ihnen mitzuteilen (πάντων προθυμότατα ἐδίδαξεν). In Bezug auf Dasjenige aber, worin er selbst weniger unterrichtet war, empfahl er sie an Andere, die sich darauf verstanden“.

Mittelbar wird dieses ganz unzweideutige Zeugnis des Xenophon im gegenwärtigen Punkt selbst durch Plato bestätigt, den man gewöhnlich nur für das Gegenteil anführt. Das Inhaltliche nämlich, was Plato giebt, ist zwar unbeschadet aller sokratischen Anregungen vorwiegend Eigenes. Indessen knüpft er es dennoch formell an die Person des Sokrates als des Gesprächsführers an und lässt denselben in dieser Rolle sehr viel gründliches Wissen und zusammenhängende inhaltliche Gedanken besonders über das Staatswesen vortragen. Wäre nun Sokrates wirklich zeitlebens nur ein leerer Frager ohne eigenen Gehalt und Einsicht gewesen, so hätte sich Plato mit jener Verwendung der Person des Sokrates entschieden einer kunstwidrigen Verzeichnung schuldig gemacht, die wir ihm nicht zutrauen können. Zeigt er doch sonst ein feines Bewusstsein dafür, was zur Anknüpfung an seinen Meister passt und was nicht.

---

dern Fall, nämlich bei dem Gespräch des Naseweis Alkibiades mit Perikles *I, 2, 40 ff.* eine allzuscharfe und damit schartige Kritik den spielend überlegenen Spott des Vormunds Perikles nicht heraushören und darum die Geschichtlichkeit des Berichteten verwerfen.

Nach den vorhin gegebenen ausdrücklichen Erklärungen Xenophons war der Elenchus oder die Ueberführung des Nichtwissens bei Sokrates, dem humoristisch schalkhaften, überwiegend bewussten und überlegenen Ironiker keineswegs das letzte Wort. Vielmehr unterschied er sich von einer mutwillig ernstlosen Eristik und Disputierkunst eben dadurch, dass er das ἦθος nachfolgen liess, wo es möglich und angezeigt war, und jenes Zuchtmittel nur als Mittel zum Zweck betrachtete. Plato braucht dafür einmal das treffende Tierbild von dem treuen, Ordnung schaffenden Schäferhund im Unterschied vom bloss beissenden und zerreissenden Wolf*). Viele freilich wurden durch die ersten Schritte der Kur schon abgestossen und waren fortan persönliche Feinde ihres geistigen Arzts, was besonders die platonische Apologie, nur vielleicht etwas zu stark betont. Bei Andern dagegen kam es zu einer heilsamen Erschütterung ähnlich wie bei der Berührung des Zitterrochen, *Meno 80 a*, oder zur gesunden ἀπορία und κάθαρσις, worauf die Hebung der zuerst Gebeugten erfolgen konnte.

Dies geschah zunächst formal, sofern der logische Zuchtmeister seiner Zeit die Leute überhaupt einmal scharf und klar denken zu lehren suchte. Der ganz populäre Standpunkt begnügt sich im Wesentlichen mit der Sinneswahrnehmung und bleibt an ihr hängen. Etwas höher steht die aufklärerische Reflexion, wenn sie, mit Bako gesprochen, wenigstens der experientia oder observatio vaga huldigt, wie wir oben beim Elenchus ihr schnell fertiges Zufahren schilderten. Sokrates dagegen will, übt und lehrt damit als logischer Praktiker, nicht Theoretiker die observatio methodica. Statt zu haften an der Oberfläche oder an einer einzelnen, jeweils sich besonders vordrängenden Seite des Falls gilt es, überall scharf und bestimmt, ohne Schwanken und Abspringen, auf den Vielem gemeinsamen Kern loszugehen, also den Begriff des betreffenden Gegen-

*) *Soph. 231 a*, wo überhaupt die äussere, aber doch mehr nur scheinbare Aehnlichkeit des sokratischen Verfahrens mit der sophistischen Disputierkunst zugegeben wird. Allein gerade bei solchen Aehnlichkeiten müsse man sich am meisten vor Verwechselung hüten. Höchstens könnte man, wenn nicht sogar das noch zuviel Ehre für die Sophistik wäre, jenen wahren Elenchus als die adlige Sophistik, γένει γενναία σοφιστική, gegenüber der gemeinen bezeichnen *231 b* — eine Auffassung, die mit unserer Zeichnung genau übereinstimmt und neben den sonstigen meist nur ungünstigen Urteilen Plato's über die Sophisten sehr beachtenswert ist (vgl. oben S. 54).

stands zu erfassen, der einzig in sich fest und befriedigend, absolut und gesichert, statt ewig relativ und schwankend ist. „Sokrates glaubte, heisst es *Mem. IV, 4, 1 f.*, wer einen richtigen Begriff von einer Sache habe, der sei auch im Stand, Anderen sich darüber mitzuteilen. Wo es aber am Begriff fehle, da sei es kein Wunder, wenn Einer sich und Andere täusche. Daher machte er es sich stets zur Aufgabe, mit seinen Freunden über die richtigen Begriffe der Dinge sich zu verständigen" (σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, οὐδέποτ᾽ ἔληγε — διωρίζετο).

Sein Verfahren oder der „τρόπος τῆς ἐπισκέψεως" war dabei dies: In umsichtiger Beweglichkeit werden verschiedene Fälle beachtet, welche spürbar und nach dem Wink der Sprache zusammengehören. Besonders wird auch zum Schutz vor allzuraschen und voreiligen Annahmen, die sich zuerst nahezulegen scheinen, den entsprechenden Gegeninstanzen strenge Rechnung getragen, eine bald zu enge, bald zu weite Fassung des Generalbegriffs verbessert und so derselbe herausgestellt als unanfechtbarer Herrscher in der Gruppe zusammengehöriger Einzelfälle. Es gilt mit Einem Wort die disciplinierte, ordnungsmässige Hinführung zum Begriff. Das ist der erste und Hauptschritt, welcher im chaotischen Durcheinanderwogen der blossen Vorstellungen vornehmlich Not thut. Daran knüpft sich zweitens die Verwertung des Gewonnenen, indem vom Begriff ausgegangen wird, um einen noch fraglichen Fall entscheiden zu lassen durch ihn, den gesicherten, als Herrscher im Einzelnen, wie es das Denken im Ganzen ist*).

Dies dürfte der geschichtlich richtige Gang des sokratischen Verfahrens sein, während unser Logiker oft minder zutreffend als „deduktiver Begriffsphilosoph" bezeichnet oder gesagt wird, dass nach ihm „das wahre Wissen vom Begriff ausgehen müsse"**).

*) Vgl. das vortreffliche sokratisch-platonische Beispiel im *Theätet 147 d e*, wo der Unterschied des nur induktiven Beweisens aus einer Reihe verschiedener Quadratexemplare von dem ächtmathematischdeduktiven Erweis aus der Natur des Quadrats als solchen für das ἄπειρον πλῆθος sämtlicher Exemplare zumal klar erkannt ist.

**) Eher liesse sich dies von Plato sagen, der eben bereits einen Schritt weiter ist und darum das Ausgehen vom festgestellten Begriff z. B. *Phaedrus 237 b, 263* als das ihm nunmehr besonders Wichtige betont, ohne es übrigens bekanntlich auch am sokratischen Suchen des Begriffs fehlen zu lassen.

Statt dessen handelt es sich vor Allem darum, zum Begriff als einem zunächst noch nicht besessenen hinzuführen. Ist dieser, mit dem Kunstausdruck der späteren Logik, als Oberbegriff gewonnen, dann mag ihm der Unterbegriff unterstellt und dieser dadurch beleuchtet werden. Oder thatsächlich handelt es sich eigentlich richtiger immer schon um Urteile, also um Gewinnung brauchbarer Obersätze als Regeln, denen der einzelne Fall als Untersatz subsumiert und so ein sicherer Schluss für das jeweils Fragliche zu Stand gebracht wird. Es sei z. B. fraglich, ob eine einzelne geschichtliche Persönlichkeit das lobende Prädikat eines tüchtigen Staatsmanns verdiene oder nicht. So wird zuerst in obiger induktiver Umschau als Massstab festgestellt („εἰς τὴν ὑπόθεσιν ἐπανάγειν πάντα τὸν λόγον"), was in Wahrheit zu einem solchen gehöre. Alsdann wird die betreffende Person prüfend dieser Norm unterstellt und darnach die Entscheidung getroffen, statt dass die Leute gewöhnlich nur so ins Blaue hinein prädizieren (μηδὲν ἔχοντες σαφὲς λέγειν ἄνευ ἀποδείξεως *Mem. IV, 6, 13 ff.).* Beide Denkbewegungen zusammengenommen stellen also den Doppelgang dessen dar, was man in späterer Logik meist Analogieschluss nennt und worin sich induktives Aufsteigen mit deduktiv-syllogistischem Absteigen verbindet.

Wenn derlei Sachen uns, auf den Schultern der Jahrhunderte vor uns Stehenden längst in Fleisch und Blut übergegangen und zu propädeutischen Gymnasialübungen geworden sind, so dürfen wir darüber nicht vergessen, wie sie für damals ein ganz Neues waren; und es begreift sich daher wohl, dass sie zu ihrer Geburtszeit förmlich elektrisierend wirkten und von Vielen, ob auch z. T. mit jugendlichem Missbrauch ausdrücklich nachgeahmt wurden. Auch Aristoteles rühmt *Metaph. XIII, 4* dem Sokrates nach, die λόγοι ἐπακτικοί *) oder Induktion, bezw. die induktive Begriffsbildung mit wirklicher oder annähernder Definition, hinüberfliessend in die spätere platonische Klassifikation, erfunden zu haben.

Freilich sollten wir vom Standpunkt der genaueren neuzeitlichen Logik aus etwas vorsichtiger sein in der Schätzung und Bezeichnung der fraglichen sokratischen Leistung, statt wie gewöhnlich nur dem Aristoteles sein ungefähres Urteil nachzusprechen.

*) Bei Sokrates-Xenophon lautet der Ausdruck ἐπανάγειν statt des späteren aristotelischen ἐπαγωγή.

Kann doch von „Induktion“, Begriffsbildung und Definition nicht einmal im Bakonischen, geschweige denn im heutigen strengen Sinne schon gesprochen werden, welcher unter dem Namen der empirisch-konstatierenden Begriffsbildung jedenfalls eine unmittelbare Beschäftigung mit der Sache selbst versteht und verlangt. Bei Sokrates dagegen findet die Begriffsbildung wesentlich statt an der Hand des nun einmal feststehenden Sprachgebrauchs oder der von der Sprache und ihren nomina appellativa bereits abgesteckten Gruppen und Klassen, was man heute z. B. unter der „Definition von Begriffen von gegebenem Umfang“ versteht, gegeben nämlich eben vom üblichen Sprachgebrauch. So mag etwa aus (annähernd) sämtlichen Arten, die man dermalen „Uhr“ nennt und als „Uhr“ kennt, deren gemeinsames Wesen oder der Uhrenbegriff herausgefunden werden, nämlich ein Werkzeug zu sein , mittelst dessen der Zeitverlauf am Parallelprozess räumlicher Bewegung gemessen werden kann. Gewiss wird nun jenes Verfahren der Begriffsbildung vielfach im Wesentlichen genügen, wie u. A. in dem genannten Beispiel. Aber dennoch fehlt die Bürgschaft dafür, dass die massgebende Gruppenabsteckung der Sprache auch wirklich sachgemäss, nicht zu eng und nicht zu weit sei. Man denke an den Walfisch und andere Fehlgriffe der sprachlichen Bezeichnung. Dies sind jedoch Bedenken, welche der Natur der Sache nach für das klassische Altertum so gut wie wegfielen. Denn es ist ja bekannt und begreiflich, dass die Griechen im Besitz bloss ihrer eigenen Sprache noch erheblich stärker, als der Mensch aller Zeiten und Länder, unter dem naiven Bann des Sprachansehens standen. Zwar macht Plato einmal im *Kratylus 439 b* die treffende Bemerkung, dass es offenbar viel besser sei, die Sachen aus sich selbst kennen zu lernen und zu erforschen, als aus ihren Namen. Aber Ernst gemacht hat er mit dieser richtigen Einsicht nicht und noch weniger sein Nachfolger Aristoteles oder überhaupt die griechische Wissenschaft.

Die logische Bemühung des Sokrates gieng somit genau aufgefasst dahin, in der gegebenen Welt der Vorstellungen an der Hand ihrer sprachlichen Bezeichnung formelle Ordnung zu schaffen und begriffliche Orientierung herzustellen. So sagten wir schon oben, dass es sich überhaupt bei der Aufklärung vor Allem um Sichtung des gegebenen Bewusstseins-Chaos gehandelt habe oder um Fest-

stellung der vorhandenen, nur noch nicht gehörig zusammengedachten und mit einander prüfend zusammengestellten Einzelvorstellungen. Wenn dies auch natürlich streng wissenschaftlich noch nicht vollgenügt, da es ja unter Umständen gilt, die Sprache mit ihren voreiligen Falschbezeichnungen wie „Planeten“ oder „Fixsterne“ zu verbessern, so ist es immerhin eine sehr bedeutsame, in vielen Fällen thatsächlich das Richtige treffende Anbahnung des Wahren und jedenfalls eine ausgezeichnete formale Uebung. War doch damit erstmals die Erkenntnis eigentümlich feiner Verhältnisse und Ordnungsgesetze, kurz eines charaktervoll Festen im scheinbar blossen Durcheinanderwogen unserer Vorstellungen aufgegangen. In diesem geschichtlich pünktlichen und massvollen Sinn dürfen wir also immerhin fortfahren, den Sokrates als den Vater des Begriffs zu betrachten, oder sagen wir deutlicher: als Vater des begrifflich sauberen Denkens, welches ebendamit natürlich auch dem Urteilen und syllogistischen Beweisen zu gut kommt. Gegenüber von der etwas zu schematisch summarischen Charakterisierung seines logischen Leistens bei Aristoteles verdient letztere unwillkürliche Ausdehnung auf Urteil und Schluss allerdings mitbetont zu werden.

Das Bisherige betraf die formale Bemühung des Manns um richtiges Denken überhaupt. Und ohne Zweifel ist sie voranzustellen, da ja sein Absehen überall auf Denkselbständigkeit, auf geistige Klarheit und freie Sicherheit gieng. Deshalb handelte es sich vor Allem um die grundsätzliche Herstellung des geeigneten Werkzeugs, damit die Leute zum Begreifen von allem etwa vorkommendem Stoff in den Stand gesetzt würden, ein charakteristischer Unterschied von der sophistischen Neigung zur Kenntniseintrichterung, über welche Aristoteles nicht übel spottet, wenn er sagt, diese gebe den Lehrlingen fertige Schuhe in die Hand, statt sie das Schuhmachen zu lehren. Bei solchen formalen Uebungen seiner selbst und Anderer, welche wir also in keiner Weise unterschätzen wollen, und besonders bei deren negativer Anwendung zum Behuf der Ueberführung liebte es Sokrates aus guten Gründen, sich im Gebiet des Anerkanntesten oder den Menschen von Haus aus Einleuchtenden zu bewegen, um immer festen Boden unter den Füssen zu haben (διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο, νομίζων ταύτην ἀσφάλειαν εἶναι λόγων, oder: διὰ τῶν δοκούντων τοῖς ἀνθρώποις ἄγειν τοὺς λόγους

Mem. IV, 6, 15). Da hören wir denn, wie die verschiedenen Gegner, unter ihnen später auch noch der eitle Schwätzer Isokrates *Soph. cap. 12* ihm spottend vorwerfen, er bringe „immer dasselbe über dasselbe“, er spreche „von Lasteseln, Schmieden, Schustern und Gerbern und scheine fortwährend in denselben Ausdrücken dasselbe zu wiederholen, so dass jeder damit Unbekannte und Gedankenlose diese Reden wohl lächerlich finden dürfte“, *plat. Symp. 221 e, Gorgias 490 e ff., Mem. IV, 4, 6 ff.* Oder meinten Andere, wie Kritias vielleicht im Sinne Vieler, wohl auch beleidigt und gehässig: »Aber das will ich dir sagen, Sokrates, dass du die Schuster, Zimmerleute und Schmiede in Ruhe lässest. Denn sie sind, denke ich, durch deine wiederholten Erwähnungen schon ganz abgenützt“ *Mem. I, 2, 37.* Um was es ihm hier zu thun ist, ist eben die formell begriffliche Klarheit des Denkens, welches zum festen Zusammenschauen zu bringen weiss, was Andere zwar auch wissen, aber nur zerstückelt und im einzelnen Fall, daher ohne Halt und Folgerichtigkeit. Sie sollen jetzt das Zusammenrechnen lernen, und dazu braucht es bekannte Zahlen und streitlose Einzelposten.

Es versteht sich jedoch, dass gerade so volkstümlich packende, nicht lebensfremd schulmässige Denkübungen ganz von selbst in mannigfache sachliche und inhaltliche Anregung übergehen oder dass in und mit dem Denkenlehren auch wirkliche Gedanken angeregt und nahegelegt werden. Welcherlei, werden wir nachher sehen. Hier handelt es sich zunächst nur darum, jener in manchen Darstellungen noch umlaufenden Meinung entgegenzutreten, als hätte Sokrates eine lediglich formalistisch-dialektische Wirksamkeit ausgeübt, ohne materiale Belehrung damit zu verbinden, ähnlich wie man vorher die negative Seite des Elenchus bei ihm zuweilen einseitig und übertrieben betont hat. Dies ist einfach wieder gegen die Natur der Sache und würde aus Sokrates abermals eine ziemlich lächerliche Figur machen, die nach dem treffenden Wort sogar von Schleiermacher mit dreissigjährigen bloss formalen Exercitien Markt und Hallen sicher (mehr als der Löwe von Florenz) entvölkert hätte. Auch streitet es mit den bereits gegebenen Nachweisen aus Xenophon, an denen uns selbst Plato nicht irre zu machen braucht, wenn er allerdings zuweilen in diesem Sinn zu schildern

scheint *). Ich meine u. A. das bekannte Hebammenbild im Theätet, wo er den Sokrates sagen lässt, er selbst sei lediglich unfruchtbar und vermöge nur Andere durch seine Fragen geistig zu entbinden und ihr Kindlein nachträglich zu prüfen. Diesen schalkhafthumoristischen Vergleich, der auf den Beruf der Mutter des Sokrates anspielt, dürfen wir nun zum Voraus nicht gar zu peinlich pressen, so wenig wie wir früher das „Nichtwissen" im strengsten Ernst zu verstehen hatten. Ueberdem liegt bei Plato nebenbei ein tieferer Sinn darin, welcher den materialen Gehalt der betreffenden Gespräche durchaus nicht ausschliesst. Wir hoben bereits hervor, dass Sokrates keine sophistische Dressur liebt oder nicht das Wissen aus sich, dem Einzelnen, den Anderen eintrichtern will. Sondern die letzteren sollen die richtige Einsicht aus sich selbst unter geschickter Mithülfe des anregenden Lehrers gebären, d. h. es soll eine Erkenntnis aus der gemeinsamen Vernunft der Sache werden, welche im Schüler eingehüllt, im Lehrer aber entwickelt sich findet. Deren Besitz gehört bei diesem schon zur Entbindung des Anderen und namentlich zur nachherigen Prüfung, ob das zu Tag Getretene ächt sei oder ein Blendling; denn das geht nicht nur so ins Blaue hinein ohne Vorausbesitz einer Prüfungsnorm und eines Massstabs. Die wahre Aufklärung ist Selbstvertiefung als Besinnung und Berufung von dem homo phaenomenon male informatus an den melius informandum. So heisst es z. B. im *Laches 194 b*: „In Gedanken glaube ich in Betreff der Tapferkeit zu haben, was sie ist. Eben ist's mir aber ich weiss nicht wie entschlüpft, so dass ich es nicht in Worte fassen kann". Man mag sich dabei an den spekulativen Grundsatz Heraklits erinnert fühlen: ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν, oder kann noch näher zwar nicht den einzigen im Vordergrund stehenden, aber vielleicht den tiefsten vorschwebenden Gehalt des eigensokratischen γνῶθι σαυτόν in jenem Verfahren erblicken. Denn es ruht auf der Ueberzeugung von der Autonomie und Autarkie der hinreichend tiefgründig genommenen, überpersönlichen Gemeinvernunft. Schliesslich bemerke

*) Die humoristische Bemerkung im *Sympos. 203 d* über den Eros und sein Abbild Sokrates, er sei »θηρευτὴς δεινός, ἀεί τινας πλέκων μηχανάς, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου« haben wir natürlich nicht anzufechten; sie ist für den klassischen Menschenjäger (oder Menschenfischer, wie das neue Testament sagt) ganz zutreffend.

ich gegen eine übertriebene Ausnutzung des Hebammenbilds, dass gerade auch bei Plato daneben und noch viel öfter in der Anwendung auf Sokrates der ἔρως genannt wird, der doch wohl zugleich materiale Zeugungskraft statt der bloss hebammenmässigen Unfruchtbarkeit in sich schliesst.

Mit dem Bisherigen eng verflochten ist das äussere Verfahren des Sokrates bei seiner Vernunftarbeit, ob sie nun jeweils negativ oder positiv, formal oder zugleich material gehalten und gerichtet war. Ich meine das Unterreden, διαλέγεσθαι, in der Form des κοινῇ ἐξετάζειν oder auch συζητεῖν, welches wieder einen stehenden Zug in seinem Bilde ausmacht. Und mit Recht; denn laut den Berichten ist es zweifellos, dass das lebendige Wirken und Lehren Aug in Aug allerdings ihm selbst Bedürfnis und mit ihm völlig verwachsen war. Und doch dürften auch hier wieder gegenüber der häufigen Darstellung erhebliche Einschränkungen und nähere Bestimmungen am Platze sein. Vor Allem darf man das nicht missverstehen, was ja auch wir zugeben können, dass es ihm selbst Bedürfnis war. Dies war es ihm nämlich jedenfalls im weiteren Verlauf um der Anderen willen und weil nur diese Methode seiner praktisch-pädagogischen Ueberzeugung von einem erspriesslichen Erfolg seiner Arbeit entsprach. Nicht aber geschah es deshalb, weil er selbst gar nicht anders fähig gewesen wäre zu denken, als in wirklicher Gesprächsform mit Frag und Antwort, oder weil er, selbst leer und lichtlos, fortwährend an Andern hätte Feuer schlagen müssen, um überhaupt Funken zu erhalten. Gewiss galt von ihm, meinetwegen in hohem Grad, das docendo discimus; nur darf man es nicht in das sinnlos werdende discendo docemus umdrehen und den genialen Mann schliesslich zu einem gedankenlos blechernen Schwätzer oder zu einem Redesack, θύλαξ τις λόγων, machen, was er selbst sogar im *Theätet 161 e* humoristisch als Insinuation eines „φιλόλογος" ablehnt. Was that er z. B. in den physio- und psychologisch merkwürdigen Zuständen eines stillen, bis zu 24 Stunden dauernden Versunkenseins und Dastehens auf Einem Fleck *Symp. 220 c d, 175 a b,* oder was trieb er in den sonstigen selbstverständlichen Pausen des διαλέγεσθαι, wenn Niemand dazu um den Weg war? Ich meine, dass er da doch wohl sehr energisch für sich dachte und sich sammelte, nachdenkend über Gesprochenes oder auch vor-

ausdenkend für neue Anlässe, so leicht ja auch seinem reichen und beweglichen Geist die Unterredung aus dem Stegreif fiel *). Auch Stufengrade und Schattierungen des διαλέγεσθαι haben wir anzunehmen. Bald waren es in der That kurze, fast wie zerhackte „Katechesen", inquisitorische Kreuz- und Querfragen ohne ein ander Ergebnis, als den Elenchus. Bald war es ein gemessener, auf ein positives Ziel lossteuernder Dialog, bald auch ein gedehnteres Gespräch **), wo das Fragen mehr zurück und das eigentliche Darlegen dafür in den Vordergrund trat, also neben formeller Schulung eben auch materielle Bereicherung geboten wurde. Ob aber so oder anders, so hielt er allerdings immer wie etwa heutzutage eine gute, frischanregende akademische Vorlesung darauf, genetisch vorzugehen, das Mitdenken anzuregen und in Thätigkeit zu erhalten, etwa durch leichte Zwischenfragen das Interesse nicht einschlafen zu lassen, zu prüfen, ob man ihn verstanden habe, oder endlich unter Umständen von selbst auf Bedenken und Einwürfe einzugehen, die er von seinen Zuhörern mehr oder weniger erwarten und voraussehen konnte.

Bei dieser freien Fassung erscheint somit auch wieder das ständige διαλέγεσθαι des Sokrates ganz vernünftig und natürlich und als Etwas, das sich nicht auf die Dauer abnützen musste. Und abermals steht uns das ausdrückliche Zeugnis des Xenophon zu Gebot, der sich in einem derartigen einfachen Punkt doch wohl nicht getäuscht und den Meister falsch aufgefasst haben kann. Er sagt bestimmt, dass sich derselbe nicht mit Allen auf die gleiche Weise unterhalten habe. Ein Beispiel hatten wir schon in dem oben S. 58 f. erwähnten Fall mit Euthydemus, wo bezeugt wird, dass nach dem Elenchus die Darlegung des Wissenswürdigsten auf die einfachste

---

*) Vgl. *Sympos. 175 d*, wo eben bei der Schilderung dieser so eigentümlichen Versunkenheit des Sokrates geredet wird vom »ἀπολαύειν τοῦ σοφοῦ, ὅ σοι προςέστη ἐν τοῖς προθύροις«, ebenso *220 c d:* »ξυννοήσας τι εἱστήκει σκοπῶν ... ζητῶν ... φροντίζων«.

**) Gerne kann man dabei zugeben, dass manche solche Ausführungen, die in den Memorabilien stehen, z. B. *I, 4* das Gespräch mit dem Gott leugnenden Aristodemus, erst dem Berichterstatter Xenophon in der Feder so rhetorisch und anaphorareich geraten sind. Auch *II, 1* ist die in aller Ausführlichkeit vorgetragene, damals sicher allbekannte Parabel des Prodikus vom Herkules am Scheideweg von Sokrates selber im lebendigen Gespräch wahrscheinlich nur leicht angezogen und erst von Xenophon aus irgend einem Grund vollständig gegeben worden.

und deutlichste Art, also sicherlich ohne dialektische Kreuz- und Quersprünge erfolgt sei *IV, 2 und 7.* Oder lesen wir *I, 4, 1 ff.* gegen den Vorwurf, dass Sokrates die Menschen wohl zur Tüchtigkeit oder Tugend anregen, aber nicht zu derselben habe führen können: „Möchten diese Tadler doch nicht bloss die Unterredungen, worin er die Sophisten mit ihrem Allwissenheitsdünkel durch seine Fragen in Verlegenheit setzte, um sie zurechtzuweisen, sondern auch seine täglichen Gespräche mit seinen Freunden in Erwägung ziehen und dann urteilen, ob er im Stand gewesen sei, diejenigen besser zu machen, die mit ihm Umgang pflogen.“ Sicherlich hieng der Unterschied in der sokratischen Lehrweise auch damit zusammen, ob er nur zufällige Begegnungen oder aber seine stehenden Schüler und Verehrer vor sich hatte, was Xenophon wiederholt andeutet (vgl. das συνημερεύειν, συνδιατρίβειν, συνεῖναι ὁπουοῦν καὶ ἐν ὁτῳοῦν πράγματι — ὠφέλει τοὺς εἰωθότας τε αὐτῷ συνεῖναι καὶ ἀποδεχομένους ἐκεῖνον *IV, 1, 1; I, 4, 1).* Schliesslich berufe ich mich wie früher mittelbar selbst auf Plato und dessen, bezw. des Wortführers Sokrates verschiedenes Verfahren in verschiedenen Dialogen. Wäre letzterer stets nur der atomistische Katechet gewesen, so hätte ihn Plato unmöglich unter Anderem auch zum Träger von fast akroamatischen Darlegungen wählen können.

Drittes Kapitel.

Uebergang zum Praktischen, die Einheit von Wissen und Tugend, Heranbildung der Umgebung zur ἀρετή im engeren und weiteren Sinn.

Nookratie oder Vernunft-Herrschaft im Leben des Einzelnen und der Gesellschaft wurde oben im allgemeinen Ueberblick als das Lebensziel des Sokrates bezeichnet. Hievon haben wir jetzt den ersten Teil oder das Wirken für die Vernunft als klares Denken und Wissen kennen gelernt. Dasselbe geht aber fliessend über in die Bemühung auch um ihre Herrschaft als tüchtiges Wollen, Können und Handeln. Denn theoretische und praktische Vernunft sind bei einer so gediegenen Natur Eins.

Grundsätzlichen Ausdruck erhält dies sogleich durch seine bekannte Hauptlehre, dass Tugend dasselbe sei mit Weisheit oder Wissen, und zwar in solchem Mass, dass wir den Satz ebensogut umdrehen und unserem Gang der Darstellung entsprechend sagen können: Weisheit, bezw. Wissen ist bereits auch schon Tugend (und Tüchtigkeit, ἀρετή)*). Das wird genauer ausgeführt und nachgewiesen für verschiedene einzelne Tugenden, wie Mässigkeit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, ja sogar Tapferkeit, letzteres an dem drastischen Beispiel eines Mädchens *Xen. Symp. II, 12,* das, obwohl ein Weib, g e l e r n t hat, mutig über scharfe Schwerter im Kreis Purzelbäume zu schlagen. Wie Ernst es unserem Weisen mit jener Lehre ist, zeigt besonders die Zuspitzung zu dem merkwürdigen Satz: „Niemand ist wissentlich böse, sondern nur durch Unkenntnis des Guten“, weil ja die wirkliche Kenntnis unfehlbar in Thun übergehe. Es giebt also mit dem späteren Wort gesprochen kein „video meliora proboque, deteriora sequor“. Wie sich Sokrates dabei mit der Freiheit des Willens auseinandergesetzt habe, wissen wir freilich nicht. Höchst wahrscheinlich hatten derartige feinere Folgerungen sein Interesse noch gar nicht erregt. Wohl erst Plato zieht sie *Protag. 345 e* (ebenso *Gorgias 509 e)* wenigstens fürs Böse mit dem Satz, dass alle, die das Schlechte thun, es unfreiwillig, ἄκοντες, nicht als βουλόμενοι, sondern nur als δοκοῦντες thun, während noch später in den Magna Moralia die Linie dieses sokratisch-platonischen Gedankens fürs Gute und Böse zugleich, aber in kritischer Verwerfung ausgezogen wird.

Sokrates selbst geht übrigens noch einen Schritt weiter und behauptet, es sei eigentlich besser, mit Wissen einen Fehler zu begehen, als unwissend. Denn das Gespräch mit Euthydemus *Mem. IV, 2* lässt sich kaum anders auffassen, zumal auch im (platonischen?) Hippias min. derselbe Gedanke wenn gleich mit einigem

---

*) Unsere Hauptbelegstellen für diese sokratische Fundamentallehre sind *Mem. III, 9, 4 ff., IV, 6.* Hienach unterschied er nicht zwischen Weisheit und Mässigung, σοφίαν καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν. Aber auch die Rechtschaffenheit, δικαιοσύνη, und alle andern Tugenden seien Weisheit. Letztere wird abwechselnd als σοφία, ἐπίστασθαι, εἰδέναι bezeichnet, was immerhin nicht unbeachtet zu lassen ist gegenüber von der wohl etwas zu abstrakttheoretischen Schärfung bei Aristoteles *Eth. Nic. VI, 13,* wo nur von φρόνησις, λόγοι, ἐπιστήμη als sokratischer Fassung der Tugend geredet wird.

Zögern und Widerstreben ausgeführt wird. In der That ist diese stärkste Betonung des Wissensmoments im Praktischen auf sokratischem Standpunkt eigentlich ein Widerspruch in sich selbst, wenn doch das Wissen sich mit dem Rechtthun grundsätzlich deckt, also ebendamit das Unrechtthun ausschliesst. Eine ähnliche Ueberschiessung, nur bei ihm vom Willensstandpunkt aus, finden wir später einmal bei Kant, der in seiner Anthropologie die Gutartigkeit ohne Charakter für schlimmer erklärt wie die Bösartigkeit als Temperamentsanlage. Beidemal haben wir eben den stärksten, im Eifer sich überstürzenden Ausdruck dessen vor uns, was diesen Ethikern für die Hauptsache gilt und woneben alles Andere als unwesentlich verschwindet. — Nahe verwandt mit dem Bisherigen ist endlich eine Lehre, welche recht wohl schon dem Sokrates angehören kann, ich meine die frühplatonische, besonders im Protagoras ausgeführte und später wieder bei der Stoa sich findende Lehre von der Einheit der Tugend. „Wer Eine Tugend hat, formuliert die Stoa, der hat alle; wer Eine nicht besitzt, hat keine."

Ist nun aber all das nicht der schulmässigste Intellektualismus, der sich denken lässt, und eine Häufung von seltsam lebenswidrigen Sätzen, die wir zuallerletzt von einem so lebens- und menschenkundigen Mann wie Sokrates erwartet hätten? Gewiss scheint es so. Sehen wir jedoch genauer zu, ehe wir rasch absprechen, so ist es lange nicht so schlimm. Vielmehr erweisen sich jene Lehren in der Hauptsache als ganz verständlich und sinnhaft, sobald wir in ihnen die begeisterten Superlative eines persönlich tiefsittlichen Selbstbewusstseins oder Gefühls erkennen. Denn ein wirklich volles, rest- und lückenloses Wissen, wie es Sokrates hier emphatisch meint, ein Wissen nicht bloss mit dem Kopf, sondern mit dem ganzen Herzen und Gemüt, das völlige Durchdrungensein vom unendlichen und ausschliesslichen Wert des Guten, kurz ein Wissen, welches ein ernstliches Wertfühlen und kräftiges Beistimmen einschliesst, läuft allerdings geradenwegs ins Wollen und Thun aus. Genau so lässt Luther später den „Glauben", wie er ihn versteht oder richtiger gesagt lebt und erlebt, ganz von selbst gute Werke thun, gleichwie die Sonne ohne Gebot Licht *und* Wärme spendet. Was wir vorhin zu dem „Wissen" schlechtweg, das dem Worte nach allein genannt ist, ergänzend beifügten, das hat Sokrates in der Begeisterung des that-

sächlichen Erlebens und nebenher bei dem Mangel einer genaueren psychologischen Kunstsprache bloss mitgedacht statt ausgesprochen oder höchstens in dem vollwichtigeren σοφία neben ἐπιστήμη angedeutet. Ebenso ist es mit der Einheit der Tugend, falls ihm auch schon diese Lehre gehört. Ein wirklich gediegenes, fleckenloses, restlos vollendetes Gutsein in Einer Richtung ist in der That nicht möglich ohne entsprechende Vollendung in allen andern. Denn bei dem innigen Zusammenhang des Seelenlebens überhaupt und des sittlichen insbesondere müssen Mängel und Schatten an Einer Stelle notwendig Trübungen und Abzüge auch an einer andern nach sich ziehen (vgl. darüber später bei Plato).

Auf diese Weise angesehen zeigen des Sokrates sittliche Grundlehren nicht sowohl einen bedenklichen Mangel, als vielmehr einen schönen, aufs Höchste gespannten Idealismus in der eigenen Brust ihres Urhebers. An dem ihm erstmals aufgegangenen Pyramidengipfel des Ideals bleibt sein Blick bezaubert hängen (ἡττηθεὶς ὑπὸ ταύτης τῆς ζητήσεως, wie Aristoteles gut von der Hinnahme der Eleaten durch die Eine köstliche Perle des tiefgründigen Seinsgedankens sagt und wie es uns gerade bei den Grossen unter den Philosophen mit ihrem aufwärts gerichteten Geistesauge so oft begegnet). So thut er jene gesteigerten Hochsprüche, ohne gleichmässig den langen Weg zum Gipfel und die Menge der Wirklichkeitsbedingungen mitzubeachten. Er hat erforscht, was die Tugend sei, aber nicht, wie oder woher sie entstehe, bemerkt Aristoteles wiederum treffend von ihm.

Nun war aber Sokrates bei allem Schwung zugleich ein hervorragend klarer und nüchterner Mann. Darum fehlen nachträglich oder auch dazwischenhinein die verständigen Abdämpfungen und Einschränkungen jener Gipfelworte keineswegs und hören wir wieder mehr die Sprache des Lebens mit seinen Bedürfnissen. Auch dies mit dem alten Vergleich ganz wie bei Luther, nämlich bei beiden keine peinlich pedantische Konsequenz, zu der sie nun einmal als kräftige Naturen wenig Anlage haben, oder keine ausdrücklich bewusste Auseinandersetzung über das Nebeneinander von Superlativ und Positiv in ihren Sprüchen und Sätzen*). So fasst denn So-

*) Deshalb kann in unserem jetzigen Fall auch nur eine oft gar zu kluge, aber lebensunkundige litterargeschichtliche Kritik meinen, an derartigen

krates das „Wissen“ doch oft wieder im gewöhnlichen, minder gehaltvollen Sinn und zeigt alsdann einen hellen Blick für die Notwendigkeit von Weiterem. Häufig lesen wir bei Xenophon die Zusammenstellung von Lernen und Ueben, μάθησις und μελέτη betont *Mem. III, 9* und sonst (vgl. *I, 2, 12* über den späteren Abfall der früheren sokratischen Genossen Kritias und Alkibiades). Oder wird hingewiesen auf die Bedeutung des guten Beispiels und eines länger andauernden erziehlichen Umgangs, λόγῳ — ἔργῳ ἀποδείκνυσθαι τὸ δίκαιον *IV, 4, 10*. Auch die verschiedene Naturanlage zu den einzelnen Tugenden findet Beachtung, z. B. *III, 9, 1 ff.* hinsichtlich der Tapferkeit. Sogar das „video meliora proboque, deteriora sequor“, welches sein sittlicher Intellektualismus eigentlich ausschliesst, kennt er auf dem Boden der bestimmten Wirklichkeit natürlich ganz wohl: „Oft werden die Leute, wenn sie wissen, was gut und böse ist, durch eine wahre Betäubung der Lüste dazu gebracht, statt des Besseren das Schlechtere zu wählen“ *IV, 5, 6*. Kurzum, das ganze System der Werdebedingungen des Guten in seiner allmählichen Verwirklichung ist ihm denn doch keineswegs unbekannt, lauter Punkte, welche Aristoteles später nach seiner Art umgekehrt voran und in erste Linie zu stellen liebt, vgl. z. B. *Eth. Nic. VI, 13.*

Sehr ähnlich haben wir von dem sokratischen „Utilitarismus“ oder von seiner näheren Begründung der Tugend (ebenso auch der Freundschaft *Mem. II, 4—6*) auf ihren Nutzen zu urteilen, worin die Meisten mit bitterem Tadel einen Abfall des Mannes von sich selbst oder von der Absolutheit des Guten zur ärmlichen Relativität sehen zu müssen glauben, während Einige ihn wohlmeinend, aber ungeschichtlich zu verteidigen suchen. Es ist nun ohne Zweifel wahr, dass der Gesichtspunkt des Nutzens und zwar namentlich auch als äusserer Nutzen in der Darstellung des Xenophon stark heraustritt. Ich möchte aber davon doch nicht gar zu viel auf den guten Xenophon abladen, wie oft geschieht, sondern die Sache lieber so zurechtlegen: Als genauer Menschenkenner und gewandter Mann des Lebens „griff Sokrates sein Geschäft nicht bei allen auf dieselbe Weise an“ *Mem. IV, 1, 3*, sondern führte seine Nachweise häufig auch nur

---

»Widersprüchen« die sorgsam erspähte Handhabe für ihre Lieblingswendung der Athetese zu finden und derartiges für unsokratisch oder selbst für unxenophontisches Einschiebsel erklären zu dürfen.

ad hominem oder schnitt seine Darlegungen auf den Mann zu. Er arbeitete also für das Seinsollende von dessen unterer Grundlage oder nüchternverständiger Aussenseite her, wenn er z. B. bei der Unmässigkeit ihre einwohnende Selbstzerrüttung und dagegen die sinnliche Selbstbelohnung der Mässigkeit hervorhob *IV, 5.* Oder empfahl er dem heruntergebrannten Aristipp die lebendige Anteilnahme am Staatsleben vor allem schon aus Nützlichkeitsgründen, weil der alleinstehende „Wilde" ohne Halt im Leben sei *II, 1.*

Ist nun das alles nicht völlig wahr? Gewiss ist es nicht die erschöpfende Wahrheit und das letzte Wort oder trifft noch nicht die ideale Innenseite des Guten. Aber was hilft es mich, die letztere, die Vernunftseite des Guten vor Ohren zu predigen, welche dafür wenigstens vorerst noch rein taub sind, während sie für jene Verstandesgründe immerhin gewonnen werden können? Gerade so geht es ja heutzutage uns bei Volks- und Wahlversammlungen (dieser ausgezeichneten Gelegenheit, Leben und Menschen kennen zu lernen, und darum fast von wissenschaftlichphilosophischem Wert!). Da müssen wir vor unseren deutschpolitischen Kindern auch vor Allem, wo nicht allein mit den alltäglichsten Nützlichkeitsgründen arbeiten, wenn es gilt, Eintracht oder stramme Wehrhaftigkeit und Verteidigungsfähigkeit der Nation zu empfehlen. Denn wir kennen ja unsere Pappenheimer und wissen, dass die in der besseren Brust lodernde Flamme eines idealen Patriotismus vor diesen Ohren und Augen vielfach nur oder wenigstens zunächst Rauch und Schall ist, dagegen der Hinweis auf ihr Vieh, ihre Häuser und Aecker ein wirksames Geschütz. Ganz ähnlich verfuhr Sokrates gar häufig und zwar mit allem Recht; denn er war eben kein Schablonenmann, sondern wusste im sicheren Besitz der Idee gegebenen Falls auch dem nüchternen Leben verständig und verständlich nahezutreten.

So wenig es also einem Anstand unterliegt, auch derartige Gespräche und Beweisführungen als sokratischächt wie sie gegeben sind anzuerkennen, mag immerhin daneben eingeräumt werden, dass der Berichterstatter Xenophon seiner eigenen etwas stark prosaischen Natur gemäss eben sie und ihre Färbung besonders auffasste und in der Erinnerung behielt. Denn Jeder liest und hört bekanntlich aus dem Fremden vor Allem das heraus, was mit und zu ihm stimmt. Aber auch bei Xenophon fehlen die zuspitzenden Bemerkungen und

Andeutungen eines Höheren nicht, wenn sie schon nicht wie später bei Plato im Vordergrund stehen. So wird in dem obenerwähnten Gespräch mit Aristipp *Mem. II, 1, 19* gegen den Schluss kaum mehr anfechtbar darauf hingewiesen, wie die verdienstvollen Staatsbürger Verschönerung des Lebens finden in der Achtung, die sie vor sich selbst gewinnen, und in dem Lob und der Bewunderung, welche ihnen von Anderen zu Teil wird. Oder es wird neben dem äusseren Nutzen zuletzt auch der innere Seelenwert des Guten betont: „Am angenehmsten lebt, wer am meisten fühlt, dass er besser wird — das grösste Vergnügen ist, wenn man sagen darf, dass man selbst besser wird und seine Freunde besser macht“ *IV, 8, 6; I, 6, 8.* Endlich findet sich *IV, 8, 10* die Andeutung, dass es besser ist, Unrecht zu leiden, als Unrecht zu thun, wie im platonischen Gorgias näher dargethan wird. Am letzteren Punkt oder vom eigenen Seelenwert des Guten aus hat wie gesagt Plato überhaupt die Sache aufgenommen und besonders schon im Anfang der Republik meisterhaft ausgeführt. Denn auch das können wir nach aller unbefangenen Zurechtlegung des vielgenannten sokratischen „Utilitarismus“ ja gerne noch zugeben, dass Sokrates selber beide Seiten wohl nicht genauer und bewusstausdrücklich unterschied und ins richtige Verhältnis setzte, die Seite des Nutzens und diejenige des Werts, des äusserlichempirischen Vorteils und des innerlichreinen Erfolgs. Genug wenn nur überhaupt etwas Sachgemässes oder ein ἀγαθόν herauskommt, wenn mit neuzeitlich pünktlicherer Ausdrucksweise gesprochen das Gute nur überhaupt ein Gut schafft, heisse letzteres nun so oder anders.

Das Verhältnis dieser beiden Begriffe, um welche es sich hier handelt, ist ja schliesslich zu allen Zeiten eigentümlich schwierig und nicht zum wenigsten durch die, übrigens in der Natur der Sache selbst liegende Mehrdeutigkeit der sprachlichen Bezeichnung verwirrt. Ich möchte fast behaupten, dass sogar bis heute die wenigsten Ethiker damit völlig im Klaren sind, geschweige denn Andere; sonst würde nicht noch immer der Quidproquo-Begriff des Eudämonismus als Tadelwort harmlos fortgeführt oder begegnete uns nicht selbst in gerühmten Büchern die sachlich geradezu barbarische Pluralbildung „die Güter“ aus dem singulare-tantum „das Gute“.

Um so weniger wollen wir dem klassischen Anfänger tieferen

ethischen Denkens und genaueren Sprechens es verargen, wenn seine hierauf bezüglichen Aussprüche der fertigen Durchbildung und Bestimmtheit ermangeln. In wohlbegreiflicher fliessender Weise hielt er als eine grundsätzlich praktische Natur daran stets fest, dass das Gute jedenfalls im grossen Ganzen irgendwie Ziel und Erfolg haben müsse. Denn „dem kann es nicht wohl sein, welcher glauben müsste, es gerate ihm nichts" (οἱ μὲν οἰόμενοι μηδὲν εὖ πράττειν οὐκ εὐφραίνονται *Mem. I, 6, 8*). Es ist mit Einem Wort die Eudämonie der Tugend, an welche er glaubt, indem er der letzteren zutraut, dass sie so oder anders, diesseits oder jenseits Glück bringen müsse. Und das war ohne Zweifel eine wertvolle und gesunde Ueberzeugung gegenüber von den hiobsartigen Bedenken und Zweifeln z. B. eines Glaukon und Adeimantos in der Rep., welche aber sicherlich damals weit verbreitet waren und sich ehrlich gestanden Jedem in der nüchternen Wirklichkeit mehr als oft aufdrängen, ich meine den Zweifel, ob nicht das Gute in der Welt immer zu kurz komme und das Böse sich eigentlich allein zum Vorankommen in dieser Welt eigne, wie die alltägliche Erfahrung zu zeigen scheint.

Trotz aller etwaigen Schlacken von volkstümlichem Utilitarismus, unbeschadet manches Vor- und Beiwerks in einer noch nicht zu einem einheitlichen Ganzen ausgereiften Anschauung dürfen wir also auch hier eine ehrenvolle und tiefwahre Seite des sokratischen Geistes erblicken. Mehr neuzeitlich gesprochen ist es das, was wir gewissermassen schon als den tiefsten Zug der Sophokleischen Tragödie zu achten haben, der Glaube an die moralische Weltordnung. Oder mit Xenophons Färbung, auf deren Seite diesmal auch *plat. Apol. 41 d und Krito* stehen, können wir es auch theologisch in dem Wort ausdrücken, dass „denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen". Ist doch in der That, selbst wenn wir wie mehrfach bemerkt von Xenophons Ton hierin erheblich abziehen, die sokratische Ethik vom Geist einer tiefen praktischen Frömmigkeit erfüllt. Wie oft hören wir von den Göttern oder Gott, ὁ θεός, τὸ θεῖον, in welche Spitze Sokrates wie die bessere Dichtung stillschweigend die Vielheit verdichtet. Wohl sind sie (oder besser singularisch die Gottheit) theoretisch und spekulativ zu fern, worin wir ja den Sokrates ganz mit der Zeit und Sophistik übereinstimmen sehen. Aber praktischteleologisch ist uns die göttliche Allmacht, Allwis-

senheit und Allgegenwart — was ganz wie bei dem Eleaten Xenophanes, nur ohne Bekämpfung der Volksvorstellungen ausgeführt wird — ist uns besonders die Güte jener Macht nahe, welche die Welt und uns im Kleinen so zweckmässig und vernünftig gestaltet hat *). Durch die Betonung der theoretischen Unwissbarkeit wie später bei Kant auch vor dem absprechenden Nein! einer irreligiösen Aufklärung geschützt, gab dieser fromme Glaube einen mächtig anregenden praktischgemütlichen Hintergrund des sittlichen Lebens und Strebens ab. In der Hand der Vorsehung liegen unsere Geschicke und so besonders der unentwegt geglaubte Erfolg des Guten zu irgend einer Zeit.

Auch die weitere Frage drängt sich in diesem Zusammenhang auf, welche Stellung unser Weiser zur Unsterblichkeit eingenommen habe. Aber leider besitzen wir zur Beantwortung keinen sicheren Boden. Denn unsere Hauptquelle, die Memorabilien, erwähnen sie nirgends, selbst nicht in den zwei vorhin genannten Gesprächen, welche dem physikotheologischen Gottesbeweis gewidmet sind, obwohl von ihnen die Seele trotz ihrer Unsichtbarkeit als edelstes und wichtigstes, wenn etwas unter der Sonne gottähnliches und den Körper beherrschendes Wesen hervorgehoben wird. Auch in dem Schlussgespräch *IV, 8* vor des Sokrates Tod finden wir nichts, so nahe Derartiges gerade hier läge. Schon daraus können wir mit Sicherheit entnehmen, was ohnedem von seiner grundsätzlichen Ablehnung aller ins Jenseits überfliegenden Fragen gefordert ist, dass jener Punkt für ihn kein Wissen, sondern ein theoretisches Nonliquet bildete.

Ebenso sicher nehmen wir auf der anderen Seite an, dass er für ihn ein Glaubenssatz der persönlichen Ueberzeugung war, wie das ja auch sein unentwegtes Vertrauen in die Eudämonie der Tugend als Hintergrund kaum entbehren konnte. In theologischen Sachen überhaupt aufs Erhalten nach bester Väterart bedacht, wird

*) Beide Gespräche hierüber in den *Mem. I, 4* u. *IV, 3* mit ihrer volkstümlichteleologischen Theologie haben jedenfalls ihrem Kerne nach schlechterdings keinen unsokratischen Charakter, wie die Kritiker wieder zum Teil wollen, um sie der späteren Stoa als Einschiebsel zuzuweisen. Auch die der Sache nach natürlich zu nieder gegriffene Anthropocentrik jener Zweckdeutung stimmt völlig zu einer Zeit und Richtung, deren Losung von dem πάντων χρημάτων μέτρον ja auch Sokrates in seiner Art teilt.

er sicherlich in der gegenwärtigen so verwandten Frage mit den gediegensten Volks- und Dichterstimmen z. B. eines Pindar gegangen sein und nicht der sophistischen Freigeisterei gehuldigt haben, welche offenbar auch dies angefressen hatte; man denke in letzterer Hinsicht an die Verwunderung des Glaukon in *Rep. 608 d* über den Satz, dass die Seele unsterblich sei, ebenso an die Besorgnis, dass Kallikles im *Gorgias 523 a* das Totengericht für einen μῦθος statt λόγος halten werde. Als mittelbares Zeugnis für des Sokrates Anschauung mag man immerhin beiziehen, was Xenophon *Cyrop. VIII, 7, 17 ff.* den sterbenden Cyrus über die entschieden grössere Wahrscheinlichkeit einer persönlichen Fortdauer sagen lässt. Und fürs Andere ist es nur so künstlerisch zulässig, dass Plato seine spätere feste Unsterblichkeitsüberzeugung dem Sokrates nicht nur in den Mund legt, sondern im Hauptdialog Phaedo sogar ganz hervorragend an seine Person knüpft. Was dagegen das kühle, fast skeptische Dilemma der platonischen *Apologie 40 c ff.*, *vgl. mit 29 a ff.* anlangt, ob der Tod ein ewiger, traumloser Schlaf sei oder aber eine Wanderung zu den Göttern und den Besten der Vorzeit, so halten wir dies allerdings überwiegend für die Stimmung des jungen Plato, welcher hierin offenbar weiter nach links ging und das theoretische Nonliquet der Meisters ursprünglich mehr nach der verneinenden Seite zu betonen geneigt war.

Nur kurz und anhangsweise möchte ich noch die in neuerer Zeit vielverhandelte Schlussfrage zum „Utilitarismus" oder meinethalb auch „Eudämonismus" berühren, ob Sokrates bei dem von der Tugend irgendwie erhofften Glück sich selbst oder Andere im Auge gehabt oder an welche subjektive Adresse das an sich selbstverständlich für jeden klar denkenden Nichtmanichäer ganz unverwerfliche objektive Streben nach Beschaffung von Glück und εὐδαιμονία gerichtet sei. Das ist aber wieder nicht leicht scharf zu beantworten. Richtig egoistisch, wie bei einem Aristipp, war schon die Lehre des Sokrates nie, sondern harmlos stellt er immer nebeneinander das selbst glücklichwerden und andere in der Stadt es machen. Sein Leben aber bietet vollauf Ergänzung und beantwortet nebenbei auch genauer die Frage nach dem Verhältnis des äusseren Vorteils und inneren Erfolgs. Ohne Asket zu sein ist er weitentfernt vom Genussmenschen oder Ehrsüchtigen, stolz fusst er auf

dem Alleinwert der Seelenförderung. Mit rückhaltsloser Hingabe geht er bis zum Tod im Dienste Anderer auf, und von jenem in allweg eben doch selbstsüchtigen Kultus der eigenen Persönlichkeit, den später die tugendstolze Stoa trieb, findet sich keine Spur bei ihm. Mag sein, dass dem klassischen Altertum (u. A. auch noch dem Aristoteles bei seiner ziemlich sophistisch wenigbesagenden Auseinandersetzung über Selbstliebe und Sorge für Andere *Eth. Nic. IX, 8)* halb die Sache, halb das Wort für dasjenige fehlt, was die neuere Ethik als sittliche Liebe und weises Wohlwollen so gerne zum Kernpunkt macht. Doch mögen wir bei einiger Duldsamkeit gegen die Auswüchse und überhaupt gegen das pathologische Beiwerk im ἔρως und seiner gesellschaftlichen Rolle, oder bei Aristoteles in seiner uns fast unverhältnismässig dünkenden Wertschätzung der φιλία oder Freundschaft *Eth. Nic. VIII und IX* einigen Ersatz und sozusagen die annähernde griechische Form für jene sittlich unentbehrliche neuzeitliche Stammkategorie der Ethik erblicken.

Es handelt sich nun des Weiteren darum, die bisher geschilderte ideale Ueberzeugung von der unmittelbaren Einheit der Weisheit oder des Wissens und der Tugend bei ihrer Ausführung im Einzelnen zu verfolgen und zu sehen, wie die wahre Aufklärung das Recht sowohl als die Pflicht in sich fühlt, der begreifenden Vernunft zur Herrschaft im Leben des Einzelnen und der Gesellschaft zu verhelfen. Und das sind meines Erachtens recht bedeutsame, ächt sokratische Sachen, um welche es sich dabei dreht, mit Nichten ein unwichtiger Anhang, wie es zuweilen dargestellt wird. Als handelte es sich nur um die nachträgliche, mehr oder weniger zufällige, äusserlich veranlasste Anwendung der bisherigen, eigentlich allein beachtenswerten Lehren, oder als wären die mannigfachen materialkonkreten Anregungen und Belehrungen des Sokrates lediglich das vile corpus der ausschliesslich wertvollen formalen Dialektik und ihrer teilweise etwas künstlichen Geburten, für sich selbst bedeutungslose Uebungsbeispiele, wie sie gerade im volkstümlichen Leben am nächsten bei der Hand waren! Eine solche Auffassung, zu welcher ein falscharistokratischer Intellektualismus gerne neigt, wäre aber sicherlich eine bedauerliche Entstellung des Sokratesbildes und würde vielleicht einen Hauptedelstein aus dem Ehrenschmuck des ächten Volksmannes brechen. Statt also den ehrlichgetreuen Xeno-

phon vom hohen Ross herab und dazu geschichtlich verständnislos zu hofmeistern und mitleidig zu belächeln, wenn er dies „seinen Freunden nützen" immer, z. B. *Mem. I, 3; III, 1; IV, 1* betont, ja geradezu als leitenden Gesichtspunkt seiner „Denkwürdigkeiten" benützt, sollten wir ihm vielmehr Dank wissen, dass er uns reichliche unmittelbare Berichte darüber giebt, welche dann ihre hübsche mittelbare Bestätigung durch den vergleichenden Rückschluss aus seinem eigenen, den Meister fortsetzenden Wirken sowie namentlich aus demjenigen des Plato erhalten.

Aehnlich dem Ziel der theoretischen Aufklärung will nämlich auch das praktische Bemühen des Sokrates das vorhältnismässige Chaos des gärenden Lebens in einen allseitig wohlgeordneten κόσμος umwandeln. Das Salz des Gedankens soll heilend, erfrischend, konservierend in alle Kreise dringen, kein gedankenlos vorurteilsvoller Schlendrian, aber auch kein anmasslicher Dilettantismus einer oberflächlichen Halbbildung mehr herrschen, sondern Leben und Arbeit im Kleinen und Grossen vernünftig organisiert werden. Was der Allerweltsspötter Aristophanes in den *Fröschen 471 ff.* der aufklärenden Richtung des Euripides höhnend nachsagt, trifft in der That als grosses Lob vor Allem auf diese Bemühungen eines Sokrates zu: „Ich allerdings Hab jenen rings Dergleichen Weisheit eingeimpft, Indem Gedanken und Begriff Der Kunst ich lieh, so dass denn hier Jetzt Jedermann philosophiert Und Haus und Feld und Hof und Vieh So klug bestellt, wie früher nie, Stets forscht und sinnt: Warum? wozu? wer? wo? wie? was?"

Freilich liegt bei diesen praktischen Bestrebungen des Sokrates die Gefahr noch näher, als bei seinen logischen Anregungen, sie in Anlegung eines falschen Massstabs vom heutigen Standpunkt aus zu unterschätzen. Denn in unseren Tagen, nach zweitausend Jahren und auf den Schultern der Vergangenheit stehend besitzen wir ein höchst ausgebildetes und verästeltes Schulwesen für allgemeine und besondere Bedürfnisse, haben die rege Tagespresse und Fachlitteratur und erfreuen uns eines mehr als anregenden Vereinswesens für alles Denkbare und Undenkbare. Da sind uns denn jene Sachen, um welche Sokrates sich mühte, ganz und gar gewohnt und kommen uns so selbstverständlich oder gewissermassen längst geleistet vor, dass Mancher wohl geneigt ist, an das „Eulen nach Athen tragen" zu den-

ken statt in geschichtlich unbefangenem Blick auf das damalige Athen und Griechenland wirklich etwas sehr Bedeutsames darin zu sehen. Dort und zu jener Zeit gab es so gut wie nichts von unseren heutigen Bildungsmitteln; denn Theater und Volks- oder Gerichtsversammlungen, an die wir früher erinnerten, hatten ihren Wert selbstverständlich in anderer Richtung. Und darum waren eines Sokrates Anregungen und Belehrungen fürs praktischgesellschaftliche Leben nichts weniger als überflüssig, kein schon geleistet Werk oder opus operatum, und als Anfänge durchaus nicht ärmlich oder dürftig. Indem er die Leistungen aller jener heutigen Mächte erstmals zielbewusst auf seine Schultern nahm und unverlierbar für die Zukunft eröffnete, steht er als ein geistiger Atlas vor uns, ist Pädagog im grössten Stil und unvergänglicher Apostel für die allseitige ἀρετή seiner Athener und weiterhin der Menschheit.

Der Begriff und Name der ἀρετή ist nun ähnlich dem des ἀγαθός und ἀγαθόν bei ihm wie in der ganzen Zeit noch fliessend und mehrdeutig. Einerseits bezeichnet er das Sittliche im engeren Sinn, die Tugend oder das Gutsein des Menschen als solchen. Andererseits aber und noch mehr bedeutet er die Tüchtigkeit, die mannhafte Brauchbarkeit des Einzelnen an seinem kleinen oder grösseren Platz.

Während die ἀρετή im ersten Sinn oder also die sittliche Tugend bei den Sophisten entweder gar nicht in Betracht kam oder doch weit im Hintergrund stand, widmet ihr Sokrates immerhin viel stärkere Berücksichtigung und arbeitet auch für sie unausgesetzt bei seinen jungen Freunden, was besonders sein Apologet Xenophon fortwährend hervorhebt und mit ihm auch wir denn doch nicht bloss so obenhin als wohlfeile „Moralpredigt“ abthun dürfen. Die Hauptsache ist ihm hier wieder die Vernunftdurchleuchtung des Praktischen. Statt der Leitung von blossen Stimmungen und Launen oder auch Zeit- und Modeansichten der Masse braucht es eine im Gedanken gefestigte, klare, in sich haltbare Grundsatzmässigkeit. Darauf zu dringen ist bei sittlichen Sachen um so nötiger, als sie durch tausendfaches Vorkommen im Leben scheinbar längst klar und abgemacht sind, und doch findet im Grund genommen das Gegenteil statt. Denn treffend heisst es einmal im *Phaedrus 263 a:* „Bei Eisen, Silber u. s. w. denkt Jeder an dasselbe. Aber wenn Jemand das Wort: gerecht und gut ausspricht, dann wendet sich der

Eine hieher, der Andere dorthin und wir kommen mit einander und uns selbst in Streit". Zum Licht aber gehörte weiterhin auch die Erwärmung durch den Eindruck der begeisterten, tiefsittlichen Persönlichkeit des Lehrers und durch sein mächtiges Beispiel, wobei besonders der oben erwähnte Hintergrund einer praktischgemütvollen Frömmigkeit von hohem Wert war, um neben der Schule sozusagen auch die Leistung der Kirche nicht fehlen zu lassen. — Inhaltlich konnte es sich der Natur der Sache und den Zeitbedürfnissen entsprechend bei der Tugend und Sittlichkeit wohl um wenig Neues handeln *). Es war genug, wenn die bereits vorhandene beste Volks- und Dichterethik auf den Begriff und zu klarem Bewusstsein gebracht, da und dort etwas gereinigt und tiefer gegründet wurde.

Ganz anders bei der ἀρετή in der Bedeutung von Tüchtigkeit des Einzelnen für seinen jeweiligen Beruf. Hier gab es Arbeit in Hülle und Fülle und galt es, vielfach über der Zeit stehend oder im Gegensatz zu ihrem Brauch neue Gesichtspunkte aufzustellen und frische Bahnen zu eröffnen. Während nun die Tugend gleichmässig alle als Menschen angeht, ist bei der Tüchtigkeit das Erste die vernünftige Arbeitsteilung oder die Erfüllung der formellen Grundbedingung: Jeder an seinem Platz! Wie Sokrates als klarer Schiedsmann in der Weltanschauung überhaupt den grossen Strich macht und den Göttern das Jenseits, uns Menschen aber für unser Denken und Thun das Diesseits zuweist, so dringt er auch innerhalb des letzteren logisch geredet auf reinlichen ὁρισμός, auf richtige Grenzbestimmung und Gebietsanweisung in praktischer Bethätigung des alten γνῶθι σαυτόν! Wir sagten von demselben bereits, dass es in dieser Hinsicht gegen das unheilvolle Alleswissen und Alleskönnen eines Jeden gerichtet sei, wie es in der Einbildung namentlich der athenischen Volksmasse und ihrer verwirrenden Vielgeschäftigkeit herrschte. Als ob die natürlichen Anlagen und Befähigungen nicht

*) Ein solches Neue gegenüber von dem natürlichen und Volksbewusstsein (Griechenlands oder eigentlich aller Zeiten) wäre allerdings der Satz, den Plato dem Sokrates im Krito als einen schon lange verteidigten in den Mund legt, dass man nämlich auch dem Feind nicht Unrecht thun dürfe. Ob dies aber wirklich dem Sokrates und nicht erst seinem Fortbildner Plato angehört, ist schwer zu entscheiden, da Xenophon *Mem. II, 6, 35* vgl. mit *III, 9, 8* anders berichtet. Wir versparen deshalb das Nähere über diesen interessanten Punkt für Plato.

gar verschieden wären! Sie muss man richtig erfassen und darauf fürs Andere ein tüchtiges Lernen, Ueben und Thun auf dem für den Einzelnen passenden Gebiet folgen lassen, damit er selber befriedigt und für die Gesellschaft erspriesslich seinen Posten ausfülle.

Ist diese Vorbedingung erfüllt, dann ist aber auch jede ernstliche Arbeit an ihrem Platz zu achten und zu ehren. Denn in rühmlicher Freiheit von tiefgewurzelten Vorurteilen steht unser Mann aus dem Volk und fürs Volk hierin weit über seiner Zeit, so dass ihm sogar seine zwei treuesten Schüler Plato und Xenophon nicht oder wenigstens nicht ganz auf diese volkstümlich humane Höhe zu folgen vermochten*), wenn ihr Meister neben dem Grossen nicht minder auch fürs Kleine, modischaristokratisch Geringgeachtete wie Handwerk, Hausverwaltung u. drgl. einen offenen Blick und anerkennende Achtung zeigt.

Auf die Frage, was er für die trefflichste Beschäftigung eines Mannes halte, antwortet er kurzweg: die εὐπραξία, und erläutert dies sogleich dahin, dass Jeder wertvoll und gottgefällig sei, der sein Geschäft kennt und mit verständigem Geschick etwas treibt, bei dem Erspriessliches herauskommt, sei er nun Landmann oder Handwerker oder Arzt und Staatsmann *Mem. III, 9, 14 f.*; *II, 7.* Ausdrücklich eignet er sich das Wort aus Hesiod an, dass keine Arbeit Schande ist, sondern nur der Müssiggang, ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος, was *Xenophon I, 2, 56* mit Recht als schlagende Widerlegung des Vorwurfs aristokratischer Volksverachtung hervorhebt. Unter dem allein schändlichen Müssiggang versteht er mit allem Grund u. A. auch den Hauptzeitvertreib der vornehmeren Jugend schon jener Tage, das Würfelspielen; ebenso aber hält er auch die Aufführung von Gaukelkünsten und Possen, das γελωτοποιεῖν, trotz aller etwaigen Geschicklichkeit (wie später Alexander bei jenem Erbsenkünstler) nicht des Namens ehrlicher Arbeit für würdig. Es ist offenbar ächt demokratisch im besten Sinn des Worts, wenn er überhaupt an solchen oft mehr als zweideutigen Aufführungen armer herumziehender Leute, deren Künste bei den flotteren

*) vgl. z. B. *Charmides 163 b*, wo zwar nicht Sokrates-Plato spricht, das Gesagte aber doch wie eine Ablehnung eben des von dem geschichtlichen Sokrates zu Gunsten der Arbeit angeführten Hesiodverses klingt. Andere Belege werden wir zu Plato's *Rep.* beibringen.

Gelagen und Symposien eine stehende Würze waren, keine Freude hat und eher peinlich als angenehm davon berührt wird. Zu den Purzelbäumen des Mädchens im Xenophontischen Symposion über einen Schwerterring hinweg bemerkt er z. B. feinfühlend: „Derartiges scheint mir ein Wagestück zu sein, das für ein Gastmahl nicht passt und wo ich nicht weiss, was ein solcher Anblick für einen Genuss bieten soll“ *Symp. 7.* Welche wahrhaft vornehme schöne Herzensbildung spricht da aus dem Weisen im abgetragenen Mantel und dem beständigen Barfüssler *(Phaedr. 229 a)*, zumal es sich ja „bloss“ um eine Sklavin handelte; und wie hoch steht ein solcher, übrigens dem Griechen und Athener im Ganzen eignender ästhetisch humaner Sinn über der vornehmen Barbarei des späteren Römertums oder auch über manchen noblen Passionen und Blutspielereien neuerer Zeit, welche fast notwendig das Gemüt schädigen und verrohen *).

Zum Kapitel redlicher und vernünftiger Arbeit dagegen hat uns Xenophon im zweiten und besonders im dritten Buch der Memorabilien eine Reihe von hübschen Berichten über des Sokrates Stellungnahme hinterlassen. Da war einmal einer seiner Freunde während des peloponnesischen Kriegs in schwerer Bedrängnis und Geldklemme.

---

*) Aeusserst bezeichnend für den hellenischen Feinsinn und völkerpsychologisch interessant ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung, dass die älteste griechische Zeit unverkennbar Skrupel gegen das Schlachten namentlich der Haustiere hatte. Schon ihr später ganz marktmässig gewöhnlich gewordener Name ἱερά im Unterschied vom Fleisch der Jagdtiere deutet darauf hin. Ihre Verwendung als Opfer war eine Art Entschuldigung des daran angehängten menschlichen Verbrauchs, gewissermassen eine Sühnung desselben durch Anteilnehmenlassen der Götter. Auch sonst finden sich bei dieser Schlachtung einige Gebräuche, die wir nur wie eine Entschuldigung der That deuten können. Oder verwendet man wenigstens besonders gern solche Tiere, die den gottgeweihten Pflanzen wie z. B. dem heiligen Oelbaum oder der Saat der Demeter gefährlich und schädlich waren, so dass ihre Tötung als gerechte Strafe erscheinen mochte. Es ist hienach geschichtlich nicht ungerechtfertigt, was Plato *„Gesetze“ 782 c d* ganz in diesem Sinn von der »sogenannten orphischen Lebensweise« früherer besserer Zeiten sagt, »wo man noch nicht einmal vom Fleisch des Stiers zu kosten wagte, wo es nicht gestattet war, Tiere den Göttern zu opfern, sondern Opferkuchen, mit Honig angemachte Früchte und andere unblutige Opfer, und wo sie des Fleisches sich enthielten, als sei davon zu essen und mit Blut die Altäre der Götter zu besudeln diesen missfällig«. Verwandt damit und mit des Sokrates feinsinniger Denkweise überhaupt sind Plato's Ansichten über die Jagd, welche wir später gleichfalls aus den »Gesetzen« kennen lernen werden.

Denn die Landbewohner von Attika waren in die Stadt geflüchtet, und so hatte er das Haus vollsitzen mit annähernd einem Dutzend müssiger Schwestern und Basen, die alle nicht bloss ernährt, sondern soweit möglich auch in Fried und Eintracht erhalten werden sollten. Als der zweifach Bedauernswerte dem Sokrates seine Not klagte, gab ihm dieser Rat und Anweisung zur vernünftigen Organisierung einer schwunghaften weiblichen Hausarbeit, welche beide obigen Zwecke zumal erfüllen werde; denn, bemerkt er vortrefflich, selbige Frauenzimmer brauchen nicht zu meinen, weil sie freigeborene Athenerinnen seien, dürfen sie nichts anderes thun als essen und schlafen, während Arbeit ums Geld ihrer unwürdig sei *Mem. II, 7.* Einem zweiten bedrängten Freund riet er, getrost eine Hausverwalterstelle zu übernehmen, und redet ihm eindringlich das Vorurteil aus, dass sich eine solche Stellung für einen freien Mann nicht zieme, weil er durch die Abhängigkeit von Andern zum Sklaven heruntersinke *Mem. II, 8.*

In anderer Weise interessant sind seine Gespräche mit Handwerkern, Künstlern oder Militärs, wo es ihm darum zu thun war, höhere geistige Gesichtspunkte anzuregen, bei den Einen in ihren bloss überkommenen Schlendrian etwas Gedanken zu bringen, bei Andern gegen einseitige Kunstrichtungen wertvolle Winke zu geben oder endlich den sträflichen Dilettantismus des athenischen Bürgerheeres zu etwas mehr arbeitendem Ernst und Schulung zu mahnen — lauter Sachen, bei welchen man nochmals bedenken möge, dass die allbekannten heutigen Mittel und Wege für die nötige Beeinflussung des Publikums damals eben noch so gut wie fehlten. Ich kann daher nicht mit manchen Darstellern und Kritikern finden, dass derartige Gespräche z. B. mit einem Maler oder Bildhauer, auch Panzerschmid *Mem. III, 10* im hochentwickelten Athen jener Tage inhaltlich nur ein leeres Gerede über Selbstverständliches und Allbekanntes gewesen wären, somit nichts weiter, als entweder lediglich formalistische Begriffsexerzitien des Sokrates oder aber gar erst von Xenophon geistlos erfundene Beispiele für das Thema vom „Nützen den Freunden“. Ob nicht bei dem Maler und Bildhauer, wo Sokrates gewiss mitzusprechen im Stande war, ein Wink gegen einseitig formale Technik unter Vernachlässigung der Sorge für den seelischlebendigen Ausdruck der Gestalt ganz am Platz und wertvoll

sein konnte? Denn eben darauf zielen diese Gespräche. Vielleicht hat er damit gerade bei den klassischen Werken jener Zeit einen für manchen gar nicht ungesunden Geschmack verhältnismässig wunden Punkt getroffen. Denn ehrlich gestanden muten dieselben mit ihrer gar zu olympischen Ruhe uns mannigfach in der That etwas seelenlos schön an gegenüber von dem Leben und der Bewegung in der sogenannten „verfallenden“ Kunst des nur noch silbernen Zeitalters. Dass der Geschmack des Sokrates auf die letztere Seite neigte, sehen wir auch aus einer Bemerkung in *Xenoph. Symp. 2, 15*, dass ihm nämlich der dortige Knabe in der Bewegung viel besser gefalle, als in der Ruhe.

Ueber seine verhältnismässige Sachverständigkeit in militärischen Dingen habe ich bereits früher das Nötige bemerkt. Bei einem Volksheer, wo Soldaten nicht bloss, sondern auch Anführer grossenteils nur Dilettanten waren, was dem Sokrates ja immer der ärgste Dorn im Aug ist*), mochte es ganz angezeigt sein, die entsprechenden Winke *Mem. III, 1—5* zu geben und namentlich das Verantwortlichkeitsgefühl zu schärfen, damit sich Einer nicht zum Reiterführer aufwerfe, nur weil es so schön sei, den andern voraus — oder in heutigem Militärdeutsch: an der tête — reiten zu dürfen, wie *Mem. III, 3* mit beissendem Spott gegen ein solches Theaterspielen bemerkt wird**).

---

*) τῶν στρατηγῶν οἱ πλεῖστοι αὐτοσχεδιάζουσιν *Mem. III, 5, 21.*

**) Dagegen muss ich mich wundern, wie seltsam zu verschiedenen Zeiten schon das berühmte oder berüchtigte Gespräch mit der gar neidlos Modell stehenden Hetäre Theodota *Mem. III, 11* missverstanden worden ist, dessen Geschichtlichkeit man scheints weniger anzutasten wagt, als Anderes. Das eine Mal wird es in Vergleich gebracht mit dem Gespräch Jesu am Brunnen mit dem samaritanischen Weib, welches sieben und mehr Männer gehabt — was aber bekanntlich gar keine Geschichtserzählung, sondern eine johanneische Allegorie ist! Das andere Mal sieht man in der Theodotascene wieder das gewöhnliche sokratische Begriffsexerzitium, welchem in wahrhaft dialektischem Harpyienhunger auch das vilissimum corpus habe herhalten müssen. Noch Andere meinen, auch hier wie bei den Bildhauern und Malern habe Sokrates der betreffenden Person gute Ratschläge für den flotteren Betrieb ihres Gewerbs geben wollen, oder stelle es wenigstens der gute Xenophon arg- und harmlos unter diesem biederen Gesichtspunkt dar. Nun, wie der Unbefangene auf zehn Schritte sehen kann, hat Sokrates allerdings auch hier etwas nützen wollen, nämlich in erster Linie seinen jungen Freunden, da an der Theodota trotz ihres schönen Namens wohl nicht mehr viel zu bekehren war

In der gleichen rühmlich vorurteilsfreien Weise, wie über die ehrliche Arbeit jeglicher Art, äussert sich Sokrates nun auch über das Hauswesen und besonders über die Stellung der Frau in demselben. Das Erstere oder die οἰκονομία bezeichnet und verwendet er öfters als das kleine Seitenstück und Vorspiel sogar des Staatswesens und sagt z. B. *Mem. III, 4, 12*: „Verachte mir doch ja nicht die Männer des Hauswesens. Die Leitung eigener Angelegenheiten unterscheidet sich nur dem Umfang nach von der Leitung der Staatsangelegenheiten; alles Uebrige ist gleich. Die Hauptsache ist, dass zu dem Einen wie zu dem Andern Menschen nicht entbehrt werden können. . . . . Wer mit ihnen umzugehen versteht, wird an der Spitze grosser Geschäfte wie in eigenen Angelegenheiten seine Rolle mit Ehren spielen“.

Unter diese Menschen, welche im Haus von Bedeutung sind, gehört nun in allererster Linie die Frau. Auch wer sonst nichts von Sokrates weiss, kennt wenigstens dies Eine, dass die seinige Xanthippe hiess und eine Xanthippe war. Denn *Xen. Symp. 2, 10* bezeichnet er selbst sie nicht eben sehr galant so ungefähr als sein Hauskreuz, an dem als an dem schwierigsten Fall er sich auf seinen Hauptberuf des Umgangs mit Menschen jeder Art einübe. Mag dem jedoch sein wie ihm wolle; denn man kann sicherlich für die sprichwörtliche Frau gar manches Entschuldigende und sogar Ehrenrettende beibringen. Die Hauptsache ist, dass Sokrates auch ganz von

---

und ihre Antworten nur kokett oder trotzig und nichts weniger als kindlich naiv sind. Wer merkt denn nicht den fortwährenden vernichtenden Spott, mit welchem Sokrates den sinnentollen Enthusiasmus seiner Genossen kalt wie mit Güssen einer Kneippkur überschüttet, da sie in hellen Haufen zur zwanglosen Beschauung des »unbeschreiblichen und daher nur durch Augenschein erfassbaren« Schönheitswunders in die Malersitzung mitstürmen? Mit dummen Mücken werden sie auf Eine Linie gestellt, die sich in einem Spinnennetz fangen, mit Hasen, auf welche man mit allerlei dressierten Hunden bei Tag und Nacht Jagd mache. »In der That, Theodota, es ist ein schönes Besitztum, von welchem du lebst, wenn man eine Herde Freunde besitzt, ein unvergleichlich herrlicheres, als Schafe, Stiere und Ziegen.« Sapienti sat! Natürlich müssen wir bei einer solchen Pädagogik des Sokrates mit in Betracht ziehen, was oben über den antiken Charakter seines mehr geistesfreien, als ästhetischfeinen Fühlens in diesem Stück gesagt worden ist. Man vergleiche damit den Eingang des platonischen Charmides, der möglicher Weise eine, aber aufs Aeusserste verfeinerte Anspielung auf die Theodotabeschauung, nur ins Männliche übersetzt, enthalten könnte.

ihr abgesehen nun einmal von Berufswegen, möchte ich sagen, kein Mann des Hauses und Familienlebens war noch sein konnte; denn Apostelnaturen eignen sich allezeit besser für das Alleinstehen, wie z. B. Paulus richtig fühlte.

Ausserdem haben wir bereits gehört, wie äusserst nüchtern und praktisch sich Sokrates über den Zweck der Ehe, die Kindererzeugung und das Geschlechtsleben überhaupt äussert. Sachlich um so beachtenswerter, weil objektiv unbefangen ist es, wenn derselbe Mann in heiterem Humor eben an das vorhin erwähnte Geständnis über seine Ehehälfte Erklärungen anknüpft, welche für damals, insbesondere für Athen und das jonische Griechenland eine fast unerhört gerechte Ansicht über die Frauen beweisen. Bei dem geschickten Reifewerfen jener Tänzerin und Springerin im Xen. Symposion bemerkt er nämlich: „Was aus so manchen anderen Umständen hervorgeht, ihr Freunde, das bestätigt sich auch durch das, was dieses Mädchen leistet, dass nämlich die weibliche Natur nicht schlechter ist als die männliche und dass sie nur der Ueberlegung und Stärke ermangelt. Hat daher Einer von Euch ein Weib, so lehre er sie getrost Alles, was er nur wünscht, dass sie verstände" (ἡ γυναικεία φύσις οὐδὲν χείρων τῆς τοῦ ἀνδρὸς οὖσα τυγχάνει, γνώμης δὲ καὶ ἰσχύος δεῖται). Ebenso bemerkt er nachher bei dem Sprung des Mädchens über die Schwerter: „Wenn man das sieht, so braucht man nicht länger zu zweifeln, dass auch die Tapferkeit lehrbar ist, da doch diese, obgleich ein Weib, so kühn sich in die Schwerter stürzt" *Symp. 2, 9 und 12.*

Auf Grund dieser vernünftigen und gesunden Bemerkungen, welche auch mit dem Geist der Memorabilien stimmen, dürfen wir sicherlich dem Kerne nach nicht minder diejenigen Gedanken als wesentlich sokratisches Eigentum beiziehen, welche Xenophon im Eingang seines *Oekonomikus 3, 10 ff.* „aus einem von ihm mitangehörten Gespräch des Sokrates" über den gleichen Punkt berichtet. Der Inhalt ist kurz der, dass es sich für einen vernünftigen Mann und Hauswirt vor Allem darum handle, seine Frau, der er doch so Wichtiges anvertraue, offen und ehrlich in das gemeinsame Interesse des Hauses hereinzuziehen und zur ebenbürtigen Gehilfin heraufzubilden (νομίζω δὲ γυναῖκα κοινωνὸν ἀγαθὴν οἴκου οὖσαν πάνυ ἀντίρροπον εἶναι τῷ ἀνδρὶ ἐπὶ τὸ ἀγαθόν *3, 15).* Er dürfe sie,

die er vielleicht als ganz junges Mädchen geheiratet, nicht nur so laufen lassen und sich dann wundern *), dass sie, die nichts gesehen und gehört, nachher nichts wisse und verstehe. Letzteres war bekanntlich die Hauptursache des schlimmen Hetärenwesens in Athen als Ersatz für die völlig ungebildet gelassenen rechten Frauen, weshalb wohl von Sokrates eben in diesem Zusammenhang spöttisch und doch zugleich mit gesunder Logik an Aspasia erinnert wird. Dass diese und ihresgleichen geistig weit höher standen, als die Anderen, kam ja zum guten Teil nur davon her, dass sie ohne die künstliche Absperrung der Uebrigen gegen alle Bildung sich frei entwickeln konnten. Die Nutzanwendung lag da so nahe, dass Sokrates gar nicht für nötig hält, sie breit und ausdrücklich zu ziehen. — Die weiteren sehr gediegenen Gedanken des *Oekonomikus cap. 7—21* deutet Xenophon selbst als eigene freie Ausführung **) nur noch im Sinne des Sokrates gehalten an, indem er sie ähnlich wie manchmal Plato einem andern Sprecher als dem Sokrates in den Mund legt. Aber auch in dieser Form sind sie für uns besonders zur Frauenfrage im griechischphilosophischen Altertum von grossem Wert. Aus dem, was hier Sokrates-Xenophon sagt, zusammengenommen mit den weltbekannten Anschauungen des Sokrates-Plato in der Republik sehen wir mit zweifelloser Sicherheit, was die gemeinsame Quelle ist und wo die beiden treuen Schüler die nachhaltige Anregung in dieser Hinsicht empfangen haben. Es bleibt immer merkwürdig, dass dies, wie schon bemerkt, gerade der Mann derjenigen Frau ist, welche nach der Schilderung des Antisthenes im *Xen. Symp. 2, 10* „die schwierigste und unerträglichste (χαλεπωτάτη) war von allen, die gegenwärtig leben, ja denke ich auch von denen, die je gelebt haben und leben werden“! Wenn wir später bei Plato als dem grössten aller Sokratiker wieder auf die Frauenfrage kommen, so werden wir nicht versäumen hervorzuheben, wie die gemeinsame sokratische Aussaat bei den zwei Hauptschülern

*) Aehnlich wie unsere neuzeitlichen Helden der Erfahrungsmethode bei der Frauenfrage: »Die Erfahrung lehrt, dass die Frauen noch nie etwas wissenschaftlich Tüchtiges geleistet haben, also auch nicht leisten können« — als ob man seither die Erfahrung möglich gemacht und ihnen Licht und Luft wie den Männern freigegeben hätte!

**) Selbstverständlich gilt dies auch schon von den anachronistisch persischen Schilderungen im vierten Kapitel.

zwar etwas verschieden aufgegangen ist, aber in beiden Formen dem Sämann alle Ehre macht.

Hier sei nur noch Eins zu Ehren des wackeren Xenophon und zugleich zur Rechtfertigung des grossen Gewichts bemerkt, welches wir vom sonstigen Brauch abweichend auf obige Bemühungen des Sokrates auch ums Kleine des praktischen Lebens gelegt haben. Dieselben haben nämlich unverkennbar für eine ganze Reihe von genaueren Ausführungen und Verwertungen dem Xenophon sozusagen Thema und Grundgedanken geliefert, ein Beweis, wie tief sie eingeschlagen und dass sie keineswegs bloss, wie es scheinen könnte, von Sokrates nur so rein gelegentlich und obenhin streifend berührt worden sind. Der Oekonomikus seines Schülers z. B. bewegt sich ganz in des Meisters eigenem Geist der Hochhaltung der οἰκονομία als des Staats im Kleinen, wo gleichfalls die Herrscherkunst oder das ἦθος βασιλικόν *21, 10. 11* als das Grösste bei jedem Geschäft zur Geltung kommt. Demgemäss werden die einzelnen Seiten und Zweige einer vernünftigen Hauswirtschaft näher ausgeführt, vor Allem, wie wir bereits hörten, die richtige und gerechte Stellung der Frau auf diesem ihrem Gebiet, sodann die vernünftigmenschliche Behandlung auch der Sklaven, die umsichtige und bedachte Ordnung im ganzen Haus und in allen, besonders in den dem Xenophon hauptsächlich ans Herz gewachsenen landwirtschaftlichen Geschäften — was sich mit seinen logisch und analogisch entwickelten Anweisungen zum richtigen Baum- und Rebensatz, zur erspriesslichen Düngung und Bewässerung u. dgl. oft ganz liest, wie eine landwirtschaftliche Wochenschrift der Neuzeit! Ergänzungen dazu sind die Schriften über die ihm ebenso werte Jagd- und Reitkunst mit besonderer Beziehung auf ihre gymnastisch erziehende und militärische Bedeutung (was sein Sohn Gryllos bei Mantinea tapfer sterbend bethätigte). Endlich erwähne ich noch die hierher gehörige Seite an dem Staatsroman Cyropädie, welcher u. A. in sokratisierender Weise die Erfahrungen und Leistungen des hochverdienten Führers und sorglichen Retters der Zehntausend zu einer vernünftigen Lehre vom Kriegswesen auszugestalten sucht. Das sind ohne Zweifel lauter recht achtbare Bemühungen, mit welchen Xenophon in seiner Art und nach dem Mass seines Könnens und fachmännischen Wissens es sich getreulich angelegen sein liess, dem sokra-

tischen Ruf nach Rationalisierung des Lebens und seiner bestimmten einzelnen Geschäfte gerecht zu werden. Auch sie sind also ein Ehrendenkmal des Meisters, welches wir neben den glänzenderen Werken Plato's nicht vergessen wollen, und liefern den sicheren Beweis, wie der grosse Geist des Sokrates vor Allem auch kulturgeschichtliche Philosophie zu treiben nicht verschmähte, sondern das ganz gewöhnliche Leben oft mit überraschend vorausgreifenden Gedanken zu durchleuchten wusste — hierin ein Vorläufer unseres genialvielseitigen Philosophen Leibniz, welcher sich für Derartiges gleichfalls nicht zu vornehm und gelehrt dünkte, wie manche viel Kleineren!

Viertes Kapitel.

Reformatorische Bemühungen und Gedanken zum Staatswesen als Gipfel der sokratischen Lebensarbeit.

Wer schon fürs Kleine einen so gesunden, vielfach reformatorischtreffenden Blick besass, dessen Kraft und Interesse konnte bei seiner erziehenden Aufklärungsarbeit nicht umhin, zielhaft zu gipfeln bei dem Staatswesen im Grossen, welches geradezu im Vordergrund der Bewegung stehend der bessernden Hilfe am meisten bedurfte. Denn die darauf bezügliche Kunst „ist die schönste und grösste; ist sie doch die der Könige und heisst die königliche“ *Mem. IV, 2, 11* und oft, wie überhaupt die bis jetzt angezogenen Ausführungen des Sokrates fast immer und von jedem Ausgang her in die warme Betonung des Staats mit seinem Wohl und Wehe einmünden.

Er ist daher sogleich keineswegs Kosmopolit und Bürger der lieben weiten Allewelt, obgleich die falschen Sokratesse des 18. Jahrhunderts als löschpapierene Zerrbilder des Mannes diese verschwommenen Züge im Gesicht tragen. So Vieles er auch mit allem Grund an seiner Vaterstadt auszusetzen hat, bleibt er doch in allewege ein treuer Sohn seiner Zeit und seines Athen, das er, ein ἀνὴρ φιλαθήναιος wie Sophokles, nie verliess. Geradezu schön und psychologisch tiefwahr ist in dieser Beziehung das Gespräch *Mem. III, 5*, welches er bezeichnender Weise mit dem Sohn des verstorbenen grossen Staatsmanns Perikles führt und das, ähnlich wie die „δῆμοι“ des Dichters Eupolis, wo die grossen Toten citiert werden, für den

jungen Mann, wie für Athen im Ganzen die Losung tragen könnte: Noblesse oblige; rafft Euch auf, um der gewaltigen Vorfahren und Ahnen, der trotz Allem glänzenden früheren Geschichte Athens Euch nicht gar zu nachgeboren unwürdig zu erweisen! — Was später in dem Wortschwall des Panegyrikus (und Areopagitikus) von Isokrates endlos breitgetreten wird, das geschieht hier durch schlichte und prunklose Einfachheit weit eindringlicher. Kraftvoll wird die geschichtliche Saite angeschlagen, ob nicht durch die Erinnerung an den alten Heldenmut der Glanz und Wohlstand Athens von Neuem herbeigeführt werden könne; denn im Einzelnen, wie z. B. im ganzen Naturell und den Leistungen der Bürger je für sich wären ja ganz befriedigende Bedingungen dafür vorhanden. Wenn sich Einer wundere, wie der Staat dennoch so verfallen könnte, so sei die Antwort einfach. Sein Verfall hatte keinen andern Grund, als die Höhe, auf welcher die Athener standen, und die Nachlässigkeit, der sie sich ebendeswegen überliessen (vgl. Jena! Sedan?). Die Heilung aber lasse sich leicht erraten. Sie dürften nur die Sitten und die Lebensweise der Voreltern hervorsuchen und so unverbrüchlich wie jene daran halten, so könnten sie nicht hinter ihnen zurückbleiben. Wo nicht, so müssten sie wenigstens Diejenigen, welche jetzt den Vorzug behaupten (Sparta), sich zum Muster nehmen und deren Sitte und Lebensweise sich aneignen. „Wir dürfen also an den Athenern nicht verzweifeln, als ob sie für Ordnung nicht empfänglich wären“ *III, 5, 20.* Das heisst ins Neuzeitliche übersetzt mit dem deutschen Dichter in den Tagen des noch schmählicheren Niedergangs nach den Befreiungskriegen: „Nicht rühmen kann ich, nicht verdammen, Untröstlich ists noch allerwärts; Doch sah ich manches Auge flammen Und klopfen hört' ich manches Herz“. Sollte etwa der junge Plato bei obigem Gespräch zufällig unter den Zuhörern mitdabeigewesen sein? Dann träfe dies Wort auf ihn mehr als auf irgend Einen zu und man hätte vielleicht den ersten Lichtblitz seiner spartanisierenden Staatsreformplane eben hier in seinem jugendlichidealen Auge wetterleuchtend aufflammen sehen *).

*) Dass Manche unserer Xenophongelehrten in den unverkennbar warm patriotischen Reden des Sokrates einen handgreiflichen Widerspruch mit seinem sonstigen scharfen Tadel der athenischen Verhältnisse sehen und darum, wie so oft bei der Traktierung der alten Klassiker, das schöne Kapitel stracks

Aber auch abgesehen von dem ansprechenden Ortspatriotismus, welcher sich nicht minder im platonischen Krito spiegelt, besitzt Sokrates den höchsten Begriff vom Wert und der Bedeutung des Staatslebens überhaupt. Den Gegensatz dazu haben wir früher kennen gelernt als den trägselbstsüchtigen Standpunkt eines Aristipp *Mem. II, 1, 1 ff.*, der freilich durch die u. A. aus Plato's Gorgias uns entgegentretenden Zustände der athenischen Ultrademokratie begreiflich wird. Trotzdem führt Sokrates aus, wie nun einmal Jeder als Mensch unter Menschen regierend oder regiertwerdend am Staatsleben lebendigen Anteil zu nehmen habe, und wäre es auch nur, weil sein eigenes Wohl und Wehe solidarisch mit dem des Ganzen verknüpft sei, um zu schweigen von der Verschönerung des Lebens durch die, nur auf diesem Weg gewinnbare Achtung vor sich selber und die Bewunderung oder das Lob der Anderen.

Wo er daher die entsprechende Befähigung zum politischen Leben und Wirken erkennt, tritt er einer falschen, sachwidrigen Schüchternheit vor dem öffentlichen Auftreten entgegen, welche in Wahrheit nicht weit zu Feigheit und Weichlichkeit habe *Mem. III, 7.* „Wer wird sich doch fürchten und scheuen vor den Walkern, Zimmerleuten, Schustern, Schneidern, Bauern, Kaufleuten oder Marktkrämern, deren Trachten auf das Grosse geht, wohlfeil einzukaufen und teuer zu verkaufen. Denn aus diesen ist die Volksversammlung zusammengesetzt. Kommst du dir nicht selbst so vor, wie wenn Einer den Fechtmeister zu Schanden machte und vor einem Stümper Angst hätte? . . . Und wenn in der Volksversammlung oft auch solche ausgelacht werden, die ganz vernünftig sprechen, wie du einwendest, warum solltest du damit nicht leicht fertig werden und mit solcherlei Leuten auf irgend eine Weise umzuspringen verstehen?“ *)

für unächt erklären, versteht sich fast von selbst. Der Verdacht legt sich nahe, dass solche Kritiker vom Schreibtisch in ihrem Leben noch nie einer richtigen Mannesseele begegnet seien; sonst wüssten sie, dass es sich da um gar keine Widersprüche handelt. Auch heutigen Tags sind oft die Unzufriedensten gerade die besten Patrioten, die nur deshalb so klagen und wettern, weil es ihnen um die Sache recht ernstlich zu thun ist.

*) Man meint wirklich, Sokrates rede von einer unserer heutigen Volksversammlungen der freien Mannen des allgemeingleichen Wahlrechts! Da gilt es ja auch nachgerade, ähnlich wie bei dem Mitthun in den Zeitungen, der falsch patriarchalischen Schüchternheit unserer Väter aus der guten alten Zeit sich gründlich zu entschlagen, dem Vespasianischen »non olet« Einräu-

Bezeichnender Weise steht in den *Mem. III, 6* der andere Fall als der häufigere und brennendere eigentlich voran, wo es nämlich umgekehrt Not thut, den Wagen zu sperren oder in den unvergorenen Wein der politischen Grossmannssucht ein bischen Wasser zu giessen, indem man solchen grünen jungen Herrn ihre bodenlose Hohlheit und Unwissenheit zu Gemüt führt. Denn mit dem blossen süssen Vorsatz oder heissen Drang, ein grosser Mann im Staat zu werden, wenn nicht schon nach Art dieser volksführerischen Galopins es bereits zu sein, ist es eben leider nicht gethan. Wie der betreffende athenische Jüngling von damals auf verschiedene wichtige Fragen des Sokrates aus dem Gebiet seiner künftigen Laufbahn wiederholt mit einem „ich vermute es“ antwortet, bemerkt ihm Sokrates väterlich: „So wollen wir auch über diesen Punkt unseren Rat aufsparen, bis wir nicht mehr bloss vermuten, sondern wissen. . . . Ueberhaupt, nimm dich in Acht, Glaukon, dass du nicht über dem Streben nach Ruhm Dir das Gegenteil zuziehest. Siehst du nicht, wie gefährlich es ist, wenn man etwas nicht versteht, und doch davon reden oder sich damit befassen will“ *III, 6, 16.*

Noch vernichtender lautet es *IV, 2* bei einem zweiten Prachtexemplar von politischem Streber, das wir uns schon oben durchaus nicht als gemachtes Phantom rauben lassen wollten, da es ja so erfreulich ist, für unsere heutigen Maulheldenjünglinge wenigstens klassische Vorbilder zu kennen. Euthydem, wie der Gute hiess, machte sich aus der Gesellschaft der Andern bei Seite und vermied geflissentlich allen Anschein, als achte er auf das Gespräch des Sokrates, wozu dieser bemerkt: „Euthydem muss wohl auf einen schönen Eingang zu seinen (künftigen) Volksreden bedacht sein; denn er giebt sich alle Mühe, ja nicht das Ansehen zu haben, als ob er von Jemand etwas lernte. Ohne Zweifel wird er bei seinem ersten Auftreten also anfangen: „„Nie zwar, ihr Männer von Athen, habe ich von irgend Jemand etwas gelernt, noch wenn ich von tüchtigen Rednern und Geschäftsmännern hörte, ihren Umgang gesucht, noch

mungen zu machen und namentlich keine verkehrte Vornehmheit zum Deckmantel der Faulheit und Feigheit vor sich und Anderen zu brauchen. Nur muss natürlich der Boden und Platz, wo man wirken will, ein entsprechender sein, der die Mühe verlohnt, so dass nicht Zeit und Kraft an einen Duodezaugiasstall verschwendet wird.

unter den Kunstverständigen mich nach einem Lehrmeister umgesehen; im Gegenteil, ich habe mich stets in Acht genommen, von Jemand etwas zu lernen; sogar den Schein davon habe ich zu vermeiden gesucht. Dennoch, was mir von selbst in den Sinn kommt, will ich Euch nicht vorenthalten.““ Ein solcher Eingang würde sich besonders auch im Munde Derjenigen gut ausnehmen, die bei dem Staat eine Anstellung als Aerzte suchten: „„Nie zwar, ihr Männer von Athen, habe ich von irgend Jemand die Heilkunst erlernt — aber macht mich immerhin zu Eurem Arzt; ich werde mir Mühe geben, durch Versuche an Euch zu lernen““ *).

Sokrates hätte nicht Sokrates sein müssen, wenn ihm nicht eben Derartiges in den Tod zuwider gewesen wäre. Ist doch der Grundton seines ganzen Lebens und so auch seiner praktischen Thätigkeit die Forderung des gründlichen Verstehens und Wissens, handle es sich um das ganze Staatsleben, bezw. die oberste Staatsleitung, oder aber nach dem ihm gleichfalls so tief eignenden Grundsatz der Arbeitsteilung um einen, der jeweiligen Begabung angemessenen Sonderberuf. Denn so warm dem Mann aus dem Volk das Herz für das Volk schlägt, so gründlich verachtet er — ohne jeden Widerspruch — als Mann von Geist den ochlokratischen Unsinn der Massenherrschaft. „Ich meine, es mag Einer der Vorsteher sein von was er will, wenn er weiss, was dazu gehört und für dieses zu sorgen vermag, so ist er ein guter Vorsteher eines Chors, eines Hauses, eines Staats und Heers“ *Mem. III, 3, 6.* Nicht oft genug kann er mit den bekannten Analogieschlüssen vom instinktiv richtig betriebenen Kleinen auf das viel weitertragende und bedeutsamere Grosse dies einschärfen. Es sei doch einfältig zu glauben, dass die grösste Kunst von allen, diejenige einen Staat zu regieren, den Menschen von selbst komme, wenn doch allgemein anerkannt werde, dass man es in den gemeinsten Künsten ohne gute Lehrmeister nie zu etwas Rechtem bringen könne *IV, 2, 2.* Der Staatslenker muss z. B., um nur wenige, den selbstgewissen Volksrednern dennoch oft recht ferneliegende Anfangsgründe zu nennen, klare Einsicht haben in die verschiedenen finanziellen Hilfsmittel des Staats und ihre etwaige

---

*) was Plato in Bezug auf den Staat ausser demselben Arztbild auch durch das Sprichwort vom Töpfernlernen an einem Prunkgefäss bezeichnet *Gorgias 514 e* (wiederholt aus *Laches 187 b*).

Hebung, muss das Verhältnis kennen zwischen Einnahmen und Ausgaben, muss wissen, in welchem Stand das eigene Heerwesen ist und in welchem dasjenige fremder Staaten, um nicht mit einer kriegerischen Unternehmung blindlings hineinzutappen *Mem. III, 6.*

In letzterer Hinsicht wird, wie wir schon wiederholt zu streifen hatten, namentlich dem Sondergeschäft des Feldherrn oder Heerführers seine grosse Verantwortlichkeit nachdrücklich und bei jeder Gelegenheit vorgehalten; und das war zumal in einem Milizstaat mit seiner Neigung zur eitlen Soldatenspielerei sehr am Platz, vollends da Sokrates ganz richtig erkannt hatte, wie eine neue Zeit der geschulten Taktik mehr als erst im Anzug war. Mit offenbarem Tadel sagt er einmal *III, 12, 5*, dass der Staat sich nicht um die Bildung für den Kriegsdienst annehme (wenigstens nicht für das hauptsächlich wichtige Fussvolk im Unterschied von der Reiterei); um so mehr sei es Pflicht des Einzelnen, es für sich zu thun. Und zweimal gilt dies für die Führer. „Es ist denn doch eine Schande, junger Mann, heisst es *III, 1, 2 ff.*, wenn Einer Feldherr im Staat werden soll und trotzdem gar keinen Gebrauch davon macht, wo sich eine Gelegenheit darbietet, dazu sich zu bilden. Darauf würde noch weit eher eine Strafe gehören, als wenn Einer auf Bildsäulen Bestellungen übernähme, ohne die Bildhauerkunst erlernt zu haben. Einem Feldherrn ist im Krieg das Schicksal des ganzen Staats in die Hand gegeben. Unternehmungen, die er mit Glück ausführt, können sehr wohlthätige, Fehler, die er macht, sehr traurige Folgen haben. Wie sollte also Derjenige nicht mit allem Recht bestraft werden, welcher zu bequem ist, die Kunst eines Feldherrn zu erlernen, und doch sich alle Mühe giebt, dazu gewählt zu werden?“ *).

Wir glauben es deswegen gerne, was unserem Weisen als volksfeindlicher Hochmut verargt wurde, dass er es für die reinste Thorheit erklärt habe, die Aemter im Staat durch Bohnenabstimmung (oder durch das Loos) zu besetzen, da doch Niemand Lust habe, einen durch Bohnen Gewählten zum Steuermann, Baumeister, Flötenspieler oder zu andern ähnlichen Bestimmungen zu nehmen, wo ein Ver-

*) Die Stellung eines der zehn jährlich gewählten Strategen war natürlich in persönlicher und finanzieller Hinsicht von erheblichem Einfluss und darum von allerlei hiefür berufenen und unberufenen Leuten lebhaft gesucht.

stoss weit weniger gefährlich sei, als in Angelegenheiten des Staats *I, 2, 9**). „Bei weitem der grösste Betrug ist es, wenn Einer, ohne irgend Ansprüche machen zu können, sich bei den Leuten einschmeichelt, als ob er sich auf die Leitung des Staats verstünde" *I, 7, 5.* „Könige und Obrigkeiten sind nicht Diejenigen, welche das Scepter führen, noch solche, welche durch die Wahl der niedersten Volksklasse oder durch das Loos oder durch Gewalt und Betrug es geworden sind, sondern Diejenigen, welche zu herrschen verstehen. Daher ja auch die Frauen in dem, was sie besser verstehen, wie z. B. die Wollarbeiten, mit allem Recht das Regiment über die Männer führen" *III, 9, 10 f.* „Nennt man Einen einen trefflichen König, so meint man nicht bloss, dass er für seinen eigenen Haushalt bestens besorgt sei, sondern auch, dass er das Glück seiner Unterthanen zu begründen wisse. Man wählt ja Einen zum König, nicht damit er seine Person gut berate, sondern dass durch ihn auch die, welche ihn wählen, glücklich werden. Ebenso bei einem Feldherrn. Daran darf es also ein solcher nicht fehlen lassen. Es ist auch nicht leicht etwas Schöneres zu finden, als diesen Beruf zu erfüllen, und nicht leicht etwas Schädlicheres, als das Gegenteil" *III, 2, 2 ff.*

Die unmittelbare Fort- und Ausführung derartiger Gedanken finden wir einerseits mehr für das Innere und die allgemeinen Grundsätze in Plato's Staat, andererseits mit fachmässiger und genauer eingehender Ergänzung auch für das Aeussere bei Xenophon, insbesondere in dessen Cyropädie mit der Behandlung des Heerwesens, der Diplomatie und Verwaltung. Man kann dieselbe im Ganzen den Roman des „aufgeklärten Despotismus" oder des ἦθος βασιλικόν nennen, wie schon ihr Eingangswort bezeichnend sagt: „Menschen beherrschen ist weder etwas Unmögliches, noch so Schwieriges, wenn man es nur mit Verständnis zu thun weiss" (ἥν τις ἐπιστάμενος τοῦτο πράττῃ *I, 1. 3).* Zugleich dürfen wir in des Sokrates fruchtbaren Anregungen die entschiedenste, von der Geschichte langsam gerecht-

*) Mit vernichtendem Spott nennt später Plato in den „*Gesetzen*" *690 c* die Aemterbesetzung durchs Loos eine θεοφιλής καὶ εὐτυχής ἀρχή und gibt ihr unter allen überhaupt möglichen Beamtenverfassungen die siebente und letzte Stelle, indem er sie absichtlich unmittelbar zusammenstossen lässt mit der besten, wahrhaft naturgemässen, dass der Unkundige gehorche, der Verständige aber herrsche und leite.

fertigte Vorausnahme von Verhältnissen und Ordnungen erblicken, deren sich die Neuzeit erfreut — bis vielleicht das radartige Spiel wie der astronomischen Weltenbildung, so namentlich der menschlichen Dinge wieder ins Chaos zurück „fortschreitet“. Vorläufig aber haben wir jedenfalls noch (bezw. schon) überwiegend die Herrschaft der Sachverständigen, insbesondere einen fachmässig gebildeten und geschulten, wohl gegliederten Beamtenstand statt des Durcheinanderregierens einer chaotisch unzuständigen Masse. Wir dürfen es trotz Allem, was daran erheblich besser sein könnte, eine massgebende Aristokratie der Intelligenz statt früher der Geburt und später, als Durchgangspunkt zum Zusammenbruch, einer solchen des Reichtums nennen. Derartiges hatte Sokrates im Auge, wenn er wie bisher im Kleineren der Praxis, des Lebens und Denkens, so auch im grossen Ganzen des Staats auf Nookratie oder Vernunftherrschaft abzielte.

Diesem Gipfel, der Hebung und Heilung des dahinsiechenden Staats, so es noch möglich wäre, durch die klärende Macht des Gedankens war schliesslich das ganze Wirken des Sokrates unmittelbar und mittelbar vor allem Anderen gewidmet. Darum ist das geradlinige Fortmachen eben auf politischem Gebiet bei seinen zwei treuesten Schülern, besonders bei Plato mehr als natürlich. (Oder sollte wirklich der überkommenen Annahme gemäss diese Aussaat bei einem Plato über ein Menschenalter lang geschlafen haben, so dass erst endlich der Sechzigjährige auf verklungene Jugenderinnerungen sich besonnen hätte?) Mit allem Recht darf daher Sokrates in der *Apol. 30 ff.* von sich sagen, sein ganzes Leben sei unter Hintansetzung aller persönlichen Interessen ein fortwährender freiwilliger Staatsdienst gewesen, dem eigentlich die ehrende Speisung im Prytaneum gebühre.

Man konnte oder kann dem entgegenhalten, dass die Art und Weise seiner wirklichen Thätigkeit nicht damit stimme. Nun ist es allerdings wahr, dass er persönlich und amtlich am öffentlichen Leben sich nur ausnahmsweise ein paar Mal beteiligte. Warum das? Weil sein δαιμόνιον ihn warnte, wie die *Apologie 31 c f.* jenen Einwurf ausdrücklich aufnimmt, oder einfacher gefasst weil ein ganz richtiges Gefühl ihm sagte, dass er seine Zeit und Kraft viel besser in seiner bisher geschilderten Art dem Wohl des Staats widme, wenn er die Angehörigen desselben zu tüchtigen Menschen, Bür-

gern und Beamten erziehe. Auf die Frage des Antiphon, warum er doch, wenn er Andere zu Staatsmännern zu bilden sich getraue, selbst nie an den Staatsgeschäften Anteil nehme, antwortet er *Mem. I. 6, 15:* „In welchem Fall, meinst du, dass ich mehr an den Staatsgeschäften Anteil nehme, wenn ich allein daran mich beteilige, oder wenn ich dafür sorge, dass immer Mehrere dazu tüchtig werden?“ Ganz ebenso dachte nach ihm Plato, wie wir sehen werden, wenn er sein so tiefes Interesse für den Staat überwiegend nur als schriftlicher Reformator bethätigte, abgestossen nicht bloss von der zeitgenössischen Demokratie, sondern nach der Probe der Dreissig, unter denen seine eigenen Verwandten sich befanden, auch von einer derartigen zum mindesten ebenso gemeinen Oligarchie.

So war denn Sokrates, trotzdem seine Ueberzeugungen tief und grundsätzlich namentlich von der Demokratie seiner Zeit abwichen, nicht bloss ein guter athenischer Patriot, sondern auch persönlich streng gesetzlich. Wenn die erregte Masse sich der leidenschaftlichen Willkür des Augenblicks hingab, so war er der Mann, der ohne Furcht für das Gesetz und Recht einstand, und war es auch mit grösster persönlicher Gefahr verbunden, wie z. B. bei dem schmählichen Arginusenprozess und sonst, *Mem. I, 1, 18 ff.:* „Es war ihm mehr daran gelegen, seinen Eid als Ratsherr und Obmann (Epistat) zu halten, als die Gunst des Volks durch Widerrechtlichkeit zu erkaufen und sich gegen die Drohungen der Mächtigen sicher zu stellen“ (vgl. dazu den ganzen platonischen Krito). Ebenso tapfer und dem Gesetze treu war er in den verschiedenen Feldzügen, die er mitzumachen hatte. Aus dem unglücklichen Treffen von Delion z. B. schildert ihn Alkibiades im plat. *Symp. 221 a b*, wie er „stolz einherschritt und keck die Blicke umherschweifen liess — aus *Aristoph. Wolken 361* —, indem er ruhig Freund und Feind im Auge behielt und Jeden schon in weiter Entfernung gewahren liess, dass er, wolle ihm Einer kommen, sich sehr kräftig verteidigen werde. Darum zogen auch er und Andre sicher ab“.

Aber nicht bloss persönlich, sondern auch in seinen Lehren war er durchaus nicht stössig und umstürzlerisch, wie sonst gerne die Aufklärungsmänner; denn dafür war er zu tiefgründig und vernunftgediegen überzeugt von der unbedingten kernhaften Notwendigkeit und wesentlichen objektiven Vernünftigkeit der Staatsord-

nung und ihrer Grundzüge. Mochten also seine Ansichten noch so sehr vom Gegebenen abweichen, der wirkliche Idealist vertraut auf die siegreiche Kraft des Gedankens, dem die Werke früher oder später nachfolgen, und arbeitet als gläubiger Reformator, nicht als ungeduldiger Revolutionär, dem es meistens mehr um das Selbsterleben seines Siegs, als um den der Sache zu thun ist. Einen trefflichen Beleg solcher Gesinnungen bietet *Mem. IV, 4* das Gespräch mit dem Sophisten Hippias von Elis über die Rechtschaffenheit (τὸ δίκαιον) eines Bürgers. Unbeirrt durch die bezeichnenden Einwände des Wanderlehrers hinsichtlich der Wandelbarkeit und Verschiedenheit der Gesetze beharrt Sokrates auf der Gleichung, dass δίκαιον so viel sei als νόμιμον oder dass bürgerlich rechtschaffen so viel heisse als gesetzlich treu den wenn auch jeweiligen Festsetzungen des Staats. Besonders wird darauf hingewiesen, wie Lykurg den spartanischen Staat eben durch Einprägung des unverbrüchlichen Gehorsams gegen die Gesetze gross gemacht habe (vgl. die allbekannte Inschrift des Simonides auf die Helden von Thermopylae). Nur dadurch komme die Eintracht (ὁμόνοια) der Bürger als die Hauptsache bei jedem Staatswesen zu Stand, ohne welche weder ein Staat, noch eine Haushaltung gedeihen könne. Gewissermassen als geistvolles Gegengewicht gegen diese bei Sokrates Einem zuerst auffallende Positivität, oder sozusagen als Metaphysik des Rechts treten dann aber im Hintergrund auch noch die ungeschriebenen Gesetze der Götter auf (vgl. Sophokles' Antigone, oben S. 15), welche die grundlegenden Züge des sittlichen Lebens enthalten und sich durch ihre unfehlbare, einwohnende Selbstbelohnung und Selbstbestrafung auszeichnen *IV, 4, 19f.*

Bei der so engen Verbindung von Staat und Religion im Altertum hängt mit des Sokrates strenger weltlicher Gesetzlichkeit endlich auch sein aufs Erhalten gerichteter Anschluss an die sanktionierte Religion des Staats und besonders an deren äussere Kultusformen zusammen, was wir zu den früheren Bemerkungen über seine aufrichtige persönliche Frömmigkeit noch nachzutragen haben. Wenn irgendwo, so hat zwar ohne Zweifel zu diesem Punkt Xenophon in sein hier geflissentlich apologetisches Bild Farbentöne von sich und seiner eigenen Gemütsart aufgetragen. Denn in der Art, wie von ihm die tadellose sokratische „Kirchlichkeit", möchten wir fast sagen, geschildert und ausgemalt wird, als gälte es die Deisidaimonie

des schwachen sizilischen Mondsfinsternismannes und μελλονικιῶν Nikias (vgl. auch *Plato Laches 198c* den feinen Spott über denselben), — in dieser xenophontischen Zeichnung liegt etwas eigentümlich Gedrücktes, fast ängstlich Gesuchtes, das weit mehr an das charakteristische προςκυνεῖν des Orientalen (oder an den abergläubischen Römer), als an den herrlichen „betenden Knaben“ der Hellenen und an Sokrates insbesondere als den Mann des sursum caput erinnert. Aber den Kern des immer wieder Berichteten anzufechten haben wir keinen Grund. Als Feind alles Redens über oder gar vollends des Arbeitens an Sachen, die man nicht gründlich versteht, ja nach seiner Ueberzeugung als Mensch überhaupt nicht wissen kann, fühlte er hierin keinen Beruf zum Reformator in sich, sondern schloss sich harmlos an die gegebenen Formen an. Sonst wäre er sich beinahe vorgekommen, wie die von ihm so scharf verspotteten Staatsdilettanten, nämlich als innerlich unberechtigter Neuerer oder Vorwitzling, περίεργος, wie es *Mem. I, 3, 1* gut heisst. Statt dessen handelte er ganz nach dem alten, tief in der athenischen Sitte eingewurzelten Spruch Hesiods, in gottesdienstlichen Sachen habe man es zu halten „ὥς κε πόλις ῥέζῃσι, νόμος δ' ἀρχαῖος ἄριστος“. Denn des Sokrates elastischer, mit einer so starken Zugabe von Humor versehener Geist wusste natürlich auch mit den Symbolen, zu was auf seinem Standpunkt alle religiösen Lehren und Bräuche wurden, in alleweg zurechtzukommen, ohne auf dem Gebiet des doch nie streng Wissbaren von deren Mängeln in ihrer gegebenen Form allzupeinlich gedrückt zu werden. Dass Plato dies später ganz anders fühlte, verstehen und würdigen wir gleichfalls vollkommen. Denn dieser war eine erheblich feinfühligere Natur mit weit weniger Humor und darum durchweg ernster. Aber Jeder an seinem Platz und in richtigem γνῶθι σαυτόν nach seiner Art, das ist ja sokratischer Leibspruch.

Nachdem der Weise über ein Menschenalter lang mit aller Hingebung und thatsächlich streng gesetzlich solchen Staats- und Gesellschaftsdienst geleistet, reicht das Athenische Volk dem Siebenzigjährigen zur Belohnung den Giftbecher. Ein schneidender Widerspruch in sich selbst sind es ohne Zweifel vor Allem politische Gründe, welche dazu geführt haben. Wie immer in solchen Fällen mischten sich ja auch persönliche Ränke mit ein, nur dass man da-

bei zu allerletzt an die Sophisten zu denken hat, wie früher wirklich wunderbar verfehlt geschah. Denn diese besassen schon als „Fremdlinge“ oder Auswärtige (und dazu als blosse Gewerbsleute, δημιουργοί nach antikaristokratischen Begriffen) gar keinen unmittelbar politischen Einfluss in Athen und gegen einen eingesessenen Athener, hatten im Gegenteil sich selbst „vor Missgunst und anderen Anfeindungen und Nachstellungen vorsichtig in Acht zu nehmen“ *Plato Protag. 316 c d, 312 a b, 313 b.* — Endlich hatte auch wieder einmal, wie so oft, z. B. damals vor Kurzem bei Anaxagoras, die arme Religion das beschönigende Feigenblatt abzugeben, um die Blösse der Anklage gegen Sokrates zu decken.

Was aber die eigentliche Hauptsache oder das Politische betrifft, so muss man sich immerhin unbefangen in die Lage und Stimmung Athens am Ende seines beinahe „dreissigjährigen“ peloponnesischen Kriegs hineinversetzen. Nach allen Nöten desselben, deren Nachspiel in bitterer Ironie des Schicksals die dreissig Tyrannen und ihre schnöde Wirtschaft bildeten, war die Staatsordnung, genauer die Demokratie insoweit wieder eingerenkt, nachdem alles aus den Fugen gewesen. Da glaubt sie im schmerzlich erschrockenen Rückblick auf die letzten drei Jahrzehnte, dass am Ende die Hauptschuld an Athens und Griechenlands Unglück der Geist der Aufklärung trage, jene sittlichreligiösen und staatlichen Neuerungsgedanken und Vorwitzigkeiten, von denen sich im verklärenden Abendschein des Rückblicks, des olim meminisse juvabit z. B. die Tage von Marathon und die damalige Gediegenheit altgriechischer Ueberlieferung so beschämend abhoben. Nun will man, vom Nachzittern der Kriegszeit erregt, wo die Menschenleben ohnedem im Preis furchtbar gesunken waren, das Uebel mit der Wurzel austilgen und verurteilt darum den Sokrates als den grössten Vertreter der Aufklärung schliesslich zum Tod*).

Und das war in Einer Hinsicht ganz richtig. Denn wirklich reichte Keiner, insbesondere auch nicht von den eigentlichen Sophisten von Ferne an die Gründlichkeit und Tragweite seiner Aufklärungsarbeit hin. Auf der andern Seite war es ein schwerer, ob auch begreiflicher Missgriff, tragisch nicht etwa nach der üblichen Schablone wegen gleicher Schuldverteilung auf beiden Seiten, denn ich vermag bei Sokrates keine zu sehen, sondern deswegen, weil die heilen-

*) Vgl. dazu die späteren Ausführungen bei Gelegenheit von Plato's Meno.

wollende Restauration der Athener, wie so oft bei diesem Bemühen, den unrichtigsten Mann, weil den besten Arzt der Krankheit trifft. Zurück liess sich nun einmal das Rad der Geschichte nicht mehr drehen, um die allseitig entschwundene alte Zeit herzubannen; also war es das einzig Wahre, wie Sokrates wollte: Vorwärts und durch! Die ganze, ächte, tiefgründige Aufklärung heilt sich selber; bringt sie und ihre Naturkraft es nicht zu Stande, so andere von Aussen eingreifende Mächte noch viel weniger; man denke an die Kurpfuschereien aller Zeiten auf religiöskirchlichem Gebiet!

Die Verteidigung des Sokrates gegen seine Ankläger enthält so, wie wir sie in Plato's Apologie lesen, ausser vielem auch sonst Platonischen und der Mitbestimmung für Plato überhaupt sicherlich etliche Zuspitzungen und Schärfungen, welche erst Plato im Blick auf seine eigene Erfahrung giebt und als Nachfolger geben kann, während sie im Munde des lebenden Sokrates selber doch etwas zu weit gehen würden. Daher denn auch die wenigen Parallelstellen der Memorabilien z. B. *I, 2, 62* erheblich abgedämpfter lauten und u. A. statt der epigrammatischen, wenn geschichtlich, so wohl kaum vergessenen Spitze vom „Prytaneum als einzig richtiger Gerichtsentscheidung“ ein massvolleres „τιμῆς ἄξιος“ setzen. Allein auch nach solchen Abzügen behält jene Verteidigung des Sokrates, deren Grundlinien uns Plato ohne Zweifel geschichtlich giebt, und ebenso nachher sein Tod etwas förmlich Dramatischantikes. Mag sein Verhalten für manches neuzeitliche Gefühl vielleicht ein wenig zu stoisch und objektiv unpersönlich hinsichtlich des Lebenswerts sich ausnehmen; in allewege bleibt es höchst charakteristisch. Unbeugsam selbst im Fall und Tod bewährt dieser Mann bis zuletzt die Nookratie, die siegreiche Freiheit des Geistes und Gedankens und schliesst sein Leben in voller Harmonie mit seiner Lehre. Denn schön sagt Plato im *Laches 188 c d* von ihm: „Das ist der wahre Mann, der den Namen Mann in Wahrheit verdient, und der rechte „Musiker“, welcher so lebt, dass er selbst im eigenen Leben Wort und That zusammenstimmend macht“. Kein Wunder, dass ein solcher Untergang kein Ende war, sondern eher ein Aufgang, welcher seine Ideen gerade unsterblich werden liess. Aus den treuen Schülern wurden begeisterte Jünger, welche die überreiche Aussaat des Meisters als kostbares Vermächtnis pflegten und hinaustrugen.

Was insonderheit noch die eigentliche Philosophie betrifft, so dürfte durch das Bisherige unser leitender Gesichtspunkt nur bestätigt sein, wornach die Bedeutung des Sokrates wie der ganzen griechischen Aufklärungszeit mit Nichten in jener aufgeht. Dennoch ist es sicher, dass der in seiner Art philosophisch hochbegabte Mann auch diesem eine Weile wie weggelegten Fach eine reiche Erbschaft hinterlassen hat. Es ist dem Umfang nach wenig, dem Inhalt nach ein Grosses, ja der Herzpunkt, nämlich die Wiederherstellung des Glaubens an die Wahrheit überhaupt, an ihre an sich seiende diamantene Festigkeit und Hohheit, was der Aufklärungszeit allerdings eine Zeit lang schwer abhanden gekommen war. Kurzum, auch die philosophische Vernunft im engeren Sinn kommt an Sokrates und durch ihn wieder erstmals im vollen Mass zum Selbstbewusstsein.

Schlussbemerkung zum 1. Buch:

Ueber die Quellen für die Sokrates-Darstellung.

Unser ganzes bisheriges Verfahren lässt bereits deutlich durchblicken, wie wir uns zu der so viel verhandelten Frage der Quellen für die Entwerfung des Bildes von Sokrates stellen. Wir haben daher unser Verhalten nur noch in kurzer Formulierung seiner Grundsätze zu rechtfertigen.

Bekanntlich stehen uns neben einigen Bemerkungen des Aristoteles nur zwei nennenswerte Quellen zur Verfügung, nämlich Xenophon besonders in den Memorabilien oder ἀπομνημονεύματα Σωκράτους, und Plato so ziemlich in seiner ganzen Schriftstellerei. Mit Recht hat man diese beiden Sokratesdarsteller schon oft und besonders seit dem richtigen Verständnis des vierten unter unseren Evangelien mit den synoptischen Berichten über Jesus, verglichen mit der johanneischen Zeichnung Christi zusammengestellt. Aber leider herrscht über sie und namentlich über ihre Benützbarkeit zu Sokrates fast noch mehr Streit, als dort auf biblischtheologischem Gebiet.

Was vor Allem Xenophon anlangt, so hat er wie es scheint gegenwärtig wieder einmal zur Abwechselung seine schlimme Zeit und sind besonders die armen Memorabilien erbarmungslos unter das Messer der litterarischkritischen Betriebsamkeit genommen. Allein derartige Künste sind uns nun nachgerade schon so oft und an so vielen möglichen und unmöglichen Objekten vorgemacht worden, dass sie nicht mehr so leicht ver-

fangen wollen. Wenn ich mir namentlich die verschiedenen Gründe ansehe, aus welchen diese oder jene Partie der Memorabilien widerspruchsvoll oder sachlich unmöglich u. drgl. sein, also für ein Einschiebsel von fremder Hand erklärt werden soll, so thut es mir nur um den vielen Scharfsinn leid, welcher hier meist vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht und sich künstlich verschliesst gegen ein einfach unbefangenes, psychologischnatürliches und damit ganz befriedigendes Verständnis. Proben davon habe ich im obigen Verlauf mehr als eine zu geben Gelegenheit gehabt. Lassen wir also gerade wie bei Plato, dem sie in den letzten Jahrzehnten ähnlich ans Leben gehen wollten, diese überkritische Mode verfliegen und behalten die Memorabilien, sehr froh darüber, dass wir sie haben.

Hinsichtlich ihres Wie? ist nun allerdings durchaus nicht zu leugnen, dass sie formell besser geschrieben sein dürften, wenn auch der eitle Wortdrechsler und Sätzefeiler Isokrates *de Soph. 9* mit der wahrscheinlich auf sie gemünzten Bemerkung grob übertreibt, dass gewisse Leute ihre Sachen schlechter schreiben, als mancher Ungebildete aus dem Stegreif rede. Ob Xenophon nach seiner Rückkehr aus Asien eilte, als er von den erneuten Angriffen (insbesondere des Rhetor Polykrates) auf seinen geliebten Meister erfuhr, und deshalb so rasch als es gieng seine apologetischen Erinnerungen, nebenbei zugleich eine stille Mitrechtfertigung seiner, des von Athen Verbannten in die Oeffentlichkeit warf? Es ist das ganz wohl möglich und durchaus nicht ohne Analogien. Doch ist auch nicht zu vergessen, dass gerade solche „Memorabilien“ oder Lebenserinnerungen formell zu allen Zeiten eine eigentümlich schwierige Sache sind. Das wirkliche Leben bringt seine Scenen und Ereignisse im buntesten Durcheinander, ohne alle und jede logische Disposition. Und zweimal war dies der Fall bei Sokrates, wenn er sich so auf Markt und Strassen umtrieb und bald mit diesem, bald mit jenem ins Gespräch kam. Wie nun darüber berichten, wenn man kein förmliches Tagbuch geben kann und will? Eine streng systematische Ordnung der Stoffe erweist sich auf Schritt und Tritt als zu eng; für dies und jenes, immer noch ganz Interessante und der Aufbewahrung Würdige will sich kein rechtes Schubfach finden, in dem es untergebracht werden könnte. Und überdem käme in die Schilderung unversehens ein fremder Zug hinein; statt nach dem frischen Leben röche es nach der Lampe und verriete störend die künstliche Zurechtmachung. So muss sich der Schreiber genügen lassen an der allerallgemeinsten Gruppenordnung in Bausch und Bogen und im Uebrigen froh sein, wenn es ihm gelingt, durch mehr oder weniger glückliche Ideenassoziation einen einigermassen befriedigenden Faden das wechselnde Allerlei seiner erzählenden Mitteilungen zusammenhalten zu lassen.

Nun, im Wesenlichen so liegen doch eigentlich die ἀπομνημονεύματα oder Memorabilien uns vor, denen mit einigen etwas geschickteren Umstellungen und Kürzungen zur Vermeidung von Wiederholungen formell

der Hauptsache nach geholfen wäre. Ihr Gang ist jene sehr summarische Gruppenordnung, welche wir auch ohne die zurückblickende Zusammenfassung *IV, 8, 11* zu erkennen vermögen. Mit dem zweiten apologetischen Grundgedanken (nach Abmachung der theologischen Anklage) oder dem Nachweis, dass Sokrates seine Umgebung nichts weniger als verderbt, vielmehr in der allermannigfachsten Weise durch Beispiel und Wort zu fördern gewusst habe, ist von selbst die Bahn zu einer sehr freien und mannigfaltig losen Aneinanderreihung von Erinnerungen eröffnet. Die ächt sokratische Verschlingung endlich von formal dialektischer Ueberführung und Anregung einerseits, materialer Belehrung andererseits macht (wie in unserer eigenen obigen Darstellung) ein gewisses Mass von Wiederholung jetzt unter diesem, dann unter jenem leitenden Gesichtspunkt fast unvermeidlich.

Mit alledem dürften die besonders neuerdings üblichen Vorwürfe und Bedenken gegen die Form der Memorabilien auf ihr richtiges Mass zurückgeführt sein. Am ehesten und sogar gerne lässt sich einräumen, dass das letzte 4. Buch ein Nachtrag des Verfassers sei, um die vorher gar zu kurz gekommene dialektischbegriffliche Seite am Werk des Sokrates doch etwas mehr zu ihrem Recht kommen zu lassen. Xenophon selber macht übrigens *IV, 6, 1* kein Hehl daraus, dass ihm dies, obgleich auch er es kenne, dennoch persönlich ferner liege und er es mehr nur der Vollständigkeit halber, vielleicht auf fremde Winke hin, nachtrage: „Sokrates machte es sich stets zur Aufgabe, mit seinen Freunden über die richtigen Begriffe von den Dingen sich zu verständigen. Von Allem nun seine Begriffsbestimmungen anzugeben, würde zu weit führen; nur soviel möge hier stehen, als nötig ist, um von der Art und Weise seiner Untersuchungen sich eine Vorstellung machen zu können.“ Nun berichtet er in dieser Beziehung allerdings etwas mechanischformelhaft und nicht mit der gehörigen Begründung, meinetwegen auch ohne das völlig entsprechende eigene Verständnis des Beigebrachten. Dennoch genügt dasselbe zusammengenommen mit den bei anderem Anlass reichlich von ihm gegebenen Proben sokratischer Unterredungsweise, um sogar hierin uns die wünschenswerte Kenntnis in geschichtlich sicherer Weise zu übermitteln. Selbst die berühmte Mäeutik als Zug im sokratischen Verfahren finde ich nicht ganz vergessen. Wir dürfen nämlich das Gespräch des Sokrates mit Ischomachus aus *Xenoph. Oekon.* besonders *cap. 16 ff.* beiziehen, da es gleichgültig ist, ob uns dem Kerne nach ein wirklich geschichtliches Gespräch vorliegt oder ob es wohl eher von Xenophon in sokratischem Geist und sokratischer Weise frei nachgebildet ist. In diesem Gespräch nun wird zwar nicht an hochspekulativen oder mathematischen Sachen, wie im plat. Meno und Theätet, wohl aber an Fragen des Landbaus „Mäeutik“ getrieben. Es ergibt sich nämlich bei einigem geschickten Fragen und Anregen von Seiten des sachkundigen Ischomachus, dass, diesmal mit umgedrehter Rolle, Sokrates eigentlich

alles das weiss und humoristisch erfreut sich über diese Entdeckung äussert, während er zuerst meinte, nichts davon zu verstehen.

Man errät längst, warum ich mir diese Verteidigung des Xenophon und besonders der Memorabilien so angelegen sein lasse. Ich halte sie unter leichter Beiziehung auch des xenophontischen Symposion und Oekonomikus in der That für die einzige geschichtlich sichere Quelle für das Bild des Sokrates. Hätten wir sie nicht, so müssten wir für immer auf eine einigermassen zuverlässige Kenntnis des Mannes verzichten und würden nur in mehr oder weniger nebelhaften Umrissen Kunde haben von einer ganz wunderbaren Gestalt, die einmal gelebt, Sokrates geheissen und aufs Tiefste nachgewirkt habe.

Aber wir hätten ja Plato, wird man einwenden, Plato, welcher in seinen Werken fast von Anfang bis Ende uns sogar mit viel glänzenderer Zeichnung seinen geliebten Meister vor Augen führt. Wenn das nur im gediegen geschichtlichen Sinn des Worts wahr wäre! Sogar das ist noch viel zu ungenau gesprochen, wenn man gewöhnlich immerhin zugibt, dass Plato den Sokrates idealisiert habe. Das Richtige ist, dass er fast von Anfang an Sokratisches und Eigenes in Eins verschmilzt. Wohl ist er zu sehr Künstler, um völlig Unsokratisches, wie z. B. die Naturphilosophie des Timäus und Aehnliches den Meister vortragen zu lassen. Wohl macht er, wie wir sehen werden, in dieser Hinsicht stillschweigend oder ausdrücklich öfters einen ganz interessanten Grenzstrich zwischen sich und jenem. Wo er aber irgend noch glaubt sich sagen zu dürfen, dass seine Ausführungen im Geist, in der Folgerichtigkeit sokratischer Anregungen gelegen seien, da drängt ihn seine tiefe Pietät, Alles ohne Weiteres dem Vorgänger in den Mund zu legen. Der Sinn und das Interesse für peinlichgeschichtliche Genauigkeit ist überhaupt bei Plato im Gegensatz zu Aristoteles sehr schwach vertreten, die Gestalten seiner Dialogen sind ganz überwiegend Typen, wie bei dem Tragödien- und Komödiendichter, oder Masken, hinter denen vor Allem s e i n e Zeit und deren Leute stecken, weitmehr als die Protagoras, Gorgias und Andere aus vergangenen Tagen. Dies gilt wenngleich gewiss in schwächerem Mass auch von seinem Sokrates *).

Bei dieser unbezweifelbaren Sachlage, die alle besseren Platokenner längst zugeben und vielleicht mit der Zeit z. B. in Betreff der, bis jetzt noch überwiegend als geschichtlich aufgefassten Schriften Apologie, Krito, Euthyphro noch weiter zugeben werden, ist das einzige Hilfsmittel eben der von Vielen so kurzsichtig unterschätzte Xenophon. Er dient neben dem, was er gibt und eben durch dieses auch zugleich dazu, dass Plato überhaupt erst für die Kenntnis des geschichtlichen Sokrates brauchbar wird. Den Xenophon haben wir sozusagen als den Faktor zu benützen,

*) »Beim Herakles, wie Vieles hat doch das Bürschchen mir angedichtet!« soll nach *Diog. Laert. 3, 35* der geschichtliche Sokrates ausgerufen haben, als er den Lysis des Plato gelesen.

welcher die vorhin genannte chemischinnige Verbindung von Sokratischem und Eigenplatonischem bei Plato erst wieder zerfällt. Mit andern Worten haben wir nicht früher und nicht anders sicheren Boden unter den Füssen, als wo eine platonische Schilderung des Sokrates durch Xenophons einfachharmlosen Bericht verbürgt ist, wie z. B. in der Frauenfrage und schliesslich überhaupt in den Grundzügen der Staatsreform. Alsdann mögen wir ja immerhin ohne allzugrosse Gefahr, ungeschichtlich Idealisiertes mit in den Kauf nehmen zu müssen, an Plato's viel höher gehaltenem Gemälde uns Auge und Sinn schulen lassen, um den ohne Zweifel etwas prosaisch und im Werktagsgewand wiedergegebenen xenophontischen Sokrates vollauf zu würdigen und namentlich die hier zugestandenermassen zu kurzen Andeutungen über die theoretisch-philosophische Seite des Sokrates zu ergänzen. In diesem Sinn kann man sagen, dass wir uns das verhältnismässige Rohmaterial der Memorabilien von Plato her vergeistigen lassen müssen, gleichwie von dem johanneischen „Christus des Glaubens" ein verklärend erklärendes Licht auf den synoptischen „Jesus der Geschichte" fallen mag. Oder kraft des Eindrucks, den Sokrates im platonischen Gewand macht, haben wir uns zu bemühen, die Memorabilien ab und zu mit mehr Verständnis und tieferem Eindringen zu lesen, als es der in alleweg dankenswerte Stofflieferant seinerseits besessen haben mag. Aber materiale Aenderungen und Abzüge sind, wie ich in meiner Darstellung öfters durchblicken liess, bei Xenophon in der That viel weniger von Nöten, als bei Plato.

Alles in allem meine ich so: Wenn es gelingt, mit denkender Verwertung vornehmlich des xenophontischen Materials, welche u. A. auch durch des Verfassers eigene Schlacken und Schalen zum Silberblick durchdringt, eine ungefähre Gesamtanschauung des Sokrates zu gewinnen, welche grossartig und gehaltreich genug ist, um eines Plato lebenslängliche tiefste Verehrung dieses seines guten Geists und andern Ich zu erklären, so liegt in diesem Zusammenstimmen des nachgezeichneten Sokratesbilds mit der unbezweifelten geschichtlichen Wirkung des Mannes besonders auf Plato nach dem Satz vom zureichenden Grund die beste Rechnungsprobe für die wesentliche Richtigkeit jenes Bilds. Mit dieser meiner unbefangenen Stellung in der vielverhandelten Quellenfrage oder mit der Bevorzugung des treuen, ohne wesentlichen Schaden apologetisch verfahrenden Berichterstatters Xenophon vor dem freien Verwerter und Fortbildner Plato steht die Ueberzeugung nicht im geringsten Widerspruch, von welcher meine folgende Darstellung Plato's beherrscht ist. Derselbe ist nämlich noch weit mehr, als schon bisher geschah, und besonders auch in seinen berühmten Staatsreformgedanken für den ächten und gerechten Sokratiker, ja Doppelgänger des Meisters zu halten, als was er sich selbst so ausdrücklich als möglich bekennt.

Zweites Buch.

Plato.

Eingang:

Leben, Schriften und Entwicklungsperioden des Philosophen.

Plato von Athen ist geboren wahrscheinlich 427, also zwei Jahre nach des Perikles Tod und an der Schwelle von Athens trübster Zeit. Im Unterschied von Sokrates stammt er aus einer altaristokratischen Familie, welche väterlicherseits auf Kodrus zurückgegangen sein soll, mütterlicherseits aber der Verwandtschaft mit Solon sich rühmte. Namentlich mit letzterem verwandt zu sein ist unser Philosoph stolz, vgl. *Charmides 155 a, 157 ef.*, und betrachtet den grossen Gesetzgeber und Dichter nicht bloss als leiblichen Vorfahren, sondern offenbar auch als geistiges Vorbild, dessen er öfters, so noch *Timäus 21 b* mit wärmster Anerkennung gedenkt. Ueberhaupt aber ist gerade diese Verwandtschaft bezeichnend und wie prophetisch für den späteren gesetzgeberischen Reformator und Lehrer von dem „Königsphilosophen", dessen erste und letzte Liebe eben der Staat war. Demzufolge ist er denn auch zeitlebens der aristokratischen Richtung zuzurechnen, soweit er nicht vielmehr richtiger gesagt als hochsinniger Philosoph und tiefsittliche Natur über sämtlichen Parteiungen der gemeinen Tageswirklichkeit stand. Jedenfalls besitzt er im weiteren und besseren als nur politischen Sinn eine eigentümliche Vornehmheit und Feinheit seines ganzen, schon im Altertum mit Recht als apollinisch erkannten Wesens.

Ueber seinen Bildungsgang besitzen wir nur mangelhafte Angaben, die durch Rückschlüsse aus seinen frühesten Schriften eini-

germassen ergänzt werden müssen. Hiernach genoss er vor Allem einen tüchtigen musischen Unterricht in der stets festzuhaltenden Doppelbedeutung des Worts, wornach es sowohl Musik im engeren Sinn, als auch die mit dem athenischen Saitenspiel und schon mit dem Elementarunterricht des Lesens und Schreibens verbundene Einführung in die schönwissenschaftliche Litteratur bezeichnet. Besonders das letztere entsprach der eigenen tiefpoetischen Natur des Plato, welcher als Jüngling selbst sich im Dichten versuchte und allezeit jedenfalls eine sehr genaue Bekanntschaft mit den grossen Dichtern seines Volks beweist. In seinen frühesten Schriften finden sich daher sehr häufig entsprechende Anführungen, um irgend einen Satz durch Anlehnung an eine Dichterstelle zu bestätigen oder näher zu erläutern. Später gab er dies allerdings als wertlos auf; ja der Zug seiner sittlichreligiösen Reformgedanken führte ihn sogar dazwischenhinein zu scharfen Angriffen auf die Dichter, besonders auf Homer, so wenig er daneben die tiefe ästhetische Vorliebe für diesen „grössten Lehrmeister Griechenlands“ verleugnete. Ob aber so oder anders, jedenfalls bildete das Musischlitterarische eine wertvolle Vorschule für seine eigene schriftstellerische Kunst.

Auch der Philosophie trat er schon vor der Bekanntschaft mit Sokrates nahe. Insonderheit berichtet Aristoteles *Metaph. 1, 6, 2*, dass der Ultraheraklitiker Kratylus ihn frühe mit der Lehre des grossen Ephesiers vertraut gemacht habe. Und es ist beinahe, wie wenn ihm dieser Jugendeindruck nachgegangen wäre; denn er zeigt wiederholt in charakteristischem Unterschied von dem logischen Prosaiker Aristoteles ein ungewöhnlich feines und sympathisches Verständnis für den spekulativen Tiefsinn Heraklits, auch wo er ihm nicht beistimmen kann. — Indessen wurde er zu Athen als dem „κοινὸν τῆς Ἑλλάδος παιδευτήριον“ sicherlich nach und nach auch mit den anderen Hauptsystemen der bisherigen Philosophie einigermassen bekannt. Waren doch nicht nur ihre Schriften, sondern dazu noch ihre Schüler und Abzweigungen hinreichend zur Stelle; ich erinnere zum Pythagoräismus nur an die im Phaedo verewigten Thebaner Simmias und Kebes, zum Eleatentum an Euklid von Megara; Anaxagoras hatte vor Kurzem in Athen selbst gelebt und gelehrt, die Sophisten aber erinnerten und klangen eklektisch an diesen oder jenen unter den älteren Weisen an. So finden wir in der That leichte

Spuren z. B. von Heraklit, Empedokles und Pythagoras schon im Dialog Lysis. Doch waren derartige philosophischspekulative Gedanken bei Plato vorerst wohl totes Kapital, das erst später zur allseitigen Verwertung kam, während es unter dem mächtigen Einfluss des „antispekulativen" Sokrates zunächst in den Hintergrund gestellt wurde.

Denn weitaus die Hauptsache in Plato's Vorbildung ist ja bekanntermassen der Umgang mit diesem seinem grössten älteren Zeitgenossen, eine Stellung als junger Freund und Schüler, welche er vom zwanzigsten bis achtundzwanzigsten Jahr einnahm und welche die tiefsten unverlierbaren Spuren in seinem Wesen und Geist hinterliess. Erbt doch seine ganze Philosophie und Schriftstellerei die beiden sokratischen Grundzüge, das Theoretischdialektische und das Praktischreformatorische. War bei Sokrates Beides zeitlebens harmlos ineinander, so traten bei Plato durch seine eigentümlichen Erfahrungen und Erlebnisse die zwei Triebe zeitweise auseinander und machten sich gesondert geltend; im Ganzen aber ist es auch für ihn durchaus charakteristisch, dass er den einen und andern Zug in seinem Gesamtbild trägt. Ich halte es insofern nicht für richtig von einem sonst wohlverdienten, weil selbständigen (nicht deutschen) Darsteller des Sokrates und Plato, wenn er meint, dieselben seien der Substanz nach grundverschiedene Naturen gewesen. Dies Urteil beruht wohl auf dem noch nicht genügend überwundenen herkömmlichen Missverständnis besonders des Plato.

Den Wendepunkt im Jugendleben des Letzteren bildet des Meisters Tod im Jahr 399. Selbstverständlich hat er den treuesten Schüler tief geschmerzt und noch mehr empört, aber gewiss nicht niedergeschlagen oder zunächst entmutigt. Vielmehr fühlt er sich, wie wir allen Grund haben anzunehmen und später genauer darthun werden, jetzt erst gerade recht zum energischen geistigen Kampf, d. h. zur fortan selbständigen Weiterführung des sokratischen Werks und Andenkens aufgerufen. Ist doch der Meister durch seinen klassischen Tod nur verklärt und ins reine Ideal erhoben; vom Silenbild des *Symposion 222 a* ist die äussere Schale gefallen, so dass nun das darin geborgen gewesene ἄγαλμα oder hehre Götterbild bloss und allein vor dem Auge der dankbaren Erinnerung steht. Zugleich beginnt hiemit für Plato die Zeit der Selbständigkeit. Denn vor-

her hat ihn als Schüler natürlich die Gestalt und der Geist des Meisters überragt, wenn auch nach einer Angabe des Altertums die ersten platonischen Schriftstellerversuche immerhin noch in dessen Lebenszeit fallen können (vgl. oben S. 107 Anm.).

In sehr bestechender Anwendung einer bekannten neuzeitlichen Bezeichnung hat man schon das Bisherige Plato's Lehrjahre genannt, auf welche nunmehr die Wander- und später die Meisterjahre folgen sollen. Setzte nur nicht die nüchterne Chronologie, wie nicht minder die Sache ein starkes Fragzeichen zu dieser symmetrisch-hübschen Anordnung nach Goethe's Roman! Allerdings begab sich unser junger Philosoph sogleich nach dem Tod des Meisters mit andern Sokratikern vielleicht der persönlichen Sicherung halber zu seinem Freund Euklid nach Megara, weiterhin nach Aegypten und Cyrene. Alsdann aber kehrte er höchst wahrscheinlich wieder auf Jahre nach Athen zurück, um erst später Grossgriechenland und Sizilien zu besuchen, von wo er 389/88 heimkam. Denn dass er sich, wie mannigfach angenommen wird, nach des Sokrates Tod auf etwa ein Jahrzehnt in Einem Zug von 399 bis 389 freiwillig aus Athen verbannt hätte, können wir als etwas so ziemlich grund- uud zweckloses nicht glauben. Eine zweite Reise nach Sizilien unternahm er etwa 367 und eine dritte 361.

Ohne Zweifel bildet dieses Reisen einen charakteristischen Punkt bei Plato im Unterschied von Sokrates, den es auch abgesehen von seinen Vermögensverhältnissen nie trieb, sein Athen zu verlassen. Bei jenem dagegen zeigt sich darin der Drang ins Weite und Grosse, um Blick und Horizont in jeder Hinsicht zu erweitern und zum grundlegenden γνῶθι σαυτόν auch die entsprechende Welt- und Menschenkenntnis zu fügen. Des Gewinns, den er davon gehabt, ist er sich wohlbewusst, daher er z. B. *Phaedo 78 a* das Reisen als beste Geldverwendung preist. Dennoch müssen wir uns hüten, diese Reisen, wie zuerst hinsichtlich ihrer Dauer und Ausdehnung, so nunmehr in Bezug auf ihre sachliche Bedeutung zu übertreiben und etwa von wissenschaftlich-philosophischen Studienreisen zu sprechen. Von den sizilischen, namentlich der ersten und zweiten, sowie von dem Besuch Unteritaliens ist zum Voraus sicher, dass sie ganz überwiegend politisch-praktische Zwecke verfolgten; dort handelte es sich um etwaige Verwirklichung seiner staatlichen Reformplane, hier um

ein näheres Kennenlernen des pythagoräischen Zusammenlebens. Bei den andern aber hatte der junge Mann zwar gewiss Augen und Ohren in reger Empfänglichkeit und Lernbegier offen, aber ohne Zweifel mehr im Sinn und Interesse der allgemeinen Bildung einerseits, realmathematischer Fachförderung andererseits, für welche ihm z. B. Theodorus von Cyrene und Archytas von Tarent wertvoll waren. Denn für die Mathematik, insbesondere für die damals noch so gut wie fehlende Stereometrie hatte er allezeit eine grosse, tief in sein System eingreifende oder in ihm sich spiegelnde Vorliebe. Dagegen werden wir weit weniger an die geflissentliche Sammlung von fachphilosophischen Kenntnissen zu denken haben. Es ist entschieden unnatürlich, wie es namentlich früher von Vielen mit grossem Beifall dargestellt wurde, als hätte er die auswärts kennengelernten Philosophien schichtenweise nach Haus getragen und eine nach der anderen als eleatische oder pythagoräische Färbung sich beigelegt, so dass hiernach seine Entwicklung und Schriftstellerei chronologisch sicher bestimmt werden könnte. Dies ist schon deshalb unthunlich, weil, wie wir bereits sahen, die genauere Bestimmung der Zeit und Dauer jener früheren, vor Allem etwa in Betracht kommenden Reisen gar nicht mehr möglich ist. Und überdem ist es eine sehr unpsychologische Betrachtungsweise, die mit Plato's reicher, verhältnismässig spröder Natur nicht rechnet und schliesslich auch das übersieht, dass er an Ort und Stelle selbst die nötige Bekanntschaft mit den verschiedenen früheren Systemen ohne alle Schwierigkeit und zu jeder Zeit machen konnte. In sich wirklich aufgenommen und soweit sie brauchbar waren dem Eigenen eingebaut hat er die Gedanken Anderer sicherlich nur und erst, wenn es innerlich begründet war und seine eigene Entwicklung mit der einen oder andern Seite der Vorgänger ungesucht zusammentraf.

Schon vor der ersten sizilischen Reise haben wir nun allen Grund, eine sehr fruchtbare schriftstellerische Thätigkeit Plato's anzunehmen, und möglicherweise war er auch bereits als Lehrer vor einem kleineren Freundeskreis aufgetreten. Aber erst nach der Rückkehr von jener verunglückten Reise 389/88 fand die letztere Arbeit ihre bestimmte Fixierung und geordnete Einrichtung. Und das war für eine andauernde Wirkung von grosser Wichtigkeit. Denn neben dem mehr praktischen Pythagoräerbund war es eigentlich erstmals

eine reinwissenschaftliche Schule, die hiermit eröffnet wurde und an Gehalt hoch über den einseitig technischen, um dieselbe Zeit aufkommenden förmlichen Rhetorenschulen stand. Ihr Ort war zuerst das dem Heros Akademos geweihte Gymnasium Akademie, dann in des Philosophen eigenem nahegelegenen Garten. So wurde „Akademie" fortan der Name für seine Schule und zugleich für alle Zeiten ihm zu Ehren die Bezeichnung für eine Stätte des höchsten wissenschaftlichen Strebens. Ebenso lebt ja auch der Lehrort Lykeion des Aristoteles im Namen unvergessen fort, ein kleiner äusserlicher Beweis, wie tief diese beiden grossen Lehrer der Menschheit ihre Spuren der Geistesgeschichte eingedrückt haben. Hier nun verbrachte Plato ähnlich wie Sokrates und noch mehr wie Pythagoras in wissenschaftlicher und sittlicher Lebensgemeinschaft mit seinen Schülern und sich behaglicher Vermögensverhältnisse erfreuend seine Tage, die ihm in beinahe ungetrübter Gesundheit und Frische Leibes und der Seele bis zu seinem Tod im Jahre 347 verflossen und eine unermüdliche schriftstellerische sowohl als lehrhafte Thätigkeit bis ins achtzigste Jahr ermöglichten.

Für uns kommt nur der Schriftsteller Plato und was er als solcher bietet, in Betracht, nicht der mündliche Lehrer, obgleich er selbst ohne Zweifel ein grosses Gewicht auf die letztere Seite seiner Gesamtthätigkeit gelegt hat, wie wir bald hören werden. Allein inhaltlich fiel beides jedenfalls in seiner besten Zeit mehr oder weniger zusammen, oder wir haben sicherlich keine esoterische Lehre anzunehmen, die von seiner buchmässig veröffentlichten und so auch auf uns gekommenen ernstlich verschieden gewesen wäre.

Etwas anders mag es sich in seinem höheren und höchsten Alter verhalten haben, aus Gründen, die wir s. Z. nicht schwer werden angeben können. Denn ohne die Annahme einer solchen, nur auf die Schule und den mündlichen Unterricht beschränkten Lehrform wären die höchst eigentümlichen Kritiken mehr als Berichte des Aristoteles kaum begreiflich. Ebendeshalb aber ist mit den letzteren, welche hierfür unsere einzige Quelle bilden, herzlich wenig anzufangen und wird es genügen, wenn wir im Verlauf unserer Darstellung ab und zu bei passender Gelegenheit von den auch uns vorliegenden schriftlich niedergelegten Lehren Plato's ein erklärendes

Streiflicht auf die etwaigen mündlichen Abweichungen seines Alters fallen lassen. Das Nähere dagegen mag der litterargeschichtlichen oder philologischkritischen Einzelforschung überlassen bleiben. Die Philosophie hat wohl nichts daran verloren. Im Gegenteil ist es gerade bei Plato ihr Recht und ihre Pflicht, ihn endlich einmal auch ohne jegliche fremde Brille zu lesen und kennen zu lernen, also aus der allein sicheren Quelle seiner auf uns gekommenen eigenen Schriften zu schöpfen. Den Aristoteles in allen Ehren, halte ich es doch für etwas seltsam, in der Geschichte der griechischen Philosophie womöglich zu jedem Gedanken und Satz nach dem Placet des Stagiriten zu haschen. Wo es sich wenigstens nicht um Angaben und Berichte handelt, für welche bloss er als insoweit zuverlässige Quelle in Betracht kommt, sondern wo Urteile, bezw. Auslegungen und Kombinationen des auch uns noch Gegebenen in Frage stehen, da hört doch wohl der Spruch auf zu gelten: Quod non est in fontibus Aristotelicis, non est in mundo. Oder man darf mit anderen Worten in aller Ruhe ohne aristotelische Obervormundschaft sich des eigenen selbständigen Urteilens bedienen, das unbeschadet des aristotelischen Scharfsinns bei ferne Stehenden und völlig Unparteiischen in mehrfacher Hinsicht richtiger ausfallen dürfte. Vor Allem gilt das Gesagte für die Behandlung Plato's; denn man mag in der heutigen Aristotelesverehrung wieder vorbringen was man will — es bleibt doch wahr, weil mit Händen zu greifen, dass nämlich der Schüler und Nachfolger seinem grossen Lehrer und Vorgänger fast immer als Rivale gegenübersteht. Seit wann aber hält sich Jemand an den Rivalen, wenn er über einen Mann zuverlässige und ungefärbte Auskunft will?

Und darum denke ich, dass die vollste Ueberlieferungsfreiheit gerade der wahre Dank an die Ueberlieferung selbst ist für die ungewöhnliche Gunst, welche sie uns durch die wesentlich unversehrte Bewahrung des platonischen schriftlichen Erbes erwiesen hat*). Wie

*) Für das Folgende verweise ich auf meine Schrift »Zur Lösung der platonischen Frage«, Freiburg i/B. Februar 1888, wo für meine zum Teil starken Neuerungen besonders hinsichtlich der Reihenfolge der platonischen Schriften auf Grund der Zerlegung des Hauptwerks Republik die Rechtfertigung bereits gegeben ist. An den dortigen Ausführungen irgend etwas Erhebliches zu ändern, sehe ich mich nicht veranlasst, zumal sie inzwischen bereits von verschiedenen namhaften und selbständigen Gelehrten als richtig

viel schlimmer ist die Zeit mit anderen klassischen Schriftstellern, z. B. bekanntlich besonders mit Aristoteles umgesprungen, während die platonischen Sachen, ob nun zufällig oder aus tieferen Gründen, höchst wahrscheinlich alle und in gutem Zustand auf uns gekommen sind. Denn etwaige Varianten, die noch heute u. A. aus ägyptischen Sarkophagen ihre Auferstehung feiern mögen, dürften hier bei Plato noch weniger grundstürzend sein, als ähnliche Funde zu anderen Alten.

Was die Zahl der Platonica betrifft, so ist uns statt zu wenig im Gegenteil zu viel überliefert worden. Sogar viel zu viel, hiess es neuerdings eine Zeit lang, als die Aechtheitsfrage hinsichtlich der unter Plato's Namen laufenden Schriften den Gegenstand der lebhaftesten Verhandlungen bildete. Nun ist man allerdings über die Unächtheit einiger unbedeutenden mitüberlieferten Sachen rasch und mit ziemlich allseitiger Uebereinstimmung in's Reine gekommen. Wenn aber der kritische Vernichtungstrieb einmal erwacht ist, so wächst er mit der Bethätigung, die Angriffe gehen weiter und werden immer zersetzender, bis z. B. in unserem Fall ein sonst sehr ver-

angenommen worden sind. Ich bin jetzt im Gegenteil in der Lage, zu dem früher Gegebenen beträchtlich ergänzende und bestätigende Nachträge zu liefern, wenn ich dadurch auch öfters zu längeren litterarischen Ausführungen und Anmerkungen zwischen meine Darstellung hinein genötigt bin. — Auch zu den dortigen Auslassungen persönlicher Art besonders am Schluss, die mir natürlich meist bitterlich verargt wurden, bedaure ich aufrichtig, mich noch immer vollständig bekennen zu müssen. Denn man hat meines Wissens in den betr. Kreisen seither nicht mit einer Silbe sein begangenes Unrecht gut zu machen gesucht, womit die Sache für mich ausgelöscht wäre. Wenn ich mich gegen einen in jeder Hinsicht unmotivierten, keineswegs bloss eine einzelne Schrift von mir, sondern meine ganze litterarische Thätigkeit völlig zu entwerten und vernichten suchenden Angriff entsprechend schneidig wehrte, so ist das einfach altgermanisches Naturrecht, das ich mir gegen und von Niemand, wer und wo er auch sei, nehmen lasse, mag immerhin das Publikum in gewohnter namentlich deutscher Art (gleich dem Mob bei der Festnahme eines Delinquenten) sich über die Notwehrverteidigung sentimental entrüsten, ohne zugleich deren Veranlassung, den grundlos vorangegangenen schweren Angriff mit in die Wagschale zu werfen. Gleiches Recht für Alle! — Im Uebrigen halte ich mich fortan an das goldene Wort, das Aristoteles einmal gesprochen haben soll: Ἀπόντα με καὶ μαστιγούτω! und schliesse den Handel gelassen mit Plato's Abschied an seine kritischen Gegner *Polit. 287 a:* Τῶν ἄλλων καὶ πρὸς ἄλλ' ἄττα ψόγων καὶ ἐπαίνων μηδὲν φροντίζειν, μηδὲ τὸ παράπαν ἀκούειν δοκεῖν τῶν τοιούτων λόγων. Καὶ τούτων μὲν ἅλις!

dienter Forscher von Plato's „sämtlichen Werken“ eine Weile nichts mehr als die Eine Republik glaubte übrig behalten zu dürfen, unum, at leonem. Indessen hat eine solche masslos überstürzte und überspitzte Kritik den Beifall der besonneneren Forscher nie zu gewinnen vermocht. Arbeitet sie doch so ziemlich immer, unter dem Schein und im guten Glauben der grössten neuzeitlichen Exaktheit und Pünktlichkeit, mit einem ganz willkürlichen, aus dem eigenen Kopf und Geschmack zurechtgemachten Massstab. Da werden einseitig ein paar Lieblingsschriften herausgegriffen, welche den Leser etwa ästhetisch oder gemütlich besonders anziehen, und die andern darnach gemeistert, bezw. als unächt verworfen. Bleiben wir statt solcher Phantasien unbefangen und halten uns an alle sonstigen Analogien, die für einen Schriftsteller des Altertums doch wohl auch mitgelten, so ist zum Voraus bei einer derart grossen Anzahl von Schriften, deren Abfassung mehr als fünf Jahrzehnte umspannt, eine erhebliche Verschiedenheit der einzelnen unbeschadet ganz desselben Verfassers zu erwarten. Denn Anlass und Zweck war für Plato keineswegs immer der gleiche. Bald wandte er sich mit Etwas ersichtlich an das grosse Publikum, bald aber nur an einen engeren Kreis von Schülern und Fachgenossen. Auch die Gegenstände wechselten natürlich, und was wir am meisten betonen möchten, es hatten besonders die philosophischen Stimmungen und Entwicklungsphasen ihre „Zeiten“, wie der Seemann Ebbe und Fluth benennt.

So sind ganz begreiflicher Weise die einzelnen Erzeugnisse ohne allen Zweifel auch von ziemlich ungleichem Wert. Wir finden Meisterwerke darunter, die noch Niemand anders angesehen hat, aber auch minder gelungene oder blosse Begleit- und Beiwerke, und schliesslich sogar misslungene, dies wenigstens vor dem Richterstuhl der Form und schriftstellerischen Kunst. Sollte es denn ein Frevel, ein crimen laesae majestatis sein, wenn wir Letzteres bei einem Plato für ebensogut möglich und wirklich halten, als bei den nicht minder grossen Geistern der Neuzeit, einem Goethe, einem Shakespeare? Denn wer kein modeblinder Enthusiast, wer auch nur halbwegs ein nüchtern gesunder Realist ist, der wird bei seinen Shakespeare- oder auch Goethestudien einfach zugestehen, dass unter dem Klassischen gar viel Minderwertiges bis herunter zu unleugbarem Plunder sich findet, welcher das Licht der Welt besser nie erblickt hätte. Aehn-

lich kann sich bei einem grossen Dichter des Altertums selbst, bei Aristophanes, Niemand der Einsicht verschliessen, dass unter den uns erhaltenen und in ihrer Aechtheit unangefochtenen Stücken der grösste Wertunterschied besteht. Angesichts solcher schlagenden Beispiele hat auch bei Plato der ästhetisierende Wertmassstab in der Aechtheitsfrage lediglich nichts zu besagen, wo er stillschweigend oder ausdrücklich sich gar oft die Hauptrolle anmassen möchte*). Und wir dürfen somit in aller Ruhe mit den besonnensten konservativen Forschern auf diesem Gebiet etwa vierundzwanzig nachher zu nennende Schriften immer noch oder wieder als ächt platonisch annehmen, obwohl der Streit um sie auch heute nicht völlig zu Ende ist. Vielleicht liegt ein nachträglicher und Nebenbeweis auch für ihre Aechtheit darin, wenn wir sie im folgenden Verlauf alle ganz gut unterbringen können und keine irgend bedeutendere missen möchten, sobald nämlich der richtige Faden ihres genetischen Ablaufs gefunden ist.

Sehr eigentümlich und charakteristisch in mehrfacher Hinsicht ist nun die Form sämtlicher platonischer Schriften. Denn das Erste, was uns aus denselben entgegensieht, ist die Person des Sokrates und immer des Sokrates. Tritt doch derselbe überall auf mit Ausnahme der „Gesetze", wo die entsprechende Rolle des Atheners mehr typisch als persönlich gehalten ist; und zwar ist er dabei meistens der Hauptunterredner, sozusagen der Protagonist im philosophischen Drama. Der Verfasser selber aber, unser Plato, wird nur an zwei Stellen der

*) Auch abgesehen von der gegenwärtigen mehr litterarischkritischen Frage will ich überhaupt gleich an der Schwelle meiner Darstellung Plato's bemerken, dass bei ihm, gerade wie bei Sokrates, die einfache ungeschminkte Wahrheit und Natürlichkeit weitaus das beste ist, das doch und vielleicht am ehesten zu einem vollbefriedigenden Bilde führt. Da braucht es also nicht jene auf die Dauer so entsetzlich langweiligen ästhetisierenden Enthusiasmen über des Philosophen allezeit »unaussprechlich wunderbare Kunstform und architektonische göttliche Feinheit«, oder inhaltlich jene schwindelhaften Eindeutungen der tiefsten metaphysischen und anderen Geheimnisse in Stellen, wo sie entweder gar nicht oder höchstens sehr ahnungsweise liegen. Da ist endlich nicht nötig, auch minder Gesundes oder sogar Irrtümliches, das sich findet, um jeden Preis herauszuputzen und zu retten, gleich jenen »scharfsinnigen Geistern«, von denen einmal *Lotze Mikrokosmus III², 218* mit feiner Ironie sagt, dass sie »bestochen von dem edlen Rost des Altertums, der dessen Irrtümer überziehe, gerade in diesen die Goldkörner einer heilig zu überliefernden und weiter zu entwickelnden Wahrheit erblicken«.

Apologie 34 a, 38 b und einmal im *Phaedo 59 b* notizenartig äusserlich genannt; sonst bleibt er überall im völligen Hintergrund. Warum dies merkwürdige Verfahren? Fürs Erste wollte Plato damit dem guten Geist seines Lebens ein unvergängliches Denkmal der Dankbarkeit errichten, welche er ihm fortwährend für die reichsten und mannigfachsten Anregungen auf verschiedenen Gebieten schuldete und zollte. Dabei galt es zuerst noch eine mehr unmittelbare Verewigung seines Andenkens, seiner Gestalt und Art. Allmählich aber knüpfte der treue selbstlose Jünger an den Namen des Meisters in sehr weitgehender Art auch solches, was er seinerseits im Verfolg der sokratischen Anregungen errungen, um damit überreich die Zinsen an sein anderes Ich heimzuzahlen.

Mit diesen persönlichen Gründen für die Wahl des Sokrates als ständigen Sprechers verbanden sich aber zugleich mehr innerlich sachliche. Wenn sich Eine und Dieselbe Person annähernd durch die ganze Kette der platonischen Dialoge hindurchzog, so war damit ausgesprochen, dass die hier vorgetragene Philosophie ihrem Kerne nach Eins, also schliesslich auch in dem Fall aus Einem Geist geboren sei, wo sie erhebliche Schwankungen und Wandlungen aufweise. Letzteres wird u. A. fein durch die verschieden starke Rolle angedeutet, welche Sokrates jeweils spielt; insbesondere werden wir nachher dessen Gestalt an den zwei Hauptwendepunkten des Platonismus in hervorragend liebevoller Ausführung stehen sehen, was die vorübergehende stärkere Abschiednahme und dann wieder die glückliche Umkehr zum sokratischen Wesen andeuten soll. — Wenn Plato seine Lehre auf diese Art in den Mund einer wirklichen und sogar ausgeprägt lebensvollen Person legt, so will er damit endlich noch das Weitere ausdrücken, dass auch ihm nach dem klassischen Vorbild (der Pythagoräer und namentlich) seines Meisters, des Philosophen, wie er sein soll, die Philosophie Leben und Lehre in völlig ungetrennter Einheit sei, ein geistiges „δρᾶμα“ im ursprünglichen Sinn des Worts.

Unmittelbar mit der Rolle, welche aus diesen Gründen Sokrates in Plato's Schriften spielt, hängt aber auch die Dialogenform zusammen, welche gleichfalls allen eignet. Denn selbst die Apologie enthält das Gespräch wenigstens eingestreut (als Wechselrede mit den Anklägern), und im Timäus bildet es die Einleitung. Auf der Hand liegt, hiebei an das ästhetisch anregende Beispiel der zeitge-

nössischen athenischen Tragödie (und Komödie) mit ihrem immer stärker entwickelten Dialog zu denken, so dass die philosophische Schriftstellerei das natürliche Uebergangsglied aus der Zeit der grossen poetischen Leistungen in diejenigen der Prosa des 4. Jahrhunderts bildet. Plato selbst ist sich dieses Zusammenhangs seiner Schreibart mit der Dichtkunst der Zeit völlig bewusst, wie wir besonders aus der interessanten Ausführung *Rep. 392 c ff.* sehen. Ebendamit war ihm die eine seiner Darstellungsformen sicherlich schon sehr früh nahegelegt, nämlich die förmlich dramatische im Unterschied von der sog. diegematischen, welche ein Gespräch nachträglich von einem Dritten erzählen lässt (s. darüber später zum Theätet).

Massgebender noch, als diese Anregung von Aussen her war aber das lebendige Beispiel des sokratischen Lehrverfahrens selber, daher denn neben und nach Plato auch andere Sokratiker solche Dialoge schrieben. Anundfürsich nämlich hielt auch er wie der überhaupt nichts schreibende Meister das mündliche Philosophieren in lebendigem und leibhaftem Gesprächsverkehr für das Beste. Denn „Denken ist stilles Sprechen und Sprechen lautes Denken“ *Soph. 263 e, Theät. 189 e*; oder „wenn zwei miteinander gehen, denkt Einer für den Andern nach dem Wort Homers“ *Prot. 348 c.* Somit ist das „διαλέγεσθαι“ die wahre Form der Philosophie und „gegenüber vom Bücherschreiben die weit schönere Bemühung, mit Hilfe der dialektischen Kunst in eine geeignete Seele verständige Reden zu säen und zu pflanzen, welche dort Frucht bringen und die Sache so verewigen“ *Phaedr. 276 e f.* Da der Phaedrus, wie wir später sehen werden, wohl das Antrittsprogramm seiner Lehrthätigkeit in der Akademie ist, so erklärt sich gerade in ihm diese starke Bevorzugung der mündlichen vor der schriftlichen Arbeit.

Auf der andern Seite war aber eben doch eine planmässigere, auch in Raum und Zeit weiter wirkende Thätigkeit nicht wohl anders als schriftlich möglich. Dem kam die kulturgeschichtlich bedeutsame Veränderung entgegen, dass seit Anfang des peloponnesischen Kriegs in Athen und besonders auch in Sizilien ein blühender Buchhandel sich entwickelt hatte (vgl. *Mem. IV, 2* den leidenschaftlichen Büchersammler Euthydem). Damit begann die Zeit des Reden- und Flugschriften-S c h r e i b e n s, überhaupt des schriftlichen Arbeitens in juristischen und politischen Sachen, sei es allein oder neben

dem mündlichen Wirken; warum also nicht dasselbe Verfahren auch für philosophische Fragen wieder einschlagen, welche ja vor Sokrates der Natur der Sache nach schon lange schriftlich behandelt worden waren?

Nehmen wir Beides zusammen, so ergiebt sich daraus einfach der Kompromiss des schriftlichen Gesprächs oder des Kunstdialogs, zunächst bestimmt für Freunde und Schüler als nachträgliche Erinnerung an wirklich geführte Gespräche, weiterhin aber auch ohne das und berechnet auf einen grösseren Leserkreis der Oeffentlichkeit. Bis zu einem gewissen Grad lassen sich damit in der That die Vorzüge des eigentlichen mündlichen Redens erhalten, wenn sich dasselbe nach der Art des Sokrates vor Allem die Weckung und wechselseitige Erhöhung des geistigen Lebens überhaupt zur Aufgabe macht und eine freie manneswürdige Denkselbständigkeit heranzubilden sucht statt blosser Eintrichterung fertigen Stoffs und abgeschlossener Ergebnisse. Der Hörer oder Leser wird nicht durch Wortschwall in Einem Zug sklavisch übertäubt, sondern es wird dem Recht und der Pflicht des ächten Wissensfreunds zu Bedenken und Einwänden thunlichst Rechnung getragen. Aecht hellenisch gestaltet sich die Sache agonistisch zum dialektischen Wettstreit. Der Andre muss mitthun und die Lösungen erringen helfen durch Rechenschaft geben und empfangen, λόγον δοῦναι καὶ ἀποδέξασθαι oder ἐρέσθαι καὶ ἀποκρίνεσθαι.

Ueberhaupt ist ja, auch abgesehen vom eigentlich Dialogischen, der platonischen Untersuchungsweise und Darstellungsform etwas Suchendgymnastisches eigen. „Er schreibt, wie der Gott zu Delphi spricht“ und giebt gerne eine Art von Rätsel auf, das zur Lösung reizt; denn das θαυμάζειν, das verwunderte Stutzen ist ja ächt philosophisch, ist ein μάλα φιλοσόφου πάθος *Theät. 155 d.* Häufig werden die Linien zum Ziel nicht voll ausgezogen, sondern dies dem Leser überlassen; der Hauptgegenstand oder auch das Ergebnis wird mehr angedeutet, als rundweg ausgesprochen. Zuweilen veröffentlicht Plato auch Sachen, die wirklich und zwar nicht mit berechneter Absicht ergebnisslos sind oder sich mit der vorbereitenden Fragstellung, überhaupt mit der Anregung des weiteren Nachdenkens begnügen. In solchen Fällen ist es natürlich vergeblich und führt nur zu ver-

zweifelten Auslegungskünsteleien, wenn dennoch ein Resultat um jeden Preis gesucht wird, wo eben keines vorliegt.

Das schriftliche Gespräch, um noch einmal auf dieses zurückzukommen, ist aber natürlich in alleweg nur ein annähernder Ersatz des wirklichen oder ein schwächeres Bild der lebendigen Rede (Phaedrus), doch immerhin besser, als die fortlaufende schriftliche Darlegung oder die sog. akroamatische Schreibweise. Lassen sich in ihm, dem schriftlichen Kunstgespräch begreiflicher Weise auch nicht alle Einwendungen voraussehen und berücksichtigen, welche die allezeit reichere Wirklichkeit zu Tag fördern würde, so doch wenigstens die wesentlicheren, durch deren Vorbringung der Leser dann auch zur eigenen Erhebung und Lösung weiterer angeregt werden mag. Kurzum, er wird auf diese Weise eben doch lebendiger ins Interesse gezogen; und damit kommt das ächt hellenischsokratische συζητεῖν oder κοινῇ ἐξετάζειν, die Gemeinschaft des Wahrheitsuchens immer noch eher zu ihrem Recht, als bei einer andern Darstellungsform.

Hienach ist also der Dialog bei Plato tiefinnerlich begründet und für sein ganzes Philosophieren charakteristisch, wobei er überdies ähnlich wie bei andern Anknüpfungen an Sokrates sich die Gründe von dessen thatsächlichem Verhalten und von seiner Art der Nachahmung klar bewusst macht. Deshalb hat er denn auch diese Form lebenslang fortgeführt trotz der zweifellosen Unbequemlichkeit und Zweischneidigkeit, welche er selbst vielfach fühlt*). Indessen dürfen wir das Dialogisch-dialektische bei Plato auch nicht überschätzen, so wenig als früher bei Sokrates. Schon bei seinem mündlichen Unterricht ergieng er sich nach Aristoteles neben dem Wechselgespräch auch in förmlichen Vorträgen, wobei er wohl seinen Grundsätzen entsprechend nachträgliche Fragen und Einwendungen

*) Im Eingang des »Dialog« *Sophista 217 c* wird z. B. der eleatische Fremdling gefragt, ob er das, was er zu sagen habe, lieber in ausführlicher Rede für sich allein geben wolle (αὐτὸς ἐπὶ σαυτοῦ μακρῷ λόγῳ λέγων), oder aber in Form von Frage und Antwort. Und er antwortet darauf: »Wenn Jemand harmlos und freundlich auf die Unterredung eingeht, dann ist es so, in wechselnder Rede oder πρὸς ἄλλον leichter, sonst aber für sich, καθ' αὑτόν«. In der That sind solche spitzigdialektischen Gespräche wie der Sophista, Politikus und Parmenides hinsichtlich dieser ihrer Darstellungsform sowohl ästhetisch, als philosophischlogisch entschieden anfechtbar, wenn man die Sache nüchtern unbefangen betrachtet.

zugelassen haben wird; im Uebrigen aber wählte er offenbar je nach den Umständen und namentlich Gegenständen bald die eine, bald die andere Lehrform. Was sodann besonders seine dialogische Schriftstellerei betrifft, so nähert sich doch eigentlich ehrlich gesagt nur eine Minderzahl seiner Werke und zwar aus verschiedenen Zeiten, wie z. B. der Protagoras, der Phaedo und das Symposion einer wirklich lebenswahren Unterhaltung und naturgetreuen Wechselrede an. Ich denke dabei namentlich an die stärkere Mitbeteiligung der einzelnen Gesprächsgenossen, den nennenswerten Beitrag derselben zum „Redeschmaus" neben dem Hauptsprecher *). Die Mehrzahl der Dialoge dagegen sind in Wahrheit weit eher Abhandlungen mit blosser Gesprächs f o r m oder schalenartiger Dialogik. Der Löwenanteil fällt ohne Weiteres dem Sprecher, also meist dem Sokrates zu, die Zuschüsse der Mitunterredner sind inhaltlich selten von grösserer Bedeutung, ja z. B. im zweiten Teil des Parmenides geradezu automatenhaft bedeutungslos, obwohl formell deren wechselndes Auftreten als Ein- oder Weiterleitung der Untersuchung stets beachtenswert bleibt. Dabei verläuft das Gespräch entweder in fortgesetzten kurzen Fragen mit nicht viel mehr Antwort als Ja und Nein; so besonders bei der Behandlung von Problemen aus dem Allgemeinbewusstein, wie z. B. im Philebus, den wir doch allen Grund haben, für eine ganz späte Schrift Plato's zu halten. Oder sind die Ausführungen länger und spitzen sich nur allemal schliesslich in eine kurze Frage zu, wie bei den mehr materialen Darlegungen über das Staatswesen. Den ersten Entwurf der Republik aber, an welchen wir dabei denken, versetzen wir umgekehrt wie vorhin den Philebus in eine ziemlich frühe Zeit unseres Philosophen. Es sei dies betont, um nicht den falschen Schein aufkommen zu lassen, als hienge der fragliche Unterschied in der Form genau mit dem Unter-

*) Hume hat gewiss nicht unrecht, wenn er einmal von den Gesprächen Cicero's, der Sache nach aber auch von vielen Plato's tadelnd bemerkt, sie verstossen entweder gegen die Lebenswahrheit oder gegen den guten Ton der Gesellschaft. Denn in dieser dürfe sich ja kein Einzelner derart vordrängen, dass er das Wort so gut wie allein an sich reisse; und wenn Einer das thue, wie es ja immer solche Leute gebe, so gelte er wenigstens für einen minder angenehmen Genossen. Hume's eigene Dialoge über die natürliche Religion sind allerdings auch in dieser Hinsicht obwohl neuzeitlich, so doch von klassischer Feinheit und gehören zum Besten, was die philosophische Litteratur aller Zeiten besitzt.

schied des Lebensalters von Plato zusammen. Alles in Allem werden wir sagen dürfen, dass gar manche platonische Dialoge aus der Gesprächs- oder Fragform ohne Weiteres in eine stufenartig fortschreitende zusammenhängende Darstellung übertragbar wären. Aber eben um das letztere Moment des stufenartigen Fortschritts, der lebendigen Entwicklung und ersichtlichen Herauswicklung eines Gedankens ja fein im Bewusstsein seiner Leser wach zu erhalten, sie psychisch zu wecken, anzustossen und aufzurütteln, was auch noch eine zusammengeschrumpfte Gesprächs- und Fragform (etwa mit Ausnahme der spitzigst dialektischen „Dialoge“, wie Sophista und namentlich Parmenides II) leisten mag — deswegen und nicht sowohl in verknöcherter Fortführung einer Angewöhnung mochte sich Plato niemals völlig davon trennen.

Weit wichtiger als die Form der einzelnen Schriften ist nun aber Form und Verlauf seiner Schriftstellerei im Ganzen. Wir stehen damit vor der nachgerade tausendfach hin und her verhandelten Frage nach der Reihenfolge der platonischen Dialoge. Wäre dieselbe bloss von litterargeschichtlicher Art, etwa wie die sonst mehrfach verwandte Verhandlung über die Abfassung und Zusammensetzung des herodotischen Geschichtswerks, so könnten wir sie vom philosophischen Gesichtspunkt aus natürlich ruhig bei Seite lassen. Allein diesmal liegt die Sache doch erheblich anders und jene Frage ist von förmlich philosophischer Bedeutung; denn ihre richtige Lösung ist Grundbedingung für das richtige Verständnis des Gesamtplatonismus.

Dass nun eine schriftstellerische Thätigkeit, welche über fünfzig Jahre lang fortgeht, erhebliche Verschiedenheiten und Wandlungen auch von inhaltlicher Art zeigen werde, ist zum voraus viel wahrscheinlicher, als das Gegenteil, und drängt sich denn auch beim ersten Blick aufs ganze corpus Platonicum einem Jeden als handgreifliche Thatsache auf. Gewiss ist bei einem Plato ein vernünftiger Faden, welcher dasselbe durchzieht, ohne Weiteres anzunehmen. Aber dabei kann es sich immer noch fragen, ob der Ablauf ein geradliniger sei oder vielleicht durch Gegensätze sich hindurchbewege; die Antwort hierauf wird entscheiden, wie wir dann die einzelnen Schriften vernünftig gruppieren oder unter Umständen sogar eine schärfer einschneidende Periodenteilung anbringen.

Was sodann in nahem Zusammenhang damit den genaueren Grund derartiger Wandlungen betrifft, so wollte man schon an eine bewusste Absichtlichkeit und ausdrückliche Vorausplanung denken, d. h. man nahm an, Plato habe beim Beginn seiner lehrhaft schriftstellerischen Thätigkeit bereits den Grundriss und Entwurf des Ganzen im Kopf gehabt, aber bei der allmählichen Ausarbeitung einen pädagogisch bedachten, auf die Fassungskraft und den Fortschritt seiner Schüler und Leser berechneten Stufengang vom Leichteren zum Verwickelteren und Abschliessenden eingehalten. Jedenfalls einfacher ist die andere Ansicht, welche darin vielmehr die unwillkürlichen philosophischen Erlebnisse Plato's als solchen erblickt und in seinen Schriften kurzweg den natürlichen Spiegel oder das von selbst sich machende Ergebnis seiner allmählichen Eigenentwicklung zusammen mit den Einflüssen des Lebens und der Verhältnisse sieht. Nur dürfen letztere äusserlichen Momente nicht dahin übertrieben werden, dass man in ihnen die Hauptsache, wo nicht den ganzen Hebel der Bewegung und Grund aller ihrer Schwankungen finden zu sollen glaubt, als wäre Plato ohne jegliche innere Gesetzmässigkeit und lediglich von Aussen her durch den Wechsel der Umstände und Anforderungen zur Abfassung bald dieser, bald jener einzelnen Schrift veranlasst worden. Dies ist denn doch bei einem so massvollen und tiefgründigen Geist von grösstem Eigengehalt im Allgemeinen höchst unwahrscheinlich und mag nur etwa im Einzelnen und Nebensächlichen zuweilen mitgewirkt haben.

Um nun in den genannten Punkten eine halbwegs sichere Entscheidung treffen zu können, sollten wir vor Allem mit der Abfassungszeit der platonischen Schriften als der Grundlage alles Weiteren im Reinen sein. Dabei wäre es natürlich am besten, wenn wir für die einzelnen ihre absolute Zeit kennen würden, d. h. das wirkliche Jahr, etwa auch den Ort ihrer Abfassung und Veröffentlichung, wie wir bei den neuzeitlichen Büchern diese Wohlthat der zeitlich-örtlichen Datierung als etwas Selbstverständliches hinnehmen und geniessen *). Leider jedoch lässt sich dies so ziemlich bei keiner

*) Wie gienge es uns sonst z. B. mit Schellings sämtlichen Werken, oder was würde die Nachwelt an ihnen für eine niedliche Arbeit bekommen, wenn sie verschwinden und etwa in 2000 Jahren ohne Titelblatt, mit dessen Zeit- und Ortsangabe, wiederauftauchen würden?

einzigen Schrift Plato's mehr feststellen oder doch höchstens nur annähernd und mit einem sehr freigebigen „ungefähr". Wir müssen uns also begnügen und recht zufrieden sein, wenn es gelingt, einigermassen sicher die relative Zeit derselben, d. h. die annähernde Reihen- und Aufeinanderfolge der einzelnen verbunden namentlich mit sachgemässer Gruppenbildung darzuthun. Aber auch für die Lösung dieser bescheideneren Aufgabe stehen uns bedauerlich wenige zuverlässige Anhaltspunkte zu Gebot. Fremde Angaben aus dem Altertum, auf die man wenigstens sicher fussen könnte, fehlen ganz; das Einzige, auf was wir angewiesen sind, bleiben die undatierten Platonica selber!

Man hat sie unter solchen Umständen sehr begreiflicher Weise von jeher eifrig durchsucht, und zwar vor Allem nach äusserlich und unmittelbar chronologischen Spuren, wie solche z. B. in der Beziehung des Inhalts im Ganzen oder Einzelnen auf ein sonstwie gesichertes Zeitereignis liegen. Namentlich gehören hieher die eigentümlich sorglosen Anachronismen, welche Plato öfters ohne Scheu begeht, wenn er den fingierten Sprecher auf ein Ereignis oder auf Persönlichkeiten anspielen lässt, die viel später sind, als er oder die angebliche Lage des Gesprächs. Auch der Prozess und Tod des Sokrates, auf den verschiedene Dialoge sich beziehen, bietet in dieser Hinsicht einen Markstein — oder scheint es wenigstens zu thun. Denn im Grund genommen haben wir in allen diesen Fällen nur den terminus ante quem non für die Abfassungszeit der betreffenden Schrift sicher, während der Spielraum nach vorwärts ein sehr freier bleibt. Man denke in dieser Hinsicht nur an den Phaedo, der so ergreifend naturwahr des Sokrates Tod behandelt; und doch haben wir ihn aus andern Gründen zweifellos als lange nach demselben geschrieben anzusetzen.

Auch mit der schriftstellerischen Aufeinanderbeziehung der einzelnen Schriften ist gerade bei Plato wenigstens auf den ersten Blick nicht gar zu viel anzufangen. Einige Mal zwar plant er (wieder nach Art der Tragödie) die Verknüpfung von ein paar zu einer Trilogie und spricht dies selber aus, während es sonst nicht eben seine Art ist, den Leser sehr deutlich in die Werkstatt des Schriftstellers hineinblicken zu lassen. Aber nicht einmal damit ist sofort auch die unmittelbare Aufeinanderfolge in der Abfassung gegeben, wäh-

rend der Wink natürlich für die Gruppenbildung entscheidend ist. Gleichfalls nicht unbedingt sicher sind die inhaltlichen Anklänge stärkerer oder schwächerer Art, welche Eine Schrift gegen eine oder mehrere andre aufweist. Denn man kann ja da vielfach noch streiten, ob man es mit einem zusammenfassenden Rückblick oder aber mit einer andeutenden Vorausbeziehung zu thun hat. Ein eigentliches Sichselbstanführen rückwärts oder auch vorwärts wie bei Aristoteles giebt es bei seinem Vorgänger so gut wie nicht *), der jeden einzelnen Dialog als verhältnismässig geschlossenes, gewissermassen sprödes Ganze für sich behandelt und der Kunstform keinen Eintrag durch Sehenlassen der schriftstellerischen Nähte thun will **). Und so ist Einem von Plato selbst die Bestimmung der Zeitfolge recht schwer gemacht; nicht als ob er sie etwa absichtlich maskiert hätte, für was sich kaum ein vernünftiger Grund absehen liesse; aber noch weniger hat er sie markiert und greifbar heraustreten lassen.

Halb äusserliche, halb innerliche Spuren chronologischer Art wollte man ferner finden, indem man Hauptabschnitte in Plato's Leben, wie z. B. den Tod des Sokrates oder namentlich seine verschiedenen Reisen mit dem Inhalt und der ganzen Färbung der einzelnen Schriften als innerem Nachklang jener äusseren Ereignisse zusammenstellte. Wenn nur dieser Rückschluss nicht in mehrfacher Hinsicht von bedenklicher Unsicherheit wäre! So halten wir es alsbald für verfehlt, was freilich fast allgemeine Annahme ist, dass der tiefe Eindruck vom Tod des Sokrates in Plato's Entwicklung den Hauptverstimmungs- und Wendepunkt gebildet habe. Und was die Reisen mit ihren litterarischen Bekanntschaften anlangt, so wiesen wir bereits auf ihre eigene chronologische Unsicherheit hin, wodurch das Ganze zu einer Rech-

*) Soviel ich sehe, ist das zweimalige ausdrückliche Citat des Sophista im Politikus der einzige gegenteilige Fall.

**) Sehr wohl möglich ist, dass diese ungewöhnlich geschlossene, in sich wohlgefugte Selbstgenügsamkeit der einzelnen platonischen Schriften mit ein Grund ist, warum sie in so hervorragend gutem Zustand aus dem Altertum auf uns gekommen sind, ohne dass jeder Abschreiber glaubte, seine eigene Weisheit einfliessen lassen zu müssen. Aristoteles dagegen als beinahe abgesagter Feind geordneten Disponierens und sauberen Gliederns forderte umgekehrt die Abschreiber und andre Kärrner geradewegs heraus, seinem bereits atomistischen ἔτι δέ — ἔτι δέ — ἔτι δέ, wie es so oft heisst, noch ein halbes Dutzend weitere ἔτι aus dem eigenen Sack anzuhängen und uns auch damit jammervoll verderbte Handschriften zu übermachen.

nung mit unbekannten Zahlen wird. Und ausserdem mussten wir es für einen Mangel an psychologischem Verständnis Plato's erklären, wenn man ihn so ein philosophisches System der Vergangenheit ums Andre als Reise-Errungenschaft nach Hause tragen lässt, als hätte er zu den weich anempfindenden Naturen gehört.

Unter solchen Umständen bleiben innere Anhaltspunkte für die Beantwortung unserer Frage jedenfalls die Hauptsache, während die anderen mehr nebenbei als Unterstützung und Ergänzung dienen mögen. Es gilt also, den ganzen Inhalt, Geist und Ton der einzelnen Schriften, ihre materiale und formale Eigentümlichkeit genau in's Auge zu fassen, um hienach eine thunlichst rationale und natürliche Gangordnung und Abfolge, wenn nötig auch die passende Gruppen-, Stufen- und Phasenbildung herauszubringen *).

Um aber hierin auch nur einigermassen zu einem befriedigenden Ziel und Abschluss zu gelangen, ist sogleich an der Schwelle nötig, das Haupthindernis der seitherigen tausendfachen Gruppierungsversuche mit ihren geradezu zahllosen Schattierungen gründlich und für immer zu beseitigen. Es ist der falsche litterargeschichtliche Schein, welcher von Plato's Hauptwerk, der Πολιτεία oder Republik in ihrer thatsächlichen Gestalt auf die ganze Platonische Schriftstellerei und Entwicklungsgeschichte fällt **). Ohne allen Zweifel rührt nämlich die Republik in ihrer heutigen Form von Niemand anders als Plato selber her, (wobei wir absehen können von der handgreiflich fremden, nicht immer geschickten Teilung in zehn Bücher). Für den Unbefangenen jedoch, welcher erstmals an die Sache herantritt, oder auch für den Kundigen, welcher mit Leibniz von sich sagen kann: Je ne suis pas de ceux, à qui l'engagement tient lieu de raison

---

*) Hierin, wenn auch keineswegs mit seinen unhaltbaren Aechtheitsbedenken und sonstigen Ergebnissen stimme ich ganz mit dem weitverbreiteten Grundriss des verstorbenen, rühmlich selbständigen Ueberweg zusammen, wenn er die Besprechung der platonischen Schriftstellerei mit den Worten schliesst: »Adhuc sub judice lis est. Die nächste Aufgabe liegt in der genauen Erforschung der Komposition und des Gedankengehalts der einzelnen Dialoge, das Ziel dieser Forschung aber — wie Ueberweg als Philosoph und nicht bloss Litterarhistoriker hinzuzufügen nicht vergisst — in der treuen historischen Reproduktion der Gesamtentwicklung des Platonismus im Geiste Plato's«.

**) vgl. besonders hiezu meine »platonische Frage«, deren Hauptgegenstand dieser Sachverhalt mit der Republik bildet.

(Erdmann ph. W. 131) *), ergiebt sich bei genauer Untersuchung mit hoher Sicherheit ein wesentlich anderer Sachverhalt, als der zunächst vorliegende. Hienach ist das Werk nichts weniger als einheitlich verfasst oder in Einem Guss gedacht und geschrieben (obwohl wenigstens die früher erwähnten ästhetischen Platoschwärmer natürlich auch hier wieder von Bewunderung der unaussprechlichen Feinheit und Einheit seines Baus überfliessen). Vielmehr ist es eine ganz eigentümliche, übrigens mit guten Gründen erklärbare Zusammenfügung von zwei, bezw. drei Teilschriften, die unter einander erheblich verschieden sind.

Als die erste derselben ergaben und ergeben sich mir folgende Bestandteile des jetzigen Gesamtkörpers: Buch 1, 2, 3, 4 und vom 5. die ersten Zweidrittel, so dass der Einschnitt bei 471 c, bezw. 473 d e zu liegen kommt, und daran sich wieder anschliessend Buch 8 und 9. Ich nenne es Phase A der Republik oder im Folgenden kurzweg Rep. A **). Als zweite Teilschrift erweist sich das

---

*) Ganz ähnlich bemerkt eine so tiefethische und nichts weniger als stössige Natur wie Kant in der Vorrede zu seiner Kr. d. pr. V. einmal: »Denn die, so nur ihr altes System vor Augen haben und bei denen schon vorher beschlossen ist, was gebilligt oder missbilligt werden soll, verlangen doch keine Erörterung, die ihrer Privatabsicht im Wege sein könnte; und so werde ich es auch fernerhin halten«.

) In meiner »platonischen Frage« war es eine ungeschickt abgekürzte Ausdrucksweise, an die sich vielleicht manche minder sachlich gerichtete Gegner und Leser anklammerten, wenn ich den entscheidenden Absatz, wohlbemerkt nach gleich auf S. 13 **vorausgeschickter genauer Ortsangabe: 471 c, bezw. 473 d e, fortan einfach mit der Formel Buch $5^{3}/_{4}$ bezeichnete. Natürlich sollte das nach dem Vorangegangenen heissen, dass nur noch $^{3}/_{4}$ vom 5. Buch zu Rep. A gehören, das letzte Viertel aber bereits an Rep. B zu verweisen sei. Somit wäre die arithmetisch-sprachlich richtigere Formel gewesen, zu sagen: Buch 1 bis $4^{3}/_{4}$, d. h. vom 5. Buch noch die ersten Dreiviertel oder meinetwegen noch genauer die ersten Zweidrittel (annähernd 22 §§ gegen 9). In der Sache freilich war für Keinen, der sehen und verstehen wollte, ein Missverständnis möglich. Denn darum handelt es sich allerdings schlechtweg, die ganze Ausführung gegen das Ende des 5. Buchs über den Unterschied der φιλόσοφοι und φιλόδοξοι und namentlich das thematische Kernwort der Rep. B von den Philosophenkönigen *473 d e* aus dem scheinbaren Zusammenhang mit dem Vorangehenden loszulösen. Wer das nicht thut, wie z. B. der so vielfach anregende verstorbene Verfasser der »litterarischen Fehden im 4. Jahrhundert v. Ch.«, Teichmüller, wer sich vielmehr offenbar von der für uns völlig unmassgeblichen, sicher unplatonischen jetzigen Büchereinteilung der Rep. stillschweigend beeinflussen lässt, der verderbt

letzte Drittel von Buch 5, sodann 6 und 7; ich nenne es Rep. B. Endlich eine Uebergangsphase und daher als Rep. A—B bezeichenbar ist Buch 10. Wie schon gesagt gehören diese Teilschriften wesentlich verschiedenen Perioden und Standpunkten Plato's an, sind aber von ihm selbst später sozusagen als fortlaufende Geschichte seiner zuerst mehr realistischen, dann gespannt idealistischen Staatsreformbestrebungen zu einer Art von synthetischem oder ausgleichendem Kompromiss vereinigt worden.

Es kann in der That kaum einem Zweifel unterliegen, dass eine solche Eigenharmonistik Plato's, d. h. das Zusammenwerfen verschiedener Phasen seiner philosophischen und sonstigen Weltanschauung mit ziemlich ordentlichem Einheitsschein des Ineinandergefügten die Hauptschuld trägt an der mehr oder weniger starken Harmonistik seiner herkömmlichen Darstellungen. Dieselben stehen vielfach für ihre kleinere und minder ins Leben einschneidende Aufgabe noch heute ganz auf derjenigen Stufe, welche bis vor etwas über einem halben Jahrhundert die neutestamentliche Theologie einnahm. Deren einzelne „loci" standen schablonenhaft längst fest, die Beweisstellen für sie aber wurden in aller Seelenruhe bald aus dieser, bald aus jener Schrift des Kanon entnommen, der ja einheitlich inspiriert, also ein durchaus gleichförmiges Ganze war und z. B. im zweiten Brief Petri unmöglich etwas anderes lehren konnte, als im Evangelium Johannis, und hier nichts anderes, als in der Offenbarung „desselben Apostels". Solcher groben Oberflächlichkeit hat bekanntlich vor

auf Einen Schlag wieder Alles und könnte beruhigt bei der herkömmlichen Einheitsauffassung der Rep. verharren, statt so dennoch in die bekannten Hornissennester zu stechen. Jedenfalls beweist er (auch hiemit), dass ihm bei allem litterarischkritischen Scharf- und Spürsinn das Verständnis für die noch viel wichtigeren innerlichsachlichen Momente der Frage vorerst nicht aufgegangen ist. Ich sage daher noch einmal: Herzhafter Schnitt durch das 5. Buch genau an der von mir bezeichneten Stelle — oder aber Unbehelligtlassen des ganzen vorliegenden Körpers der Republik und seiner vielen Herzensfreunde! Ich verwahre mich deswegen auch dagegen, dass man meinen Vorschlag mit solchen scheinbar verwandten, in Wahrheit aber grundsätzlich und im Hauptpunkt verschiedenen zusammenwerfe und verwechsele. Denn mir ists dabei wahrlich nicht um einen litterarischkritischen Fund, sondern lediglich um einen endlichen sicheren Anhalt für die platonischen Entwicklungsperioden zu thun. Sonst hätte ich alle derartigen, mir von Haus aus wenig genehmen, weil eigentlich nichtphilosophischen Untersuchungen herzlich gerne Andern überlassen.

Allem die Tübinger Schule eines Baur, dieses zumal hier unvergesslichen Musters von einem selbstlosreinen, stilltiefgründigen deutschen Forscher, für immer ein Ende gemacht, und seiner wie seiner ächten Schüler mächtigen Anregung ist es sicherlich zu danken, dass man in unserer Zeit mit bestem Erfolg angefangen hat, auch das alte Testament in derselben genetisch-geschichtlichen statt systematischharmonistischen Weise zu betrachten und zu behandeln. Dass ein ähnliches Verfahren, wie dasjenige von Baur für das neue Testament und das von Vatke-Wellhausen für das alte, bei Plato wenigstens noch nicht herrschend geworden und jedenfalls bis jetzt noch nie zu einem befriedigenden Ergebnis gelangt ist, daran ist wie gesagt vor Allem er selbst und sein eigentümlicher Vorgang mit der Republik schuld. Denn sonst hätte man schon längst die Phasen und Perioden seiner Schriftstellerei und Philosophie ganz anders erkannt und viel einschneidender, sachlich bedeutsamer gefasst, statt höchstens mehr oder weniger äusserliche und lehrhaft formelle Unterschiede zuzugestehen. Aber die eigene Grenzenverwischung der Perioden in der Rep. machte alle, dem Leser sich nahelegenden sonstigen Markierungsstriche immer wieder hinfällig. Wie konnte man z. B. eine wesentlich immanent realistische, und zeitlich wie sachlich stark von ihr getrennt eine transcendent idealistische Periode unseres Philosophen unterscheiden und durchführen, wo in der Einen Republik Beides neben und ineinander verflochten vorlag *)?

Erst mit der entschlossenen Aufhebung dieses Scheins ist es also überhaupt möglich, den ganzen Inbegriff der platonischen Dialoge unbefangen auf ihr Verhältnis und ihre Reihenfolge anzusehen. Und nicht bloss anzusehen, namentlich nicht allein mit jenen äusseren Gesichtspunkten und Anhalten dabei zu arbeiten gilt es, sondern es ist unerlässlich, dass man sich in Plato förmlich und ernstlich einlebt, gewissermassen intuitiv in seine philosophischlitterarische Lebensgeschichte versenkt und vielfach seiner grossen Seele und ihren Stimmungswandlungen nachfühlt, statt Alles bloss kalt

*) Die Rep. als »architektonisch wundervolle Einheit« aus Einem Guss und Einer Zeit ansehend, hat ja gewiss einer unserer bekanntesten Platoübersetzer, Müller, nicht bloss thatsächlich, sondern auch sachlich ganz Recht, wenn er apodiktisch sagt, dass »jene — wie der Timäus — gewiss weder in alter noch neuer Zeit jemals für eine Jugendschrift Plato's gehalten worden sei«. Aber die Prämisse!

theoretisch zu nehmen. Gar Manches tritt dadurch erst in sein genetisch bedeutsames Licht. Wie sich hiebei die einzelnen Dialoge ordnen, gruppieren und aneinanderreihen, ist eine Art von geistigem, aber ernstem und keineswegs leichtem Mosaikspiel, ähnlich, aber in viel grösserem Massstab und mit weit mehr Bedeutung, als wenn es sich um die annähernde Wiederherstellung des Heraklitbilds aus den einzelnen Steinchen seiner zersplitterten Fragmente handelt.

Dass das Ergebnis, welches auf diesem Weg gewonnen wird, niemals auf volle Sicherheit Anspruch machen kann, ist für jeden halbwegs logisch Geschulten selbstverständlich. Es bleibt vielmehr immer mit dem methodologischen Kunstausdruck eine Hypothese im grossen Stil. Allein sind sie denn irgend mehr, die zahllosen andern Versuche, die Reihenfolge der platonischen Schriften festzustellen, um daraus, falls es nämlich zu diesem erst eigentlich philosophischen Interesse noch reicht, auch den Einblick in die Entwicklungsgeschichte der philosophischen und sonstigen Gedanken des Manns zu gewinnen? Wenn es sich also hin und her eben um Hypothesen handelt, so frage ich: Was ist denn schliesslich auf diesem Gebiet deren Wertmassstab? Wer mit seiner Anordnung das vernünftigste, natürlichste, menschlich verständlichste Bild der platonischen Entwicklung und Schriftstellerei herausbringt, der hat das Spiel gewonnen, und wenn alle Mitspieler noch so hartnäckig Nein! sagen. Ist es doch allgemeine Pflicht der Auslegung, ohne Zwang möglichst viel Sinn und Vernunft in seinem Schriftsteller zu finden; und das wird bei Plato doch wohl zweimal gelten!

Unter nochmaliger Verweisung auf die anderwärts gegebene eingehende Rechtfertigung dieser mehr oder weniger starken Neuerung unterscheide ich also drei klar und verständlich von einander geschiedene und doch zugleich auf einander vernünftig bezogene Perioden von Hand in Hand gehender platonischer Entwicklung und Schriftstellerei.

Die erste Periode ist Fortführung und Ausbau des ganzen Sokratismus durch Plato als dessen grössten und wirklich so zu nennenden Schüler. Sie trägt daher wesentlich realistische Färbung in dem Sinn, in welchem wir auch den Sokrates als den Mann des festen Diesseits einen Realisten nennen können. Bei dieser so engen Anknüpfung der ganzen ersten Periode Plato's an Sokrates versteht

sich, dass eine gewisse Wiederholung früherer, schon bei diesem uns begegneten Gedanken unvermeidlich ist, und zwar mehr noch als auch in anderen üblichen Darstellungen, sofern wir die Verwandtschaft beider Männer für erheblich enger und ausgedehnter halten. Trotzdem mochten wir manches Derartige nicht erst für Plato und die genauere Ausführung bei ihm aufsparen; denn die geschichtliche Gerechtigkeit gebietet, gerade dem Anfang, welcher das Schwierigste ist, die gebührende Ehre widerfahren zu lassen; dieser Quellpunkt aber liegt in der That für Vieles bei dem genialen Sokrates. Und wenn es dann bei Plato auch in verhältnismässiger Wiederholung auftritt, bleibt es immer interessant zu sehen, wie dieser das Vereinzelte und gewissermassen Atomistische im sokratischen Wirken zu systematischer Geschlossenheit bringt, mehrfach vertieft und verbessert oder mit Ansätzen und Ausblicken zu völlig neuen Gedanken ausstattet, so dass es doch fast wie ein Neues ist.

Von Schriften weisen wir dieser ersten Periode einmal die kleineren logischethischen Dialoge in folgender ungefährer Reihenfolge zu: Hippias minor (wenn überhaupt ächt), Laches, Charmides, Lysis, zusammengefasst in dem glänzenden Gemälde des Dialog Protagoras. Fürs Andre kommt, durch den Kampf des Letzteren gegen die falschsophistische Erziehung zur Bürgertugend mehrfach negativ vorbereitet der grossartige, noch ganz frohgemut optimistische Reformplan des Staats und der Erziehung in Republik A (neunziger Jahre des 4. Jahrhunderts) hieher und nirgends anders hin zu stehen.

Aufs schmerzlichste berührt von der Erfolglosigkeit dieser begeisterten Bemühungen, des materialen Haupterbes von Sokrates her und seiner eigenen ersten Liebe, nimmt Plato Abschied von ihnen, die sein Volk nun schon zum zweiten Mal blind verworfen und verurteilt hat. Denn im Spiegelbild des Sokrates schildern die hier einsetzenden Schriften Apologie und Krito sowie Euthyphro des so wohlmeinenden und dabei frommgesetzlichen Staatsreformators Plato eigenes geistiges Schicksal, das an Bitterkeit dem realen Prozess und Tod des Sokrates kaum nachsteht.

Die zweite Periode zeigt den idealistischen Rückzug von der empirischen Wirklichkeit, um in reiner, vom Leben mehr und mehr abgezogener Wissenschaft Trost und Ersatz zu finden. Es ist die

Zeit der allmählichen Ausbildung der Ideenlehre, sowie der eng damit zusammenhängenden Eschato- und Psychologie. Schriften dieser zurückgezogenen, daher litterarisch besonders ergiebigen Periode sind: Gorgias als fast noch reiner Nachklang von Apologie und Krito, ferner Meno, Phaedrus (der Aufschwung in die bessere Welt der Ideen und damit zusammenhängend das Programm der fortan überwiegenden Lehrthätigkeit und Forschung statt praktischer Interessen), weiterhin Rep. A—B (Buch 10 als nachträgliche Verteidigung und Zuspitzung der vom Publikum scharf verübelten Dichter- und Theaterkritik der Rep. A), Theätet, Kratylus, Sophista, Euthydemus, Politikus, Parmenides und als Gipfel der angeblich ausgefallene und hieher gehörige Dialog Philosophos oder Rep. B (letztes Drittel von Buch 5 bis Buch 7 einschliesslich).

Mit der letzteren Schrift hat sich Plato in eine schwerverstimmte Höhe der Mystik verstiegen, von der es fraglich scheinen könnte, ob sie ihm den Rückweg wieder verstattet. Aber seiner im innersten Mark gesunden Natur gelingt derselbe wirklich und zwar an der Hand des guten Genius seines Lebens, des verstorbenen und doch unsterblichen Sokrates. Lange hatte ihn derselbe nur noch schattenartig und mehr scheinbar als wirklich begleitet; jetzt setzt er wirkungsvoll wieder ein. Daher stehen tiefbedeutsam an der Schwelle von der zweiten hinüber zur dritten Periode als Plato's grösste Kunstwerke die sokratischen Dioskurendialoge Phaedo und Symposion. In jenem „Trauerspiel" klingen die Kämpfe und Schmerzen der zweiten Periode aus und gesundet der Philosoph; im „Lustspiel" Symposion kehrt er wieder auf menschlich natürlichen Boden zurück und es eröffnet sich damit seine dritte Periode.

Diese dritte Periode charakterisiert sich als Kompromiss zwischen der Stellungnahme jenseits und diesseits, oder in diesem Sinn zwischen Idealismus und Realismus. Der Friedensschluss vollzieht sich in Kraft des ἔρως oder der Liebe, die nimmer aufhört, die hinaufträgt, aber ebenso auch wieder herab. Hieher gehören unter der Führung des Symposion vollends alle Schriften Plato's, die wir besitzen, nämlich Timäus, Kritiasfragment, Philebus und Gesetze. Wahrscheinlich fällt in diese Zeit auch die Gesamtre-

daktion der Republik mit der Anknüpfung, welche ihr deshalb der Timäus in einem Rückblick widmet. Sie alle tragen sei es mikro- oder makrokosmisch, individualethisch oder kosmisch oder politisch als Kinder ihrer Periode diesen Charakter des massvollen, mehr versöhnten als nur resignierten Ausgleichs zwischen Ideal und Wirklichkeit an sich, wenn sich auch die gemeinsame Grundformel des Synthetischen bei den einzelnen etwas verschieden gestaltet.

Dies sind die Grundzüge nicht etwa eines philosophischen Romans, wohl aber eines hochphilosophischen δρᾶμα, welches die grosse Seele Plato's in organischer Entwicklung wirklich durchlebt und schriftstellerisch unmittelbar abgespiegelt hat. In manchem könnten Einen seine drei Perioden an die Hegelsche Grunddreiheit aller Entwicklung oder an die Gliederung Thesis, Antithesis, Synthesis erinnern; doch passt die Formel, wie es ja mit Derartigem meist geht, in anderer Hinsicht auch wieder nicht, weshalb wir sie hiemit lieber nur leicht gestreift haben wollen. — Zugleich ist endlich auch die oben mitaufgeworfene Frage schon beantwortet, ob in der platonischen Schriftstellerei ein vorausgeplanter Gang oder aber die organische Entwicklung einer reichen Natur zu sehen sei. Selbstverständlich in der Hauptsache das Letztere. Jene Perioden jedenfalls sind Schicksale und Erlebnisse, ob auch wesentlich von innerpsychologischer und philosophischer Art, und gewiss nicht auf den Schüler oder Leser klug und verständig berechnete Stufen. Innerhalb der Perioden oder Haupteinschnitte mögen wir immerhin im Einzelnen auch zufällige und äusserliche Sonderanlässe zu dieser oder jener namentlich mehr beiläufigen Schrift annehmen. Und andererseits liegt, dieselbe Einschränkung vorausgesetzt, durchaus kein Grund vor zu leugnen, dass Plato ab und zu, insbesondere später wirklich eine Strecke weit die Abfassung verschiedener Schriften voraus geplant und diese mit Bewusstsein auf einander berechnet habe, wie es z. B. bei den von ihm selbst angedeuteten Trilogien natürlich der Fall war.

Es ist nun unsere Aufgabe, die der klaren Orientierung halber sofort vorangestellte Gesamtskizze des Platonismus im Folgenden auszuführen, indem wir streng an der Unterscheidung der einzelnen Perioden festhalten. Das hat ohne Zweifel manche Unbequemlichkeiten im Gefolge; vor Allem sind Wiederholungen nicht ganz

vermeidbar. Aber bei Plato's sokratischer Grundüberzeugung von der Einheit der Lehre mit dem Leben dürfte dafür eine derartige Lebensgeschichte seiner Lehren und Gedanken dem ächten Ton und Geist des Manns gerechter werden, als die sonst beliebtere Abhandlung derselben in systematischer Unterbringung unter gewissen philosophischen loci, die ein für alle Mal für alle Systeme gleichmässig zurechtgemacht sind. Ausserdem ist es möglich, innerhalb der einzelnen Perioden mit dem geschichtlich genetischen Gang bis zu einem gewissen Grad auch den systematischen zu verbinden, d. h. es können immerhin die Lehren, welche jeweils in einer Periode klassisch hervorragen, hier in sachlicher Zusammenstellung ihre Behandlung finden; Anbahnungen dagegen, bezw. spätere Einzelausführungen auch aus andern Perioden, welche von der Hauptgestaltung gar nicht oder nicht wesentlich abweichen, lassen sich nachholend oder vorausnehmend zu dieser beiziehen und am locus classicus ihres Vorkommens gelegentlich mit abmachen.

I. Teil.

Plato's erste Periode: Fortführung und Ausbau des sokratischen Werks in wesentlich realistischem Geist.

Erster Abschnitt.

Die logischethischen Einzelversuche der Anfangsdialoge Lysis, Laches, Charmides, zusammengefasst und gipfelnd im Protagoras.

Aeusserst bezeichnend für Erstlingsversuche eines hochbegabten Jünglings, der eben noch geglaubt hatte, die Dichtung sei sein Beruf, treten diese kleineren Schriften mit ziemlich gleichem Grundcharakter auf, nämlich in starker mimischdramatischer Einkleidung, ästhetisch fein, anziehend und voll sprudelnden Lebens, aber allerdings so, dass die Form nicht ganz im Verhältnis zum Inhalt steht, sondern die künstlerische Schale den eigentlichen Kern etwas über-

wuchert. Philosophisch ist ihr Absehen zunächst gerichtet auf das sokratische Suchen des Begriffs oder allgemeiner gesagt auf die logische Disciplinierung des eigenen und fremden Denkens. Was der Meister nur mündlich gethan, wird vom Jünger schriftlich festgelegt und damit jenes hochwichtige Bemühen für weitere Kreise verewigt. Ganz wie dort gilt es, die Leute anzuhalten, dass sie ihre Begriffe nicht zu eng, nicht zu weit und namentlich nicht in vager Unbestimmtheit fassen, dass sie nicht abschweifen von der Sache, nicht in den Umfang des Begriffs sich bequem verlieren, wo es vor Allem um den Inhalt sich handelt, oder mit den einzelnen Beispielen von Begriffsverwirklichung sich zufrieden geben, statt scharf und bestimmt den Begriff als solchen ins Auge zu fassen. So wird z. B. im *Laches 192* die Schnelligkeit, ob es sich um die Hände oder Füsse, um Mund oder Stimme oder Denken handelt, gut zusammenfassend dahin definiert, sie bedeute die in kurzer Zeit Vieles vollbringende Kraft. Zu diesem logischen Einheitsstreben bietet später noch einmal der Eingang des *Meno 71 d ff.* ein besonders deutliches Beispiel, wo Sokrates-Plato sehr unzufrieden ist, auf seine Frage nach der Einen Tugend oder dem letzten Wesen derselben (μίαν ζητῶν), von dem Antwortenden einen ganzen Schwarm, σμῆνός τι einzelner Tugenden vorgesetzt zu erhalten; und ganz ebenso heisst es selbst noch im *Theätet 146 d ff.*: „Edel und freigebig, mein Lieber, giebst du, um Eins (die ἐπιστήμη) angesprochen, statt des Einfachen Vieles und Mannigfaltiges". Ausgegangen wird dabei gleichfalls immer von den nächstliegenden Fällen des Lebens, um induktivanalogisch im früher entwickelten Sinn zum Ziel vorzudringen und namentlich durch geflissentliche Beachtung der Gegeninstanzen die zuerst versuchten unvollkommenen Aufstellungen zu berichtigen. Endlich lehnt sich Plato, wohl mehr als Sokrates, gerne auch an Dichterstellen an; denn „diese sind für uns gewissermassen die Väter und Führer der Weisheit" *Lys. 214 a*, wobei es aber selten ohne spöttische Gelegenheitshiebe gegen die ähnlich verfahrenden Sophisten, z. B. den Tausendkünstler Hippias oder den Wortunterscheidungsmann Prodikus abgeht.

Indessen bleibt es bereits hier nicht bei einer blossen schriftlichen Nachahmung des sokratischen Verfahrens, sondern es lassen sich alsbald die ersten Anfänge von Weiterem und Eigenplatonischem

bemerken. Mehrfach vornehmlich im zweiten Teil, gewissermassen im oberen Stockwerk eines Dialogs streift die sokratisch einfache Dialogik schon an die künstlichere Dialektik; z. B. zeigt sich erheblich stärker als dort (und bei den Sophisten) die eigentümliche Neigung zur Verdichtung und spröden Verfestigung der Begriffe, insbesondere der Beziehungsbegriffe ähnlich, entgegengesetzt und Anderer, was zu der störend pleonastischen Doppeltsetzung derselben („das Aehnliche im Verhältnis zum Aehnlichen" u. dgl.) führt, als wären sie absolute Eigenschaften Eines Dings (vgl. sogleich nachher bes. *Protag. 322*). Darin kommt einerseits noch wie bisher die Hochhaltung der neuen logischen Entdeckung oder das Gefühl zum Ausdruck, wie wertvoll und wichtig es sei, jene Begriffe bestimmt und ausdrücklich für sich zu behandeln. Andererseits kann man in dieser Neigung bereits die erste Vorbereitung der künftigen Ideenlehre von ihrer logischen Seite her und das plänkelnde Vorspiel dessen bemerken, was später im Sophista und namentlich Parmenides in der That zu einer förmlichen Sucht oder νόσημα gesteigert erscheint.

Neben der leichten Anstreifung vorsokratischer Philosopheme, wie des Empedokles und Heraklit, etwa auch des Diogenes von Ap. im Lysis bei der Frage, ob Gleichheit oder Gegensatz die Grundlage der Freundschaft und Liebe sei (aufgenommen von *Eth. Nic. 8, 2 u. 10)* sind in anderer Hinsicht besonders bedeutsam die Ansätze zur späteren Vornahme gewisser tieferer Fragen aus der Erkenntnislehre und Psychologie. Hieher gehört die merkwürdige Abschweifung im zweiten Teil des Charmides über das „Wissen des Wissens", seine Möglichkeit und seinen Wert, auf was in leichter Anlehnung an das eigentlich ethische Thema der σωφροσύνη durch das altsokratische γνῶθι σαυτόν übergeleitet wird. Aber während Sokrates seinen Leibspruch teils praktisch versteht und auf die Erkenntnis des Masses und der Art der eigenen Begabung bezieht, teils mehr nur allgemein theoretisch mit demselben die Klärung und Verständigung in der geistigen Begriffswelt verlangt, giebt ihm erst Plato auf der Grundlage jener ursprünglichen Bedeutungen die zugespitztere Wendung, dass es sich in letzter Hinsicht um die Erfassung des eigenen Geistes, seiner Gesetze und Erkenntnisbedingungen handle. Wenn auch noch ohne weiteren Verfolg und völlige Klarheit blitzt also erstmals die Grundfrage einer feineren Erkenntnistheorie auf, welche

namentlich Fichte später beinahe wörtlich wie Plato *167 c d* als das „Sehen des Sehens“ im Unterschied von dem harmlos einfachen und unreflektierten Gebrauch desselben bezeichnet hat. Auch die bekannt schwierige Frage der Ethik, ob es ein Wollen des Wollens, ein vouloir vouloir gebe, wie Leibniz es bekämpft, taucht im gleichen Zusammenhang einen Augenblick auf.

Wie aber schon bei Sokrates derartiges Formale nie bloss Uebung der Dialogik und Dialektik am vile corpus der sich zufällig darbietenden sittlichen Gegenstände gewesen war, so teilt Plato ganz jene Grundüberzeugung des Meisters von der Wissensnatur der Tugend und umgekehrt, also dass sich auch ihm Dialektik und Ethik zu unteilbarer Einheit verknüpfen und das Formallogische mit Materialethischem Hand in Hand geht. Denn, wie es *Prot. 361 d* heisst, der Mensch als Nachbild des mythischen Heros Prometheus soll sein ein προμηθούμενος ὑπὲρ τοῦ βίου παντός oder sich zu klar bewusster, Alles vorausbedenkender Grundsatzmässigkeit seines ganzen Lebens und Strebens erheben. — Für die Tugend als ein unbedingtes und nicht etwa bloss nach Umständen und Verhältnissen Gutes ist das Wissen unentbehrlich. Nur dieses macht frei und brauchbar in der Welt; Nichtwissen ist Abhängigkeit und Sklaverei, wobei immerhin das Wissen des Nichtwissens als wertvoll spornender Mittelzustand anerkannt werden mag, *Lysis 210 b c d. 218 a b.* So wichtig sind diese Gedanken unserem jungen Sokratiker, dass sie ihm öfters in formell störender Weise das eigentliche jeweilige Thema überwachsen, wie bei der vorhin erwähnten Abschweifung des Charmides zum Wissen des Wissens oder bei der sichtlich übertriebenen Betonung des Wissenscharakters der Tapferkeit im Laches.

Ihrem Inhalt nach sind es sittliche Einzelfragen, wie sie von der Zeit nahegelegt oder schon von Sokrates angeregt waren. So behandelt Hippias min. das Paradoxon vom Vorzug des absichtlichen Lügens vor der unwissenden Täuschung (vgl. *Mem. IV, 2. 19 ff.*); der Lysis beschäftigt sich mit dem φίλον im wissenschaftlichen und geselligen Verkehr, d. h. mit dem psychologischethischen Wesen der Freundschaft (und der fliessend damit zusammenhängenden Liebe), welches zeitgemässe Thema Sokrates gleichfalls in mehreren Gesprächen *Mem. II. 4—7* bereits in seiner Art behandelt hatte. Der Charmides untersucht die Besonnenheit, der Laches die Tapferkeit. Das

sind zunächst lauter Bausteine, wertvoll für die spätere Verwendung und Ausführung, uns aber vor Allem deswegen interessant, weil uns ein derartiges erstmaliges Auftauchen künftiger Hauptprobleme recht hübsch in das allmähliche Werden und Wachsen Plato's hineinblicken lässt. So ist z. B. der Lysis das unverkennbare Vorspiel der späteren grossen Erosdialoge: der Charmides bahnt die Untersuchungen der Rep. über die Besonnenheit an und streift bereits die Erkenntnisfrage des Theätet; der Laches endlich arbeitet dem Protagoras und der Rep. vor; denn namentlich im Eingang betont er die Notwendigkeit einer geflissentlichen Sorge für die gymnastische und musische Bildung der Jugend überhaupt, ehe er zu seinem specielleren Thema der Tapferkeit in ihrem Verhältnis zum Wissen kommt. Damit verbindet sich zugleich die Verherrlichung des Sokrates als des u. A. bei Delion wahrhaft tapferen Manns, bei welchem Wort und That in dorischer Harmonie zusammenstimmen. Wir wollen indes das Genauere über alle diese Punkte für später aufsparen, wo der Philosoph die jetzigen Ansätze selbständig weiter ausgeführt und sowohl nach der Tiefe, als nach der Breite fortgebildet hat.

Denn Alles in Allem verraten diese Erstlingsversuche, welche wie gesagt vielleicht zum Teil noch unter den Augen des Sokrates angestellt wurden, ohne Zweifel ein starkes Durcheinandergären und Ringen; es sind unfertige Ansätze, die eines irgend abschliessenden Ergebnisses ermangeln. Man wollte darin bekanntlich schon den Grundcharakter der platonischen Schriften überhaupt erblicken, wenn z. B. *Cicero Ac. I, 13* sagt: Platonis in libris nihil affirmatur et in utramque partem multa disseruntur; de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur. Das ist nun aber so gefasst und zugespitzt entschieden falsch und spiegelt nur des Cicero eigenen schwankenden Eklektizismus, dem philosophische Tiefe und Ernst fehlt. Aber auch den neuzeitlichen apologetischen Enthusiasten können wir wieder nicht zustimmen, wenn sie mit ihrer überschiessenden Begeisterung erklären, dass Plato nie und nirgends resultatlos sei. Vielmehr handle es sich in allen Fällen, welche diesen Schein für den flüchtigen und oberflächlichen Leser erwecken, um eine feine, didaktisch absichtliche, neckende, zum Nachdenken reizende Versteckung des in Wahrheit besessenen und auch angedeuteten Ergebnisses. Dies ist im-

merhin für seine spätere Zeit mehrfach richtig, wie z. B. im Euthyphro das scheinbare Verlaufen der Untersuchung über die Frömmigkeit in den reinen Sand eine fein berechnete schneidende Ironie und bewusste Absicht sein dürfte. Ausserdem wird von unserem Philosophen allezeit gesagt werden dürfen, dass er bei seinem Ringen wenigstens Ergebnisse will und ernstlich anstrebt, nirgends aber in blossem mutwilligem Spiel und nichtig dialektischen Turnkünsten sich gefällt.

Was aber namentlich die jetzigen Anfangsdialoge betrifft, so ist es ihm bei ihnen eben thatsächlich noch nicht gelungen, sich zu der erstrebten Erkenntnis und zu klaren Ergebnissen durchzuarbeiten. Das kann Niemand leugnen, der nicht wohlgemeinte, aber verzweifelte Auslegungskünste anwendet; aber ebensowenig kann sich Jemand darüber wundern, der auch den Plato so gut wie andere Sterbliche psychologisch lebenswahr einmal einen Anfänger sein lässt. Denn nur im Mythus springt die Göttin der Weisheit fix und fertig, mit Schild und Speer aus dem Haupte ihres Vaters; von den Menschen dagegen heisst es damals und allezeit: τῆς δ᾽ ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν, nur dem Schweiss der Arbeit winkt der Preis! Zu allem Ueberfluss besitzen wir darüber des jungen Philosophen eigene ganz unzweideutige Zugeständnisse. Im Hippias min., welcher allerdings noch sehr versuchsartig und unreif ist (weswegen ihn Viele für unächt halten), bekennt er z. B. von sich ein fieberhaft unstetes Schweifen auf und ab, „πλανᾶσθαι ἄνω καὶ κάτω“, in der vorliegenden schwierigen Frage, die ihm bald so, bald anders sich darstelle *372 d e*, *376 c*. Im Lysis redet er von einem Schwindeln wegen der Schwierigkeit der Untersuchung und braucht wiederholt den bezeichnenden Ausdruck: μαντεύομαι, λέγω ἀπομαντευόμενος, es ist mir wie die Ahnung eines Sehers *216 c d*. Ebenso lesen wir bei dem Ausflug auf das Wissen des Wissens im *Charmides 169 c*, *173 a*, *175*, *176 a* von seiner, doch wohl nur halbironisch gemeinten Verlegenheit oder von dem Traumartigen, das ihm, vielleicht entstammt der elfenbeinernen Pforte vorschwebe, hören von dem neckischen Spiel, das es mit ihm treibe oder von seinem Grübeln und Faseln.

Warum sollen wir also nicht nach sonstigen Analogien z. B. eines Schelling, bloss dass dieser es zeitlebens so trieb, in den fraglichen

Dialogen Plato's „Studien vor dem Publikum" erblicken, angestellt mehr zur eigenen Klärung, als zur fremden Belehrung oder wenigstens für letztere nur als spornende Anregung zum Weiterdenken bestimmt, weswegen sie in allweg ruhig veröffentlicht werden mochten? Damit lässt sich ohne Weiteres noch ein anderer, gleichfalls ganz lebenswahrer und natürlicher Gesichtspunkt verbinden, dass nämlich diese (und ähnliche) Schriften mit ihrem Mangel an einem positiven Ergebnis zugleich Kritiken gäng und gäber Volks- und Zeitansichten seien, durch deren Durcharbeitung und Beseitigung sich Plato die Bahn für die nachfolgende eigene Auffassung freimachen wollte. Von Kritiken aber verlangt schliesslich Niemand viel eigene Aufstellungen. Recht wohl möglich, dass jene Zeitansichten nicht bloss mündlich umliefen, sondern teilweise in förmlichen Schriften niedergelegt waren, als deren „Recensent" dann Plato zugleich vor uns stünde. Nur hält es natürlich sehr schwer, die wirklichen Beziehungspunkte, um welche es sich jeweils etwa handelt, heutigen Tags noch mit einiger Sicherheit herauszufinden, ohne in ein missliches Hypothesenbauen hinsichtlich solcher „Anspielungen" hineinzugeraten. Ob aber so oder anders: jedenfalls ist eine derartige Auffassung der ergebnisslosen Platonica viel einfacher und ungezwungener, als wenn man sie im Geist jener doktrinären Meinung hinsichtlich seiner ganzen Schriftstellerei für die kunstvoll berechneten negativen Vorstufen hält, von denen er die Leser und Schüler zu dem von ihm schon vorher besessenen Positiven und Wahren habe hinführen wollen.

Schliesslich ist es eine Forderung derselben nüchternen Wahrhaftigkeit, ruhig zuzugestehen, dass Plato in diesen (und anderen) früheren Schriften trotz allem Kampf gegen die Sophisten selber ab und zu ziemlich sophistisch angehaucht erscheint. Die Sprünge in seinen Schlussfolgerungen z. B. mit der Vertauschung von διά und ἕνεκα oder von konträrem und kontradiktorischem Gegensatz u. dgl. sind manchmal etwas kühn und sein Verfahren keineswegs immer ganz frei von den logischen Auswüchsen der Zeit. Auch Derartiges nur für Spott und Verhöhnung der bekämpften Sophisten zu halten, dünkt mich wenig natürlich. Warum sollte nicht auch er (wie Sokrates) durch die allgemeine Luft der Zeit wenigstens leicht angesteckt worden sein, zumal gerade bei ihm die so starke dialek-

tische Ader dem einigermassen entgegen kam? Hatte er doch auch später wieder seine liebe Not, sich gegen eine Verwechselung seiner abstrakten Dialektik mit der sophistischen Eristik zu verwahren, womit sich u. A. der Dialog Euthydem und seine Nachbarn herumschlagen. Aber derselbe Isokrates, welcher hier seinen Lohn erhält, hatte z. B. in der Sophistenrede wirklich schon gegen diese platonischen Erstlingsschriften den Vorwurf des mikrologischen Geschwätzes geschleudert, was er ohne einigen Schein und Anhalt doch kaum hätte thun können.

Für sämtliche charakteristischen Grundzüge der kleineren Anfangsdialoge in formaler und materialer, logischer und ethischer Beziehung bildet den krönenden Abschluss der Prachtsdialog Protagoras. Ihm eignet in schönem Gleichmass zum Inhalt die reichste, wahrhaft meisterhafte dramatische Belebung und ein kostbarer kraftschwellender Humor. Schon sein Titel bezeichnet ihn als Sophistendialog; denn nach den bisherigen mehr gelegentlichen Seitenhieben wird jetzt die Gesamtsophistik, angeführt von dem weitaus bedeutendsten Protagoras unmittelbar aufs Korn genommen. Man könnte es mit neuzeitlichem Ausdruck einen förmlichen Sophistentag nennen, der hier abgehalten wird. So werden unter den Einkehrenden auch Hippias und Prodikus köstlich geschildert (bezw. karikiert) mit ihrem anspruchsvollen Wesen, ihrer gegenseitigen Eifersucht, dem täppischen und zudringlichen Bemühen eines Jeden, doch ja fein auch mit seiner Weisheit anzukommen oder derber ausgedrückt seinen Senf zum Redeschmaus zu liefern. In beissendem Spott führt Plato daher die Einzelnen mit den Wendungen auf, in denen Odysseus *Odyss. XI* sein Nacheinanderschauen der verschiedenen Hadescelebritäten der Schattenwelt schildert Uebergangen wird vorläufig Gorgias, der ja auch ausdrücklich nur Lehrer der Rhetorik sein will und darum erst bei späterer Gelegenheit eben in dieser Eigenschaft dran kommt. Es versteht sich übrigens, wie wir schon früher bemerkten, dass es dem Plato seiner ganzen Art nach durchaus nicht um eine geschichtlich genaue Schilderung zu thun ist, sondern dass seine Gestalten mit mehr oder weniger geschichtlichem Kern zugleich typisch sind und auch für die Nachfolger der eigentlich Genannten, also für Plato's nähere Zeitgenossen mitgelten, ob das nun

richtige Sophisten waren oder namentlich die so naheverwandten Redner und Lehrer der Beredsamkeit. Daher fühlt sich z. B. Isokrates ganz unverkennbar von diesen „Blasphemien" mitgetroffen oder mitverleumdet, συνδιαβαλλόμενος, und macht deshalb in seiner Antrittsrede „gegen die Sophisten" wiederholt auf Xenophon-Sokrates und besonders auf den Protagoras des Plato seine schulmeisterlichgekränkten Ausfälle.

Der Gegenstand unseres Dialogs als der Zuspitzung seiner Vorgänger ist nun zunächst etwas Formales. Hatte Plato bisher die sokratische Methode des Begriffsuchens und was sich damit verbindet, nur thatsächlich in litterarischer Weise geübt, so handelt es sich jetzt darum, in ausdrücklicher und eingehender Auseinandersetzung mit dem sophistisch-rhetorischen Afterverfahren sich von jenem bewusste Rechenschaft zu geben und seine ausschliessliche Zulässigkeit darzuthun.

Lieblingsform der sophistischen Lehrart ist der lange Redeschwall, hinweg über die Köpfe, wie über die Sache. „Richtet Jemand — nach einem solchen Vortrag — an Einen eine weitere Frage, so wissen sie gleich den Büchern weder etwas zu erwidern, noch selbst zu fragen, sondern wenn man sie in Bezug auf das Vorgetragene auch nur um eine Kleinigkeit befragt, dann ertönen sie wie angeschlagene Kupferschellen laut und klingen lange fort, wenn man sie nicht anfasst; ebenso dehnen auch die Redner auf eine geringfügige Frage die Antwort zu einer langen Rede aus" *329 a.* „Sie spinnen die Antwort zu ganzen Vorträgen aus, indem sie die Gründe umgehen und nicht Rede stehen wollen, sondern es in die Länge ziehen, bis der Zuhörer Mehrzahl vergessen hat, was Gegenstand der Frage war" *336 c.* „Sie entfalten dem Fahrwind alle Segel und flüchten sich nach endloser Reden offener See, indem sie das Festland den Blicken entschwinden lassen" *338 a.* Daher erklärt Sokrates-Plato, dass sein Gedächtnis für lange Vorträge nicht ausreiche und bittet um Abkürzung der Antworten seines Widerparts, da sich ja der Sophist auch die Kunst der gedrängt lakonischen Rede beilege *334 c d e, 335.*

Ebenso verwirft er aber auch das ästhetisierend schöngeistige Gefasel über Dichterstellen, „indem man eine genaue Gedichtkenntnis für einen Hauptbestandteil der Geistesbildung eines Menschen ansieht" *338 e.* Vielmehr sei die Anlehnung einer sachlichen Unter-

suchung an sie und ihre mehr oder weniger windig willkürliche Deutung eitel Possenspiel. „Ueber Gedichte sich unterreden scheint mir die grösste Aehnlichkeit mit den Trinkgelagen unbedeutender und gemeiner Menschen zu haben, welche Flötenspielerinnen und Tänzerinnen zur Unterhaltung brauchen *). Wackere Männer dagegen können sich wechselseitig ohne solche Possen und Zeitvertreib unterhalten, statt die Dichter beliebig der Eine so, der Andere anders auszulegen. . . . Wir wollen also die Dichter bei Seite lassen, mit aus uns selbst geschöpften Reden gegen einander auftreten und uns an der Wahrheit und uns selbst versuchen" *347 c ff. 348 a.* Zuvor hatte Sokrates selbst im Wetteifer mit den Sophisten, aber bereits mit humoristisch absichtlicher Willkür an einer Simonidesstelle herumgedeutet — offenbar das sich selbst ironisierende Geständnis Plato's, dass dies früher auch seine Liebhaberei gewesen sei, welcher er aber jetzt grundsätzlich den Abschied gebe. Nur noch ein kleiner Schritt ist es von hier zur baldigen herben Dichterkritik in Rep. A, bei welcher er wiederholt z. B. *Rep. 378 e, 393 d* wohl in Erinnerung an seine eigenen Jugendversuche kategorisch erklärt: οὐκ εἰμι ποιητικός! Dass trotzdem ab und zu in späteren Dialogen, wie z. B. im *Meno 95*, der übrigens in mehrfacher Hinsicht eine gewisse zweite Auflage des Protagoras ist, kurze Auseinandersetzungen mit Dichterstellen wieder vorkommen können, ist leicht begreiflich.

Im Unterschied von solcher mehr oder weniger verkehrten, weil geschwätzig hohlen Lehrart ist das einzig Richtige die kurze gedrungene Wechselrede in Frage und Antwort, das λόγον δοῦναι καὶ ἀποδέξασθαι, die Art und Weise des Sokrates mit seiner lakonischen Sachlichkeit *336, 338, 342, 343.* Wie wir schon früher bemerkten, mag Plato im polemischen Eifer diesen Zug seines Meisters wie seiner selbst wohl etwas übertrieben haben **). Aber soviel bleibt auch

*) Bei seinem Symposion macht er daher später den Vorschlag, »die eben eingetretene Flötenspielerin zu verabschieden, damit sie sich selbst etwas vorflöte, oder wenn sie will den Frauen drinnen, uns aber einander heute durch Reden zu unterhalten« *Symp. 176 e.*

**) Es ist gut möglich, dass hierauf, überhaupt auf die früheste noch stark dialogisch formalistischen Schriften Plato's die Bemerkung des Xenophon *Mem. I, 4, 1* geht: »Es fehlt nun nicht an solchen, welche auf die schriftlichen und mündlichen Berichte Einiger über Sokrates die Meinung gründen,

bei ihm als Lehrer und Schriftsteller jedenfalls übrig, dass er ernstliche Sachlichkeit für unbedingte Pflicht hielt, also statt bloss schöner Worte das Red- und Antwortstehen, das gediegene Auskunftgeben oder sich Einlassen auf wirkliche Verständigung und das Verständnis der Schüler allezeit fordert. Dies war bei gutem Willen und entsprechender Gewandtheit des Lehrers, der aus den eigenen Geleisen heraus sich in den Kopf der Andern elastisch hineinzuversetzen vermag, natürlich auch da möglich, wo der Gegenstand eine längere und zusammenhängende Ausführung verlangte. Andernfalls liebte er ganz in der uns schon vom Meister her bekannten Weise allerdings die kurze lebhafte Wechselrede zur Widerlegung eingebildeter oder zur stachelnden Aufrüttelung dumpferer, bezw. flatterhafter Köpfe (vgl. das treffende Bild „von dem bekannten Seefisch, dem Zitterrochen, der, sowie sich Einer ihm nähert und ihn berührt, ihn erstarren macht. Auch du, Sokrates, scheinst mir jetzt — durch deine Kreuz- und Querfragen — ein solches Gefühl der Erstarrung in mir erregt zu haben!“ *Meno 80 a*) *).

Bei der alten Verflechtung des Formallogischen mit dem Materialethischen besorgt die Kritik der sophistischen Lehrart nun weiterhin zugleich die Verurteilung des von ihr vertretenen Inhalts. Es wird ihnen zu Gemüt geführt, dass sie gerade in sittlichen Hauptfragen nichts wissen oder doch charakterlos schwanken, während Plato mit sicherer Hand das Richtige zu geben weiss. Es betrifft die Prinzipienfragen, welche schon in den bisherigen Einzeluntersuchungen gestreift und mehr oder weniger behandelt worden waren, nämlich die Lehre von der Wissensnatur der Tugend und

---

er habe zwar in hohem Grad das Talent besessen, die Menschen zur Tugend anzuregen, aber nicht, sie zu derselben zu führen«. Damit ist eben das einseitig Suchende, formal Reizende statt einigermassen auch material Fördernde gemeint.

*) Wenn Plato die sokratische Kraft der gedrungen kurzen Rede als den wahren geistigen Lakonismus bezeichnen will, der schon den verschiedenen weisen Gnomikern eigne und zu dem er sich allein bekenne, so ist es allerdings sehr gekünstelt, dies in die notorisch falsche und auch bei ihm völlig alleinstehende, natürlich nicht ernst gemeinte Behauptung zu kleiden, dass das Streben nach Weisheit am grössten in Sparta (und Kreta) sei und dort die wahren Sophisten im guten Sinn sich finden. Wir geben daher die Stelle *Protag. 342 f.* ebenso wie unsere frühere Deutung derselben in der »plat. Frage« S. 87 u. als missglückt preis.

damit zusammenhängend diejenige von ihrer strengen Einheit. Für beides ist in dieser Zuspitzung der Protagoras der klassische Ort.

Dass zuerst die Tugend Wissen sei oder ἀρετή und ἐπιστήμη sich decken, das wird aus dem sokratischen Umgang und den vorausgegangenen Dialogen als etwas so gut wie Selbstverständliches herübergenommen *) und darum kein allgemeiner oder Hauptbeweis desselben mehr für nötig erachtet, sondern es werden nur einige Ergänzungen und verteidigende nähere Ausführungen beigefügt. So wird z. B. auch die Tapferkeit unter diesem Gesichtspunkt vorgenommen, welche nach dem gewöhnlichen Bewusstsein wie nach der Behauptung des sophistischen Mitunterredners am weitesten von anderen Tugenden absteht und am wenigsten Wissensnatur an sich zu haben scheint. Trotzdem sucht Plato unter Fallenlassen der Bedenken, welche der anbahnende Laches noch gezeigt hatte, auch von ihr teilweise mit denselben Beispielen wie dort nachzuweisen, dass sie im Unterschied von unvernünftiger Tollheit oder sinnloser Keckheit etwa beim Tauchen und Aehnlichem wirklich in nichts Anderem bestehe, als im Wissen dessen, was zu fürchten und was nicht zu fürchten sei. Ausserdem setzt er sich *352 d* mit dem gleichfalls mehr als naheliegenden, auf eine Kluft zwischen Wissen und Wollen deutenden Einwand genauer auseinander, den wir früher bei Sokrates formuliert haben mit dem Ovidischen „video meliora proboque, deteriora sequor". Auch in diesem Fall glaubt er, dass eine schärfere Zergliederung dennoch als das Ausschlaggebende ein Nichtwissen oder einen Irrtum über dasjenige entdecken werde, was jetzt oder später das wahrhaft Erspriessliche und Gute sei. Denn kein Vernünftiger wähle ja doch selbstverständlich das, was er für nichterspriesslich hält, Niemand fehle also anders, als durch einen Missgriff in der Beurteilung. Diese bei allem sittlichen Ernst warmherzig schonende Ansicht vom Ursprung des Bösen ist übernommen von Sokrates und bildet eine der beständigsten Ueberzeugungen Pla-

*) Allerdings hatte es in letzteren teilweise, wie z. B. im Eingang des Lysis *209—11* noch den minder zugespitzten, auch bei Sokrates ursprünglichen Sinn gehabt (vgl. *Laches 194 d*), dass man nur zu demjenigen tauge, was man verstehe, und nur darin im Leben zu brauchen sei, wo man sich tüchtig auskenne. Unter der Hand aber wird aus dem Wissen als Bedingung der Tüchtigkeit (und Tugend) durch Steigerung des Wissensbegriffs die obige Einerleiheit Beider.

to's. Schon im *Hippias min.* taucht sie auf und kehrt später auch im *Meno 77 b ff.*, *Gorgias 509 e* und endlich im *Timäus 86 b ff.* wieder, wo geradezu gesagt wird, fast alle Schlechtigkeit sei unfreiwillige Krankheit der Seele entweder vom Körper aus oder in Folge falscher Erziehung. Daher die Schuld mehr den Erzeugern, als dem Erzeugten, mehr den Erziehern, als dem Erzogenen beizumessen sei.

Wenn übrigens in manchen derartigen Beweisführungen besonders der früheren Zeit und heraus aus dem unmittelbaren Gemeinbewusstsein sich der Nützlichkeitsstandpunkt öfters bemerkbar macht, so dürfen wir darin nicht Plato's wahre letzte Meinung sehen. Vielmehr geht aus seinen ausdrücklichen Erklärungen deutlich hervor, dass er hier allezeit pünktlicher ist, als Sokrates mit seinem noch fliessenden Begriff der εὐδαιμονία, und das wahrhaft Erspriessliche in dem wirklich sittlich Wertvollen erblickt. Ebenso haben wir die Ausführung *Prot. 355 ff.*, wie gleich an ihrer Einführung *355 a* ersichtlich ist, als einen Nachweis ad hominem, d. h. für den untergeordneten Standpunkt der Menge anzusehen, welche nun einmal kein höheres Gut kennt als die Lust, und sich damit begnügt. Sogar für diesen fremden Fall, welcher das ἡδύ und das ἀγαθόν für einerlei nimmt, wird gezeigt, dass das Wissen seine beherrschende Stellung stets behalte. Denn statt der bloss unvernünftigen Lust des Augenblicks, welche am Ende mit viel grösserer nachfolgender Unlust zu büssen wäre, handle es sich auch dann um verständige, sozusagen perspektivische Abmessung und Erwägung des besten Durchschnitts für die ganze Zeit. Es ist das wohl ein Seitenhieb gegen die Augenblickshedonik Aristipps und ähnlich Gesinnter und zugleich die Vorausnahme der Verbesserung, welche später Epikur mit seiner klugberechnenden „Lustarithmetik" gegenüber dem cyrenäischen Vorgänger einführte. Denn wörtlich von einer Art hedonischer μετρητική oder ἀριθμητική redet hier bereits Plato *356 f.* Verwandt hiemit, jedoch so gehalten, dass Plato selbst dafür einstehen kann, ist endlich auch die Art, wie später im *Meno 87 d ff.*, ebenso im *Euthydem 279* über die Bedingtheit aller äusseren und inneren Güter durch das Wissen gesprochen wird; denn dieses vermöge ihnen allein die richtige Verwendung zu geben, während sie ohne das ebensowohl Güter als Uebel werden können.

Wir haben seinerzeit die entsprechende Lehre des Sokrates von der Einerleiheit der Tugend mit dem Wissen gegen den Vorwurf eines seltsam lebensfremden Intellektualismus durch den Hinweis auf seinen offenbar dabei gemeinten Idealbegriff des Wissens (besser der σοφία) zu verteidigen gesucht. Plato, welcher das Sokratische immer vollends zum Bewusstsein bringt, giebt jenem Hintergedanken selbst trefflichen Ausdruck, wenn er *Prot. 352 b f.* sagt: „Wie denkst du von der Erkenntnis, ἐπιστήμη? Bist du darüber auch der Ansicht der Mehrzahl der Menschen oder anderer? Die Ansicht der Mehrzahl über die Erkenntnis ist ungefähr die, sie sei weder etwas Gewaltiges, noch Leitendes, noch Gebietendes. Nicht als etwas Derartiges betrachten sie diese, sondern als ob, während oft Erkenntnis Jemanden innewohne, nicht diese Erkenntnis ihn leite, sondern etwas Anderes, bald Leidenschaft, bald Lust oder Unlust, bisweilen Liebe, oft auch Furcht, indem sie durchaus die Erkenntnis als etwas Dienendes betrachten, welches die übrigen Seelenzustände mit sich herumschleppen. Hast nun auch du eine ähnliche Meinung über die Erkenntnis, oder aber dass sie etwas Schönes und den Menschen zu leiten Vermögendes sei, und dass wenn Jemand, was gut und schlecht ist, erkennt, nichts soviel über ihn vermöge, etwas Anderes zu thun, als was die Erkenntnis ihm gebietet, sondern dass das Nachdenken ausreichende Hilfe ihm biete?" Dies dürfte so ziemlich genau dasselbe sein, was wir früher zu Sokrates ergänzend bemerkten: ein Wissen nicht bloss kalt mit dem Kopf, sondern warm mit dem Herzen, von ganzer Seele und ganzem Gemüt, kurz als tiefste persönliche Lebensüberzeugung, von welcher dann allerdings ganz wahr ist, dass sie sich ohne Weiteres in das entsprechende Thun umsetzt, wie Luthers Glaube in die guten Werke *). Ausser diesem gehobenen Begriff des Wissens ist natürlich noch weiter im Auge zu behalten, dass auch der Begriff der

*) Wenn Aristoteles *Eth. Nic. II, 4* polemischkritisch gegen das »Tugendhaftwerden durch Philosophieren« bemerkt, dass das Wissen, εἰδέναι, für die Tugend wenig oder nichts vermöge, sondern dass man nur durch Guthandeln gut werde, so trifft dies natürlich wieder einmal an dem richtig verstandenen sokratischplatonischen Voll- und Hochbegriff obigen Wissens vorbei, den übrigens Aristoteles anderwärts auch kennt, da er *Eth. Nic. VII*, 5 von einem mit dem Menschen verwachsenden Wissen, συμφῦναι, als dem allein wirkungskräftigen redet.

ἀρετή jedenfalls hier im engeren Sinn des Guten, das jedem Menschen als Pflicht obliegt, genommen werden muss. Denn von der blossen Tüchtigkeit versteht sich das Gesagte nicht gleichermassen. Es kann z. B. Jemand von irgend einer Hantierung ein sehr genaues theoretisches Verständnis haben, ohne dass sich dies notwendig in die That umsetzen müsste.

Die zweite ethische Hauptlehre des Dialogs Protagoras ist diejenige von der Einheit oder Einerleiheit der Tugend selbst. Damit soll nicht etwa bloss gesagt sein, dass die einzelnen Tugenden als qualitativ verschiedene Teile harmonisch zusammengehören, wie z. B. die Partien und Organe des Gesichts, sondern sie sollen vielmehr ohne eigene zu Grund liegende Wesenheit oder Vermögen (δύναμις) nur verschiedene Namen für dasselbe und so gut wie einerlei sein (ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἑνὸς ὄντος, ταὐτὸν ἢ ὅτι ὁμοιότατον, σχεδόν τι ταὐτόν *329 d, 331 b, 333 b*).

Weil diese Anschauung bei Sokrates wahrscheinlich noch weniger ausgeprägt vorlag, so findet es Plato hier nötig, ihr ausdrücklich einen mehrgliedrigen Beweis zu widmen. Indessen lässt sich nicht leugnen, dass derselbe ziemlich über Stock und Stein geht und entschieden sophistisch gefärbt ist, wie u. A. besonders in dem Umspringen mit konträrem und kontradiktorischem Gegensatz *331 d e*. Sollen wir das nur als dialektisches Spiel mit dem nichts merkenden Gegner ansehen, der ohne Zweifel mehrfach das Richtigere vertreten dürfte? Ich glaube nicht. Plato steuert so sicher auf das von ihm beabsichtigte Ziel los, dass wir seine Beweisführungen in allweg für wesentlich ernst gemeint halten müssen, nur dass er eben, wie in den früheren Dialogen, selbst einigermassen sophistisch angesteckt ist und es im Eifer für das ihm feststehende Ziel mit dem Beweis weniger genau nimmt. Wenn wir übrigens tiefer zwischen den Zeilen lesen, so bemerken wir auch hier wieder, wie bei der Wissensnatur der Tugend, dass er gleich im Eingang den Hauptpunkt dennoch treffend berührt. Er fragt, wie man z. B. s e h r gerecht und doch unmässig, feig u. s. w. sein könne. Damit will er sagen, dass der V o l l b e s i t z Einer Tugend gar nicht möglich sei ohne sofortigen Mitbesitz aller andern, da in der organischen Folgerichtigkeit des sittlichen Lebens ein Mangel hier unfehlbar auch Mangel dort nach sich ziehe. Es ist also der Blick auf den Gipfel des Ideals, der ihn

die Lehre von der unteilbaren Geschlossenheit der Tugend in sich und in diesem Sinn ihre strenge Einheit aussprechen lässt. Und dagegen lässt sich in der That abermals kaum etwas einwenden*).

Ebenso begreiflich ist auf der andern Seite, dass auch Plato, wie früher in seiner gelegentlichen Weise schon Sokrates, bei genauerem Hinblick aufs wirkliche Leben und umsichtigerer Vertrautheit mit ihm nicht umhin kann, diese nach dem Höchsten greifenden Sätze einigermassen abzudämpfen. Denn für das vollendet fertige Ideal immerhin gültig, bedürfen sie ja mit Rücksicht besonders auf den Entwicklungsprozess alles Wirklichen und so auch des sittlichen Lebens, oder in Anerkennung seiner allmählich sich vollziehenden Annäherungen ohne Zweifel erheblicher Einschränkung. Einen Ansatz dazu bemerken wir schon im Protagoras selbst, wenn bei der Behandlung des Simonideïschen Gedichts eben auf diesen Brennpunkt, den Unterschied von Werden und Sein auch im Ethischen hingedeutet wird. Alsdann kommt unbeschadet des krönenden Wissensmoments die inhaltliche Eigenartigkeit der einzelnen Tugenden, ihr mehr oder weniger selbständiger Willenscharakter wieder mehr zur Geltung und treten sie zugleich, ohne dass dadurch ihr inniger Zusammenschluss und die solidarische Zusammengehörigkeit auf höherer und höchster Stufe angetastet würde, etwas stärker auseinander. Die verschiedene natürliche Anlage zur einen oder andern findet Beachtung und es wird anerkannt, dass man etwas immerhin schon den Namen Tugend Verdienendes teilweise und vorstufenartig vor dem Vollbesitz derselben haben könne.

Trotz mancher Schwankungen, wie sie ja bei dem Anfänger der eigentlich systematischen Ethik sehr begreiflich sind z. B. hinsichtlich der Zahl, der Ordnung und Wertung der einzelnen Tugenden (besonders der Tapferkeit), bildet eine derartig massvolle und lebensnähere Anschauung bald und dann so ziemlich andauernd die Ueberzeugung Plato's in den beiden vorliegenden sittlichen Grundfragen. So werden wir in Kurzem der eigentümlichen Lehre von den vier Kardinaltugenden der Rep. A begegnen, wo nur die ὁσιότης aus der

*) Genau so sagt Kant *Rel.* innerh. *VI, 183* (Ausg. Hartenstein), dass die alten Moralisten bei ihrer berechtigten rigoristischen Bestimmtheit hinsichtlich der Einheit des Guten »die Tugend an sich in der Idee der Vernunft betrachteten, wie der Mensch sein soll«.

Fünfzahl des populären Bewusstseins weggefallen und offenbar von der δικαιοσύνη mitvertreten ist, während *Laches 199 d* und *Prot. 330 b* sie als hergebrachte Unterscheidung noch kennen. Besonders aber dürfen wir den ethischen Standpunkt des Meno hieher vorausnehmen, der sachlich, wenn auch nicht gerade zeitlich überhaupt nahe an den Protagoras grenzt und sich auf ihn zurückbezieht. Ist doch das Thema von jenem dasselbe, welches auch bei diesem sichtlich im Vordergrund steht, nämlich die Frage, ob die Tugend lehrbar sei oder nicht. Während aber der Protagoras auf seinem zugespitzten Standpunkt eigentlich nicht ganz folgerichtig noch schwankt und Bedenken trägt, mit einer entschlossenen Antwort frei herauszurücken, die bei ihm offenbar rundweg auf Ja! hätte lauten müssen, macht der Meno in umsichtigerer Abwägung einen Unterschied und sagt: die Tugend ist lehrbar, soweit sie im Wissen besteht, und nicht lehrbar, insofern sie noch etwas Anderes enthält. Es giebt, wie *97 ff.* gezeigt wird, zwei Wege zu ihr, wahre Meinung und Wissen, δόξα ὀρθή oder ἀληθής, auch εὐδοξία, und ἐπιστήμη oder σοφία. Jene war z. B. massgebend bei den grossen Staatsmännern, einem Themistokles, Aristides und Andern. Der Mangel bei dieser Art von Gutsein ist aber einmal die Unbeständigkeit oder die Gefahr des Wiederverlorengehens. Fürs Andre ist sie nicht mitteilbar etwa an Söhne, so dass man einen gesicherten politischen Nachwuchs erhielte, sondern die Jungen laufen eben wild herum und wachsen auf gleich den Fohlen auf der Weide. Man ist also besten Falls nur gut θείᾳ μοίρᾳ ἄνευ νοῦ, *Meno 100 a*, das heisst, man hat es einer glücklich sich treffenden Naturanlage und der Gunst der Umstände zu danken, ähnlich wie die Dichter oder Orakelverkündiger in ihrer instinktiven Unbewusstheit auch manches Treffende geben, aber eigentlich ohne es zu wissen und sich oder Andern genauer erklären zu können.

Ganz so unterscheidet Plato fortan gerne die Tugend aus Gewohnheit und Uebung, ἔθος, ἄσκησις, μελέτη*), und diejenige Tugend, bei welcher auch noch Philosophie und Vernunft als Band, σύνδεσμος, dazu kommt, wodurch das Ganze erst Vollwert und sicheren

*) auf was Aristoteles später in der *Eth. Nic.* aus Gegendruck ein fast einseitiges Gewicht legt, indem er auch mit dem sprachlichen Zusammenhang von ἦθος und ἔθος seinen Beweis führt.

Bestand erhält, wie eine Stadt durch ihre krönende Akropolis, vgl. *Rep. 560 b, 619 c, 518 d, Phaedo 68, 69, 82 a* und sonst. Es ist dies ziemlich genau unser Unterschied von edler Sitte und Sittlichkeit. Während noch der Protagoras zu einer schroffen, an die Stoa und Augustin erinnernden Ausschliessung der ersteren vom Prädikat der Tugend geneigt ist, findet somit später ein duldsameres Mitankommenlassen der gemeinen Tugend als Vorstufe statt, mit welcher man bei der Masse schliesslich zufrieden zu sein habe. Dagegen müssen die höher und höchst Stehenden, z. B. die Leiter des Staats zur zweiten Stufe einer, ihrer Gründe (λόγοι) bewussten Sittlichkeit oder zur philosophischen Tugend fortschreiten, sei es durch eigenes Bemühen oder durch einen ausdrücklich darauf gerichteten höheren Unterricht (*Rep. B.*).

Diese systematischen Lehren des Dialogs Protagoras, wie wir sie hiemit aus der Negation und Kritik als positiven Gehalt herausschälten und durch einige Vorausnahme ergänzten, sind ohne Zweifel das bleibend Bedeutsamste desselben. Aber unrichtig wäre es trotzdem, in ihnen und ihrer Darlegung den eigentlichen Zweck zu sehen, welchen der Dialog an seinem Ort in der Kette der platonischen Schriftstellerei und zu seiner Zeit vor allem im Auge gehabt habe. Vielmehr liegt das unmittelbare Ziel desselben thatsächlich in der negativen Polemik, von der wir ausgingen. Nach der vortrefflichen Zergliederung durch einen der verdientesten Platoforscher, Bonitz, im Gegensatz zu dem berühmten, aber fast immer dialektisierend doktrinären und ungeschichtlichen Uebersetzer Schleiermacher, soll nämlich formalmethodologisch, wie materialethisch in scharfer, aber mehr ironischverhöhnender, als bitterer Darlegung gezeigt werden, wie die Gesamtsophistik dieser δεινοί, wie Plato sie gerne z. B. sehr gehäuft *Theät. 176 c ff.* nennt, mit ihrem Anspruch, Lehrerin der bürgerlichpolitischen ἀρετή zu sein, in ihren glänzendsten Vertretern zu Schanden wird. Denn kostbar heisst es gegen den Schluss *360 c d* vom Hauptmitunterredner Protagoras: „Er bejahte es — er nickte — auch hier nickte er — kaum vermochte er es noch über sich, zu nicken — hier mochte er nicht mehr nicken und schwieg“ — ein schneidender Gegensatz zu dem früheren rauschenden Beifall, den Protagoras mit seinen Reden bei allen Anwesenden gefunden

oder zu dem lächerlichen cortège, welchen ihm seine Anhänger im Eingang *315 a* widmen! — Damit bestimmt sich sofort die weitere Aufgabe, die es zu lösen gilt, nämlich das zweifellos hochwichtige, aber von der Sophistik (und Aehnlichem) nur schlecht befriedigte Bedürfnis in besserer und wahrhaft durchgreifender Weise zu befriedigen. Weder dem Schlendrian und Zufall, noch auch „Krämern und Händlern mit seelischzweifelhafter Nahrung" (ἔμποροι καὶ κάπηλοι τῶν ἀγωγίμων, ἀφ' ὧν ψυχὴ τρέφεται *313 c*) darf man die Jünglingsseelen länger überlassen. Auch vom Feinde kann man lernen. Wenn die Sophisten als Zeit- und Gesellschaftsmacht schädlich wirkten und wirken, so beweist ihr grosser Einfluss und Anklang wenigstens das, was der Zeit not thut und nur von besseren Händen in der rechten Weise aufgenommen werden muss. Es ist die vernünftige Organisierung des Unterrichts für weite Kreise der Gesellschaft und des Staats, die geflissentliche Erziehung und Disziplinierung zur wahren bürgerlichpolitischen Tüchtigkeit. Genau dahin gingen bereits die weitblickenden, aber immer vereinzelten und nur mündlichen Bemühungen des Sokrates; sie müssen systematisiert und dadurch verewigt werden. Insofern sagt *Diog. Laert. III, 8* von Plato ganz richtig: τὰ δὲ πολιτικὰ κατὰ Σωκράτην ἐφιλοσόφει, in politischsozialen Fragen setzte Plato den Sokrates fort, während er sich sonst an Andere anschloss.

So bildet der schöne und gehaltreiche Dialog Protagoras die negativkritische Anbahnung*) für das Positive, das der erste Entwurf der platonischen Staatsreform oder Rep. A mit ihrem durch und durch erzieherischen Charakter zu leisten unternimmt, erzieherisch schon in der ganzen Verfassungsform, welche sie vorschlägt, wie in der eigentlichen Staatserziehung und Unterweisung, welche sie verlangt.

*) s. in meiner »platonischen Frage« den genaueren Nachweis für den engen Zusammenhang des Dialogs Protagoras eben mit der Republik A, mit welcher er nicht nur durch seinen ganzen überwiegend praktisch politischen Ton, sondern auch durch eine Reihe von Einzelberührungen sichtlich verknüpft ist.

Zweiter Abschnitt:

Plato's Staatslehre in ihrer sokratisch-realistischen Form (Rep. A).

Der Protagoras hat uns zwar hart an die Schwelle der Republik (Πολιτεία) geführt, so dass wir alsbald mit ihrer Darstellung beginnen könnten. Indessen ist die Art, wie Plato den neuen Gegenstand anfasst und dieses sein bedeutendstes Werk einkleidet, eine ganz eigentümliche. Die politische Hauptfrage ist nämlich hier mit anderen Problemen in einer Weise verflochten, die uns nötigt, doch noch einmal einen Schritt zurückzugehen und unmittelbar an den massgebenden Sokrates anzuknüpfen.

Trotz der Zusammenfassung im Protagoras hatte in den bisherigen ethischen Untersuchungen Plato's gerade diejenige Tugend noch nicht die gebührende Beachtung gefunden, welche bei dem Meister z. B. *Mem. III, 9, 4. 5* eine besonders hervorragende Rolle spielte und vom Wissen abgesehen gewissermassen der materiale Inbegriff und die Stellvertreterin aller war, die δικαιοσύνη namentlich im allgemeineren Sinn der Rechtlichkeit oder noch richtiger der Rechtschaffenheit überhaupt. Und daran hatte sich bei Sokrates als gediegenem Praktiker sogleich die weitere Frage nach dem Erfolg der Rechtschaffenheit oder nach der εὐδαιμονία geknüpft, worin er wie wir sahen trotz reiner Grundgesinnung noch nicht völlig zur Klarheit und Freiheit vom Nützlichkeitsgedanken gelangt war. Dies aufzunehmen und genauer auszuführen erschien also dem Plato als eine dankbare Aufgabe, der er sich im 1. und dem Anfang des 2. Buchs der Rep. zunächst noch ganz in der Weise der früheren ethischen Dialoge widmet.

Weit bedeutsamer jedoch, als eine solche in allweg einzelne sittliche Frage, war ein anderes gleichfalls noch nicht erhobenes Erbe des Sokrates, die Fülle der gesellschaftlichstaatlichen Reformgedanken, welche trotz ihrer immer nur gelegentlichen Behandlung bei ihm keineswegs Nebensache, sondern eher das Hauptziel seiner Arbeit für die Vernunftherrschaft im grossen und ganzen gewesen waren. Im Protagoras sahen wir soeben, wie sie sich zunächst negativ und unter dem Gesichtspunkt der Erziehung in den Vordergrund von

Plato's Interesse drängen; jetzt ist es Zeit, dass sie auch positive Berücksichtigung finden.

Nun liessen sich aber beide Probleme, das individualethische und das sozialpolitische nicht schwer vereinigen und in e i n e Behandlung zusammenziehen. Ist doch gerade die δικαιοσύνη (als Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit) eine durchaus soziale Tugend, die ganz dem Verkehrs- und Gesellschaftsleben angehört. Und noch mehr als das: Lässt sich nicht überhaupt der Staat ansehen als der Mensch im Grossen, wie umgekehrt der einzelne Mensch als ein Staat im Kleinen? Die πολιτεία oder Staatsordnung in der πόλις, entspricht sie nicht der πολιτεία in der Einzelseele *590 e. 591 e*? Eine überraschende, immerhin kühne und im näheren Verfolg natürlich nicht ohne Zwang durchführbare, aber trotzdem bedeutsame Zusammenstellung, welche plastisch die individuale und soziale Betrachtungsweise verschmelzt! Wir werden also, erklärt Plato, die gesuchte δικαιοσύνη und überhaupt jede Tugend am und im Staat so gut finden, als am einzelnen Menschen; ja wegen der grösseren Schriftzüge, in welchen sie dort erscheint, wird sie sogar an jenem leichter lesbar sein *368 d*. Uebrigens ist eines nicht etwa bloss das erläuternde Seitenstück des andern, sondern zwischen beiden besteht tiefe Wechselwirkung. Denn der Staat und seine Grundzüge sind Summe oder besser Produkt aus den Seelenverfassungen der einzelnen Bürger oder doch der Mehrzahl, wie sie hinwiederum auch auf diese gewaltig zurückwirken. „Die Verfassungen entspringen nicht wie die Quellen aus den Felsen, noch wachsen sie wie die Eicheln auf den Bäumen, sondern das Ethos der Bürger ist es, worin sie ihren Ursprung haben und wovon die Richtung derselben abhängt“ *544 d f.*, ähnlich *435 e* und sonst.

Hiermit ist die eigentümlich verflochtene Doppeluntersuchung der Republik völlig erklärt und es ergiebt sich als ihr genauer Gegenstand die Rechtbeschaffenheit oder befriedigende Normalverfassung, δικαιοσύνη*) und εὐδαιμονία des staatlichen Ganzen, wie der Ein-

*) Zum Ausdruck und Begriff δικαιοσύνη oder δίκαιος ist allerdings zu beachten, dass er schon bei Sokrates z. B. *Mem. IV, 4* eine eigentümlich weite und fliessende Bedeutung hat, was sich Plato sofort aneignet, während Aristoteles *Eth. Nic. V* nicht mit Unrecht wieder genauere Unterscheidungen anbringt. Bei jenen nun bedeutet er verhältnismässig weniger das, was wir im Deutschen unter gerecht und Gerechtigkeit verstehen, daher ich auch diese

zelteile in ihrer durchgängigen Parallele und Wechselwirkung. Um der sachlichen Wichtigkeit willen stellen wir im Unterschied von Plato's eigenem Gang das Erstere voran.

Erstes Kapitel.

Die reformatorischen Vorschläge für den Staat als den Menschen im Grossen nach Verfassung und Erziehung.

Um Boden und Eingang zu gewinnen, nimmt unser Philosoph zunächst einen kurzen Anlauf zu einer Art von geschichtlicher Skizze über die natürliche Entstehung des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen und die ersten Anfänge ihrer Kultur. Ausgangspunkt ist das sinnliche Bedürfnis. Da die Einzelnen für sich zu schwach sind, um den Anforderungen oder auch Gefahren der Wirklichkeit zu genügen, treten sie zusammen; es entwickelt sich ganz von selbst Arbeitsteilung und Austausch, kurz der ungefähre Inbegriff dessen, was später Plato's dritten Stand der γεωργοὶ καὶ δημιουργοί ausmacht. Mit steigender Erweiterung der Bedürfnisse wird die Gesellschaft notwendig verwickelter und mannigfaltiger; insbesondere ergeben sich durch kriegerische Berührungen mit den Nachbarn neue Thätigkeitsformen, die Ansätze des späteren zweiten Stands der Krieger und Wächter. Der anfänglich recht patriarchalische Naturstaat wird unvermeidlich und unversehens zu einer „πόλις τρυφῶσα“, einem Kulturstaat mit allerlei nicht ausbleibenden Uebelständen und Bedenken.

Eine ähnliche, aber feinere und genauere Ausführung, um von der ganz kurzen Anstreifung des Gedankens im Mythus des *Prota-*

Uebersetzung als unnötig irreleitend geflissentlich vermeide. Nicht sowohl um das juridische suum cuique handelt es sich, von welchem *Rep. 331 c* zwar ausgeht, aber rasch abbiegt, als vielmehr um das allgemeiner sozialethische suum quisque des rechtlichen und rechtschaffenen, ebendamit rechtbeschaffenen und in normaler sittlicher Verfassung befindlichen Manns *433 a ff.* Ein solcher thut im Ganzen, wie hinsichtlich jeden Seelenteils (worüber nachher) an seinem Platz, was ihm zukommt, und stösst daher auch nicht mit den Andern feindlich zusammen, sondern lässt Jedem sein gutes Recht. So biegt der sprachlich und sachlich fliessende Begriff wieder in seine engere Bedeutung zurück *433 e* und nochmals *443*, wo Plato selbst das leichte Quidproquo spürt, aber verteidigt.

goras 322 abzusehen, finden wir später „*Gesetze*" *677 ff.* über das ursprüngliche Hordenleben und die Anfangsgründe des Staats. In dem ächt platonisch-aristotelischen Glauben an eine unermessliche, nur immer wieder durch gewaltige Naturrevolutionen unterbrochene Ausdehnung der Geschichte nach rückwärts wird nämlich ausgegangen von dem relativen Anfang eines bei der Ueberschwemmung übrig gebliebenen Bruchteils ungebildeter Hirten und Jäger auf den Bergen, und von hier aus hübsch geschildert, wie sie zuerst in harmloser Mitte von Armut und Reichtum nach patriarchalischem Gewohnheitsrecht, ἔθεσι καὶ τοῖς λεγομένοις πατρίοις νόμοις ἑπόμενοι *680 a* lebten, bis grösserer Zusammenschluss Verschiedener und namentlich Städtegründung zur Aufstellung von förmlichem Recht und eigentlicher Verfassung nötigten. — Hier in der Rep. dagegen wird ziemlich rasch und unversehens von der geschichtlich-genetischen zur systematisch-reformatorischen Betrachtung oder vom Seienden zum Seinsollenden übergegangen. Jedoch nicht so, als ob Plato etwa eine Zurückschraubung der πόλις τρυφῶσα auf den Naturstand verlangte. Denn trotz allem sonstigen Sinn fürs natürlich Einfache ist ihm doch jener Naturstaat der bloss materiellen Interessen oder eines sinnlichen Phaeakentums nicht viel besser als ein „Schweinestaat", wie er auch *Politikus 269 ff.* über das verwandte goldene Zeitalter mit der heiteren Ironie des Gebildeten urteilt *). Er nimmt also trotz allem und allem selbst seine Stellung im Kulturstaat, wie derselbe nun einmal mit Recht oder Unrecht geworden ist, um auf dessen Boden und für seine weitergehenden Ansprüche die Hebel der Besserung anzusetzen. Das Letztere, oder das καθαίρειν der πόλις τρυφῶσα, wie es *399 e* heisst, ist ihm die Hauptsache, auf welche es von Anfang an abgesehen ist und wozu der im beginnenden Geschmack jener Zeit naturalistisch-geschichtlich klingende Eingang bloss hinleiten soll. Ohne Zweifel geschieht dies nicht ganz klar und bequem; mit neuzeitlichen Ausdrücken gesprochen hätte das Verhältnis, bezw. der Unterschied von deskriptiver und impera-

*) Aehnlich stellt er sich natürlich zu dem *Protag. 198 e* erwähnten gar zu massiven »retournons à la nature« des Dichters Pherekrates, eines antiken Rousseau, in dessen Komödie Misanthropen und Feinde der Hyperkultur den Chor bildeten, »von denen man sich aber wehmütig nach der Sittenlosigkeit der hier Lebenden zurücksehne«.

tiver Betrachtung deutlicher heraustreten sollen. Denn dass Plato genau dies meint, sehen wir z. B. *373 e*, wo er bei der Frage des Kriegs ausdrücklich sagt: „Wir wollen noch nicht untersuchen, ob der Krieg etwas Gutes oder Uebles bewirkt, sondern uns nur darauf beschränken, dass wir auch des Krieges Entstehung ermittelt haben*).“

Fassen wir also den Kulturstaat mit seiner irgendwie gegebenen Thatsächlichkeit ins Auge und sehen nunmehr unsererseits zu, wie er sein sollte, so ist zu seiner Normalverfassung oder δικαιοσύνη hauptsächlich zweierlei nötig, einmal die richtige Ordnung der zusammenlebenden Erwachsenen und sodann die vernünftige Erziehung und Disziplinierung des Nachwuchses**).

Die Ordnung der zusammenlebenden Erwachsenen oder die eigentliche Staatsverfassung im engeren Sinn lässt nun im gegebenen,

*) An diesen leichten, aber entschieden nur formalen Mangel der Darstellung hackt Aristoteles an, wenn er *Pol. IV, 3, 12* seinem Vorgänger tadelnd vorwirft, dass er den Staat auf das Bedürfnis und nicht auf sittliche Zwecke gründe, τῶν ἀναγκαίων χάριν πᾶσαν πόλιν συνεστηκυῖαν, ἀλλ' οὐ τοῦ καλοῦ μᾶλλον. Da Plato selbst sowohl in der Republik als sonst das Letztere nicht bloss ein, sondern unzählige Mal als Sinn und Zweck des Staats bezeichnet, geht der aristotelische Hieb wieder einmal wie öfters in die Luft. Sogar an unserer gegenwärtigen Stelle war die Unterscheidung von empirischer Entstehung und idealer, wahrer Bedeutung deutlich genug zwischen den Zeilen zu lesen, sobald sie mit einigem guten Willen aufgefasst werden.

**) Ich will nicht unterlassen zu bemerken, dass sich meine Darstellung hiemit in formeller Hinsicht ziemlich frei zu Plato's eigenem Gang der Untersuchung stellt, um eine grössere systematische Geschlossenheit des Zusammengehörigen zu erreichen. Weniger bloss unter dem Einfluss des Dialogischen, als aus tieferen sachlichen Gründen rückt derselbe nämlich wie ein vorsichtiger Soldat von Aussen nach Innen, vom Leichteren und Gewohnteren zum Schwereren und Unerhörten, vom bedingten Umkreis zum beherrschenden Mittelpunkt vor. Er beginnt mit der Erziehung der Männer, welche später im Staat eine grössere Rolle zu spielen haben, und kommt von da erst wie zögernd zu seinen drei Ständen und der Staatsbesoldung der beiden oberen. Hierauf folgt die Ergänzung für das weibliche Geschlecht, dessen Naturengleichheit seine Zulassung zu allen Staatsgeschäften der männlichen φύλακες ergibt, also auch dieselbe Erziehung wie für diese fordert. Nunmehr ist es endlich Zeit, »die grosse Woge zu durchschwimmen« oder mit der längst im Hintergrund stehenden Lehre von der Weiber- und Kindergemeinschaft als dem Hauptpunkt für einen wahrhaft einheitlichen Staat herauszurücken. Ich glaube aber wiegesagt, dass die massgebenden Gesichtspunkte des Philosophen und das, was ihm das Wichtigste ist, deutlicher und plastischer heraustreten, wenn wir die Ordnung gewissermassen umdrehen und alles um die Ständegliederung einerseits, die Weiber- und Kindergemeinschaft andererseits gruppieren.

besonders athenischen Staat mehr als viel zu wünschen übrig und verlangt dringend Besserung. Denn es ist kein Zweifel, dass er und seine wirklichen Bedürfnisse wie bei Sokrates von Anfang an den Blickpunkt unseres Philosophen bilden.

Wohl hatte Perikles in seiner berühmten Leichenrede *Thukyd. II. 37* die Zustände seines Staats und Volks sehr anmutend geschildert, wenn er sagte: „Bei uns in Athen werden der individuellen Neigung eines Jeden keine beengenden Fesseln angelegt, sondern ihm gestattet, zu leben wie es ihm gefällt, ohne argwöhnische Beaufsichtigung und harte Zuchtmittel. Statt deren herrscht die Achtung vor dem Gesetz, der Gehorsam gegen die Obrigkeit und ein sittliches Gefühl, welches dem Uebertreter auch des ungeschriebenen, aber darum nicht minder als bindend anerkannten Rechts mit allgemeiner Verachtung droht; und diese wird mehr als jede andere Strafe gefürchtet". Allein wie es bei solchen patriotischen Lobreden auf sich selbst zu gehen pflegt, so ist all dies mehr schön als wahr. Vielleicht auf längst vergangene einfachere Zeiten einigermassen zutreffend, bedeutet es zur Zeit des Redners und vollends ein Menschenalter später in den Tagen der tiefen Entartung nach dem peloponnesischen Krieg nur noch, wie die Athener sein sollten, aber entfernt nicht mehr, wie sie waren und wie sie Plato, fast wie in einer Parodie der perikleischen Lobpreisung, z. B. *Rep. 557* schildern zu müssen glaubt. Bei ihnen sind vielmehr tiefeinschneidende Massregeln nötig, um den zwei entgegengesetzten, aber mit einander zusammenhängenden Hauptübeln ihres Staatswesens abzuhelfen.

Das Eine können wir kurzweg die falsche Einheit nennen und verstehen darunter jene schon von Sokrates soviel beklagte und verspottete ultrademokratische πολυπραγμοσύνη. Ganz unmittelbar befassten sich Alle mit Allem, insbesondere auch mit den höchsten Staatsangelegenheiten. Es fehlte viel zu sehr an stehenden engeren Ausschüssen, an irgend einem geordneten Vertretungssystem, bei dem die Menge immerhin zu ihrem Recht kommt, aber nur mittelbar. Es gab kein festes Beamtentum, eben weil es viel zu viel und viel zu rasch wechselnde Beamtungen waren, teils um möglichst alle von dem selbstherrlichen Volke daran kommen zu lassen, teils damit nach dem Grundsatz des divide et impera seiner Freiheit nicht zu nahe getreten werde. Deshalb war es für gewöhnlich nicht erlaubt,

dasselbe Amt wiederholt zu bekleiden, eine Einrichtung, die vielleicht mit einiger Abmilderung unseren neuzeitlichen „Handwerksparlamentariern“ gegenüber gar nicht so übel wäre, bei eigentlichen Beamtungen aber natürlich sehr zweischneidig war und die Erlangung geübter Sachverständigkeit eigentlich unmöglich machen musste. So war ein an sich wohlgeartetes Volk *) eben doch eine ordnungslose, ungegliederte und ungeschulte Masse, in diesem Sinn immerhin ὄχλος nennbar, ohne Stetigkeit und Konsequenz in seinen Beschlüssen und Entschlüssen, bewegt von der Laune des Tags, ein leidenschaftliches Kind (ἀπορῶν ὁ δῆμος ἐπιτρόπου καὶ γυμνὸς ὤν *Aristoph. Friede 686*) in der Hand seiner Verführer, die sich Führer nannten und wie immer die eigentlich Schlimmen waren, indem sie sich aus der Haut des bethörten und beschwatzten Volks ihre Riemen schnitten. Gerechten Sinnes betont übrigens der angeblich volksfeindliche Aristokrat Plato das letztere öfters, wenn er z. B. *Rep. 565 b* den δῆμος fehlen lässt „οὐχ ἑκών, ἀλλ' ἀγνοήσας καὶ ἐξαπατηθείς“ oder *575 c* neben den schlechten Verführern die ἄνοια δήμου hervorhebt. — Mochte nun jene unmittelbar demokratische Selbstbesorgung von Allem für einfachere Verhältnisse insoweit angehen: für verwickeltere und schwierigere, wie zur Zeit des peloponnesischen Kriegs und nachher erwies sie sich als vollkommen unbrauchbar. Wenn der Zufall des Loses oder auch der verständnislosen Wahl herrschte, wo blieb da die erforderliche Sachverständigkeit, die technische Schulung und Uebung, welche allein grösseren Aufgaben gewachsen war? „Wem Gott ein Amt giebt, dem giebt er auch Verstand“, nach diesem Trostwort des Dilettantismus, an das in kleineren Sachen Niemand glaubt, schien es zu Athen bei Wichtigem und Wichtigstem gehalten zu werden. „Während

*) Dies athenische »Volk« darf man übrigens auch beim Gebrauch des Ausdrucks Ochlokratie ja nicht mit dem heutigen Pöbel auf Eine Linie stellen! Mit dem verglichen, wie er sich namentlich in unseren Grossstädten brüllend breit macht, waren die Athener in der That allezeit und so ziemlich bei jeder Gelegenheit noch Gentlemen und ihre weitgehende Demokratie eigentlich immer noch aristokratisch gefärbt. Ich hätte z. B. unsere heutigen Reichstagswahlmannen bei dem Prozess und der Verteidigungsrede des Sokrates sehen mögen. Da wäre es nicht mit einem zu beschwichtigenden »θορυβεῖν« abgegangen, sondern die hätten den Eilfmännern ihre Arbeit erspart und den Redner brevissima manu zerrissen. So ändern sich die Zeiten und schreitet man in der Bildung fort.

sie in dem, was sie für Sache einer Kunst ansehen, sich durchgängig an den Sachverständigen halten, tritt, wenn es gilt Rats zu pflegen wegen Verwaltung des Staats, vor ihnen auf so der Zimmermann wie der Schmied, der Schuster, Handelsmann, Schiffsherr, Reiche, Arme, Vornehme, Geringe, und diesen macht Keiner es zum Vorwurf, dass sie, ohne es irgendwo gelernt zu haben, doch Rat zu erteilen unternehmen. Denn es ist offenbar, sie meinen, das lasse sich nicht lehren" *Protag. 319 c d.* Kostbar ist in diesem Punkt, den schon Sokrates vor Allem aufs Korn genommen, die Anekdote über Sophokles, den die Athener im samischen Krieg zum Strategen wählten — warum? wegen des Beifalls, den er mit seiner Antigone gefunden! In gutmütigem Spott habe jedoch sein Mitfeldherr Perikles bemerkt, zu dichten verstehe Sophokles, aber nicht ein Heer zu führen. Derber verspottet Aristophanes diesen Unfug, wenn er z. B. in den *Rittern 159 f.* den Wursthändler, als sie ihn zum Retter und Führer des glückseligen Athen pressen wollen, sich ehrlich sträuben und in die Klage ausbrechen lässt: „Warum lasset ihr mich nicht meine Därme ausspülen und Würste verkaufen?" Ein weiser Mann!

Die noch schlimmere Folge einer solchen falschen Einheit war das zweite Hauptübel, die verderbliche Trennung und der Mangel am Herzpunkt eines gesunden Staatslebens, an der ὁμόνοια. Nicht als ob es den Griechen irgend an lebendigem Sinn für den Staat und das öffentliche Leben gefehlt hätte; im Gegenteil übertrafen sie hierin wohl alle neuzeitlichen Staaten und Nationen, wie sich unter anderem z. B. an ihrer so offenen Hand für öffentliche Gebäude und dergl. verglichen mit der grossen Einfachheit der Privatwohnungen zeigte. Aber dennoch und daneben war der Staat grossenteils und jedenfalls im damaligen Athen der Tummelplatz selbstischer Sonderinteressen, bei welchen die politische Macht- und die soziale Besitzfrage als immer schroffer werdender Gegensatz von reich und arm fortwährend in einander spielten, der unglückliche Staat aber für beides das Kampfobjekt abgeben musste. Denn je zugänglicher schliesslich Jedem jede politische Stellung war, um so mehr bildete eine solche das Ziel des selbstsüchtigen Wettrennens, wie Aristophanes in den *Rittern 158* dies politische Streber- und Parvenu-wesen treffend mit dem Vers verspottet: „ὦ νῦν μὲν οὐδείς, αὔριον δ' ὑπέρμεγας", zu deutsch etwa: Heute nichts, morgen Präsi-

dent! Allerlei Kniffe und Pfiffe der Einzelnen oder ihrer Vereine spielten um die staatlichen Sachen, als hätte es persönlichen Besitz gegolten. Und man weiss nicht, wer eigentlich dabei schlimmer war, die Demokratie oder die Aristokratie (letztere mit dem selbstgegebenen, das verblasste ἄριστοι auffrischenden Namen der καλοὶ κἀγαθοί). Bei jener war es mehr die Staatsschmarotzerei im Kleinen, nämlich in Form der verschiedenen Solde für das, was früher politische Ehrenämter gewesen waren, jetzt aber für den gemeinen Mann eine Haupterwerbsquelle abgab. Wie oft verhöhnt nicht Aristophanes die Söldlinge der Volksversammlung, τοὺς μισθοφορεῖν ζητοῦντας ἐν τἠκκλησίᾳ *Eccl. 188*, oder spottet ebendaselbst *206 f:* „Des Staates Gelder braucht ihr auf zu Sold und Lohn (μισθοφοροῦντες), Stets sorgend, was der eignen Kasse Vorteil bringt“. Und seine schärfste Lauge schüttet er mit Recht unaufhörlich, besonders aber in den „Wespen“ darüber aus, dass namentlich auch das Gerichtswesen, u. a. durch die Nötigung selbst der Bundesgenossen vor das Forum Athens, zu einer Haupteinnahme der Heliasten herabgewürdigt war und bei diesen überdies ein brutaler Souveränitätsdünkel sich um so breiter machte, je niedriger und darum neidischer sie sonst dastanden *a. a. O. 567 ff.* Es lässt sich begreifen, dass auf der andern Seite die Aristokraten durch Derartiges noch mehr erbittert wurden, als sie schon vorher waren, und in eine immer volksfeindlichere Stimmung hineingerieten, wie es Plato z. B. *Rep. 565 b c*, nach beiden Seiten gerecht und besonnen, trefflich schildert. In der That, nette Zustände das, wenn diese Herrn in ihren Klubs, ἑταιρίαι oder συνωμοσίαι, nach der Angabe von Aristoteles *Pol. V, 7, 19* sich eidlich verpflichteten: „Dem Volke will ich feindlich gesinnt sein und ihm zu seinem Schaden ersinnen, soviel ich kann.“ Eben diese Klubs dienten aber namentlich auch dazu, sich bei der Bewerbung um Stellen oder vor Gericht gegenseitig Beistand zu leisten und thunlichst in die Hände zu arbeiten. Denn unbefangen angesehen stand diese Partei an Selbstsucht ihren Gegnern zum mindesten nicht nach, wie sich ja der Natur der Sache nach denken lässt, wenn sie ihre Streberei und ihr ausnützendes Anzapfen des Staats auch mehr im grossen Stil betrieb. Insbesondere gebührt ihr die Palme im Punkt des schnöden landesverräterischen Paktierens

mit den auswärtigen Feinden Athens, sobald diese für innerpolitische Fragen ihre annähernden Gesinnungsgenossen waren.

Ohne Zweifel stand, wie wir zu Eingang bemerkten, ein Plato schon von Haus aus und von verwandtschaftswegen eher auf dieser aristokratischen Seite. Aber es wäre ein Irrtum, den wir als leicht entstehenden Schein ausdrücklich zurückweisen müssen, wenn man seine aristokratische Gesinnung nun kurzweg mit dieser gemeinen Klubaristokratie Athens, vertreten besonders auch von dessen jeunesse dorée verwechseln würde. Er war vielmehr, wie schliesslich in seiner Art schon Sokrates (und jeder wahrhaft Vernünftige) ein Aristokrat des G e i s t s und stand als Philosoph über beiden gegebenen Hauptparteien, keineswegs blind für die schweren Schäden auch derer, die ihm immerhin gesellschaftlich und bildungshalber näher standen. Wir sehen dies nicht bloss an manchem Einzelnen, wie z. B. an den gewichtigen Auseinandersetzungen im Gorgias oder Theätet, oder bereits *Apol. 32* an der Art, wie er ganz unparteiisch den Sokrates seine gleich schlimmen Erfahrungen unter der Demokratie wie unter der Oligarchie aussprechen lässt, sondern es zeigt sich dasselbe schon am Ganzen seiner Reformvorschläge, die trotz Allem nichts weniger als im Sinne einer tyrannischen und als Mittel zum Zweck so gerne zugleich demagogischen Aristokratie gehalten sind. Ebenso versäumt er bei seiner verhältnismässigen Vorliebe für spartanische Zucht und Ordnung nie, die böse amusische Kehrseite des dortigen Wesens mit allen ihren schlimmen Folgen hervorzuheben, wie wir beständig finden werden. Insofern gehört er sicherlich nicht unter die „ἀνοήτως λακωνίζοντες“, über welche dennoch wohl mit Bezug auf ihn Isokrates im *Panathenaikus 265 c* klagt und Andere (ja Plato selbst *Prot. 342 b)* zugleich wegen der absonderlichen, geschmacklos rüden Tracht der Betreffenden oft spotten.

Wenn die Demokratie, als solche überwiegend die Partei der Armen, mehr an der sichtbaren Oberfläche die falsche Einheit oder Einerleiheit des Staatslebens darstellte, so vertrat die reiche Aristokratie mit ihrer Neigung zum Wühlen und Untergraben in der Tiefe eher das Uebel der falschen Trennung, des parteiwütenden Sichabschliessens als Staat im Staat. Da mochte Einem wirklich die Wahl wehe thun, was von beiden das Schlimmere sei. Denn in der

trefflichen Schilderung dieses „χορὸς περὶ τὰ τῶν πόλεων πράγματα . . . πάμπολυς ὄχλος, γένος πάμφυλον“ *Politic. 291 b c d* werden die einzelnen Mitglieder dieser Menagerie von Politikern teils als Bären und Centauren, teils als Satyrn oder sonst schwächere und verschlagene Tiere bezeichnet, die aber mit grosser sophistischer Gaukelkunst leicht auch Aussehen und Wesen unter einander vertauschen. — Jedenfalls waren damit die gegebenen Zustände von der Art, dass sie, sollte der Staatskörper nicht zu Grund gehen, der einschneidendsten, das Uebel an der Wurzel fassenden Besserung bedurften.

Und so setzt denn unser junger Staatsreformer zuerst ein mit der rücksichtslosen Forderung der richtigen und vernunftgemässen Sonderung. Nach altsokratischem Grundsatz gedeiht jedes Geschäft am besten, wenn einer eins mit voller Hingabe, also auch mit entsprechender Schulung und Uebung betreibt, wie es seiner natürlichen Anlage entspricht. Dann erhalten wir Meister statt allseitiger Pfuscher. Nun sind aber die natürlichen Anlagen eben thatsächlich verschieden. Plato erläutert diese nicht weiter erklärbare Grundeinrichtung der Welt (an der auch unsere sozialdemokratischen Gleichheitskünstler nicht vorbei kommen, so sehr sie mit Worten hobeln und glätten), in seiner beliebten Weise durch einen Mythus, wornach nun einmal die Gottheit den einzelnen Seelen Gold oder Silber oder Kupfer und Eisen von Haus aus beigemischt habe *415 a ff.* Dem ist in Staat und Gesellschaft Rechnung zu tragen oder es gilt, für die Hauptgruppen sozialpolitischer Thätigkeit je ausschliesslich die von Natur dazu Angelegten zu verwenden. Statt des demokratisch verderblichen Durcheinander sind somit scharfgesonderte Stände, γένη, nötig, die einander ihre Kreise nicht stören. Diese Stände sind jedoch bei aller scheinbaren Aehnlichkeit nicht mit den ägyptischen oder anderen Kasten und ebenso nicht mit einer aristokratisch hochmütigen Klassenverhärtung zu verwechseln. Denn wiederholt *Rep. 415 a, 423 d* und noch einmal in der Rekapitulation der Republikgedanken *Timäus 19 a* hebt Plato hervor, dass es nicht bloss ein Recht, sondern sogar die strenge unerbittliche Pflicht der überwachenden Obrigkeit sei, gegenüber dem Ausfall der Geburt die entsprechenden Verschiebungen und Versetzungen im Interesse der Sache, also nach Massgabe der Begabung aufwärts oder abwärts vorzunehmen, wenn

auch die Kinder für gewöhnlich immerhin ihren Eltern nachschlagen werden *).

Welches sind nun jene Stände? Ohne eine Spur von apriorischer oder begrifflicher Konstruktion, wie es noch immer meist dargestellt wird, entnimmt sie Plato ganz einfach und als etwas ziemlich Selbstverständliches der thatsächlichen Wirklichkeit einer jeden ausgebildeteren Gesellschaft mit ihren Hauptthätigkeitsweisen. Schon die vorangestellte Skizze über die natürliche Entstehung des Staats hatte dem erheblich vorgearbeitet und namentlich für den untersten Stand eigentlich die Hauptsache bereits abgemacht. Recht wohl möglich ist dabei, dass er seinem staatsphilosophischen Vorgänger, dem Baumeister Hippodamas von Milet, von welchem *Arist. Pol. II* berichtet, einige Anregung mitverdankt, obwohl dieselbe im Grund genommen entbehrlich war.

Den untersten dritten Stand bilden die Ackerbauer und Gewerbtreibenden, γεωργοί καὶ δημιουργοί, als diejenigen, welchen lediglich die Besorgung der materiellen Interessen zufällt, daher sie auch das γένος χρηματιστικόν *434 c* genannt werden. Unter dem recht weitfaltigen Titel der δημιουργοί sind übrigens nach der vorhin genannten Skizze und andern Stellen auch die Krämer, Schiffer und Kaufleute, aber nicht minder die verschiedenen Künstler und die Aerzte miteinbegriffen, so dass der dritte Stand weitaus den grössten Teil der freien Bürgerschaft umfasst.

Bei ihm nun genügt es im wesentlichen, wenn er in seiner Sphäre bleibt, ohne in die eigentlichen Staatsgeschäfte und die Herrschaft sich irgend einzumischen. Dagegen hat es nicht gar so viel zu besagen, wenn seine Mitglieder unter einander ihre Rolle vertauschen *421, 434*. Andererseits findet sich aber doch schon in der-

*) Eine gesetzliche Erblichkeit des väterlichen Berufs kannte Griechenland überhaupt nicht, ausser wo religiöse Obliegenheiten und rituale Technik mithereinkamen, welche als solche dann allerdings an bestimmte Familien erblich gebunden waren. Dagegen kam es natürlich wie bei uns thatsächlich äusserst häufig vor, dass das, was der Vater trieb, von selbst auf den Sohn übergieng, für den das Zusehen und Mithelfen bei der Arbeit des Vaters die Lehre bildete. — Da Isokrates *Busiris 224 e* zweifelsohne auf Plato (als »φιλόσοφος τῶν μάλιστ' εὐδοκιμούντων«) geht, was bei unserer Ansetzung der Rep. keinerlei chronologischem Anstand unterliegt, so ist die dortige Behauptung, dass derselbe die ägyptische Kasteneinteilung gelobt habe, jedenfalls eine der vielen rednerischen Faseleien des Isokrates.

selben Rep. A auch die wahre Folgerung aus der massgebenden οἰκειοπραγία oder dem Grundsatz des τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, wenn wiederholt gesagt wird, auch abgesehen von den zwei höheren Ständen sollte Jeder nur Eins treiben, Kind, Weib, Sklave, Freier, Werkmeister, Herrscher und Beherrschte nur je dem Ihren obliegen und nicht Vielem; es wäre wenigstens ein Abbild der δικαιοσύνη, wenn z. B. der Schuster nur schustert und nichts weiter *374 b f.*, *397 e*, *423 d*, *433 a d*, *443 c*. Auch die Stelle schon im *Charmides 161 e* mag beigezogen werden, wo die Selbstverfertigung von Allem, was Einer braucht (in der Weise des eitlen Sophisten Hippias, *Hipp. min. 368 b c*) als lächerlich verkehrte Deutung des „τὰ ἑαυτοῦ πράττειν" und unvernünftige Gesellschaftseinrichtung verspottet wird. Indessen sind alle diese Stellen selbst aus der Rep. in der That mehr gelegentlich und gehören zuerst sogar bloss der halbgeschichtlichen Schilderung und noch nicht eigentlich der Lehre vom Seinsollenden an. Man kann also wirklich sagen, dass Plato diesen Punkt in der Republik noch ziemlich summarisch und obenhin abmacht. Denn einerseits stand er dem Volk und seinen Interessen wenigstens ursprünglich entschieden viel ferner, als ein Sokrates; vgl. besonders das ziemlich schroffe Urteil über das Handwerk *Rep. 590 c ff.*: „Weshalb glaubst du wohl, dass das Geschäft des Handwerkers (βαναυσία καὶ χειροτεχνία) für schimpflich gelte? Wollen wir dafür einen andern Grund angeben, als dass Jemand, dessen bester Seelenteil von Natur schwach ist, ... sich nicht zu beherrschen vermag? Wollen wir nun nicht, damit auch ein solcher von etwas Aehnlichem wie der Beste beherrscht werde, behaupten, er müsse — zu seinem eigenen Heil und nach Aehnlichkeit der Kinder! — jenem Besten dienstbar sein, der das Göttliche als Herrschendes in sich trägt, damit wir womöglich alle derselben Herrschaft unterworfen, einander ähnlich und befreundet seien?" *).

*) Ebenso wird *495 d* von Leuten geredet, die »durch ihre Kunst und Werkmeisterei nicht bloss ihren Körper, sondern auch ihre Seele verkümmern und durch ihre handwerksmässige Beschäftigung darniedergedrückt werden; oder kann das anders kommen?« Fast noch schärfer wird dieser Gedanke von Aristoteles *Pol. VIII, 2, 1* wiederholt. Dagegen ist mir sehr fraglich, ob in Xenophons *Oek. IV, 2* die scheinbar ganz gleiche Anschauung wirklich die eigene Ansicht des geschichtlichen Sokrates ausdrückt, den der Verfasser sie aussprechen lässt. Oder jedenfalls redet Sokrates hier nur anbequemend

Fürs andre mag Plato in der Rep. von einem genaueren Eingehen auf diese Fragen auch durch die Besorgnis abgehalten worden sein, dass er damit gar zu tief in missliche Einzelheiten hineingeriete. Denn in der That wäre ja ein förmlicher Zunftzwang herausgekommen, den es in Griechenland nicht gab, soweit auch z. B. nach *Mem. II, 7, 6* die freiwillige Spezialisierung des Handwerks in den späteren Zeiten ging. Statt dessen handelte es sich dem Plato jetzt und hier vor Allem um die Reform oben und in grossen Hauptstrichen. Später bemerken wir wiederholt einen gewissen Ersatz des jetzigen Mangels oder seines gar zu summarischen Verfahrens hinsichtlich des Gebiets der materiellen Interessen. So mag z. B. im Gorgias die gedehnte Rubrizierung verschiedener Künste oder namentlich im Politikus die so ermüdend ausführliche Klassifikation gerade der materiellen Bestrebungen doch vielleicht nicht bloss als formallogisches Exerzitium aufzufassen sein, sondern einem nachträglich *) gekommenen Bedürfnis nach denkender Orientierung auch auf diesem Boden mitentspringen. Demnach lesen wir im *Timäus 17 c* bei der kurzen Zusammenfassung der gegenwärtigen Gedanken, dass „wir der Natur gemäss Jedem nur Eine ihm angemessene Beschäftigung und Kunst zuteilten“, wobei zu beachten ist, dass τέχνη unmittelbar zuvor mit τὸ τῶν γεωργῶν zusammengefasst war. Die „Gesetze“ endlich sind in jeder Hinsicht eingehender und lebensnäher und enthalten u. A. *846, 847* die ausdrückliche Erklärung, dass z. B. kein Zimmermann zugleich Schmied sein dürfe. Damit hätten wir also doch den Zunftzwang, wie ja auch nach sokratischen Grundsätzen kaum anders zu erwarten war; deshalb spendet nicht minder Xeno-

---

und gibt die nun einmal landläufige Wertschätzung, nicht seine eigene. Darauf könnten sogar die einzelnen Ausdrücke hindeuten, z. B. das wiederholte »αἱ βαναυσικαὶ καλούμεναι«, das »ἐπίρρητοί εἰσι καὶ εἰκότως πάνυ ἀδοξοῦνται πρὸς τῶν πόλεων«. Denn aus den Memorabilien wissen wir vollkommen bestimmt, wie Sokrates der Volksmann selbst über derartiges dachte: ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος!

*) nämlich nach unserer Datierung der Rep. A. Durch sie erhalten wir auch in diesem Punkt den einzig natürlichen Gang. Es ist ja sehr begreiflich, dass ein jugendlicher Heisssporn über solche Fragen des gewöhnlichen Lebens sich zunächst hinwegsetzt, um später ihnen doch die gebührende Aufmerksamkeit zu schenken. Der gegenteilige Verlauf der Entwicklung dagegen wäre wenig naturgemäss.

phon in der Cyropädie gelegentlich der persischen Kochkunst das Lob einer möglichst weitgehenden Arbeitsteilung und Spezialisierung.

Alles in Allem ist es trotzdem zu viel gesagt, wenn man meist behauptet, dass die Rep. (A) oder gar Plato überhaupt gegen den dritten Stand als völlig wertlose Masse ganz teilnahmslos sei und sich damit begnüge, ihn auszuscheiden, um ihn dann völlig sich selbst und seinem Schicksal zu überlassen. Das ist doch wohl eine übertrieben idealistische Auffassung unseres Philosophen, insbesondere eine Verkennung seiner in allweg noch so stark sokratischen ersten Stufe. Denn von den obigen wiederholten Winken auch für eine vernünftige Organisation und Gliederung des dritten Standes sogar abgesehen werden wir im Verlauf bemerken, dass einzelne hochbedeutsame Reformvorschläge z. B. über das Musische ganz von selbst ihre Tragweite auch für diesen Stand besassen, wie ihm auch schon eine richtige Bestellung der beiden oberen Stände sehr erheblich mit zu gut kommen musste. Denn Plato's leitender Gesichtspunkt dabei ist ja so ausdrücklich als nur möglich das Wohl des Ganzen und keineswegs das eines bevorzugten kleinen Teils*).

Den zweiten Stand bilden die Wächter, φύλακες. Auch sie sind bereits in der vorausgeschickten Schilderung des natürlichen Werde-

*) Im Vorstehenden dürfte die geschichtlich richtige Mitte zwischen den zwei Auffassungen enthalten sein, welche sich neuestens über diesen Punkt streiten. Zu weit geht die herkömmliche und herrschende, welche den Plato der Republik (A) viel zu aristokratisch und unsokratisch denkt. Auf der andern Seite dürfte aber auch der Verfasser der Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus nun aus Gegendruck des Guten zu viel thun, wenn er bes. S. 298 ff. beinahe eine vollständige Mitberücksichtigung des dritten Stands bei den Reformvorschlägen der Republik herausbringt. Ansätze dazu sind ohne Zweifel vorhanden, und noch gewisser ist, dass jene in der vernünftigen, ja nothwendigen Konsequenz der platonischen Obersätze für die zwei höheren Stände liegt. Aber ein anderes ist eben doch, ob Plato selbst diese Folgerungen bereits gezogen, rund und nett sich in der Republik zu ihnen bekannt hat. Und das kann ich nicht finden, ohne dem Text Gewalt anzuthun. Die Lösung auch dieser Schwierigkeit liegt, wie ich schon andeutete, einfach in der richtigen Auffassung der Rep. A als eines kühnen Jugendwerks, das im Blick auf die ihm zunächst wichtigsten Punkte in der Höhe über die schwierigen Einzelheiten der Ebene ziemlich in Bausch und Bogen weggeht. Der dritte Stand ist nicht mit Bewusstsein ausgeschlossen, aber ebensowenig schon mit Bewusstsein und ausdrücklichem Interesse in den Kreis der genaueren Beachtung hereingezogen. Dem helfen später die »Gesetze« als zweite Bearbeitung der Staatsreformgedanken nach.

prozesses aufgetreten, als die im Lauf der Zeiten unvermeidliche Berührung und Verwickelung der patriarchalischen Gesellschaft mit mehr oder weniger feindlichen Nachbarn zur Sprache kam.

Dem entsprechend ist denn auch jetzt ihre Bestimmung zuerst der Schutz der Gesellschaft nach Aussen; sie sind vor Allem Krieger, στρατιῶται. Denn auch hiefür ist nach dem Grundsatz der Arbeitsteilung ein eigener Stand nötig. Die Waffenführung muss so gut wie jedes andere Geschäft gelernt und in tüchtiger ausschliesslicher Hingabe an das Eine betrieben werden. Mit der immer mehr verlotternden dilettantischen Volksmiliz Athens (natürlich nicht Sparta's) ist es nichts mehr, *374*, worüber man sich durch den Hinweis auf die alten Marathonkämpfer vergangener Tage nicht täuschen darf. Denn mit richtigem Blick erkennt Plato, dass die Zeiten in mehrfacher Hinsicht andere geworden waren. Insbesondere sind die eben in jene Tage, Ende des ersten Jahrzehnts des 4. Jahrhunderts fallenden Vorbereitungen und Anfänge einer rationellen Taktik, eines wirklich geschulten Heerwesens durch Iphikrates zu beachten, der mit seinen leichtbewaffneten Peltasten statt der bisherigen schweren Hopliten bald glänzende Erfolge erzielte, während nicht viel später Epaminondas mit seiner schiefen Schlachtordnung sogar den Stolz Sparta's zu brechen wusste. Man sieht also, wie die Sache durchaus in der Luft lag und unser Philosoph nicht in abstrakten Träumen sich bewegte, sondern auch abgesehen von dem in jeder Hinsicht eigenartigen Beispiel Sparta's ein wirkliches Zeitbedürfnis formulierte, wenn er wie auf allen Gebieten, so auch auf militärischem für ernstliche Sachverständigkeit, für σπουδή statt παιδιά eintrat. Während aber die „Landsknechte“ des Iphikrates und Anderer überwiegend aus Söldnern von auswärts (ξενικά) bestanden, welche im Zusammenhang mit den endlosen politischen Unruhen jener Jahre, insbesondere mit den massenhaften Verbannungen gar leicht und in Menge zu haben waren, verlangt Plato noch weiter nicht bloss ein geschultes, sondern ein aus der eigenen Mitte genommenes, ein tüchtiges Volksheer. Denn über die gedungenen Söldner (μισθωτοί) sagt er noch *Ges. 697 e f.* mit tiefer Verachtung, es sei schmählich, von solchen Leuten Rettung zu hoffen, die um Gold und Silber kämpfen, und nicht ehrenhalber fürs Vaterland. Dagegen etwas volksheerartiges waren in der That ein halbes Jahr-

hundert später die weltbesiegenden Heere Philipps und Alexanders mit ihrem macedonischen Kern *).

Jenem Volksheer nun wird von unserem Philosophen nachdrücklich als erste Aufgabe dies ans Herz gelegt: „Das einzige Handwerk der Wächter soll sein eine ganz genaue Sorge für die Freiheit des Staats; nichts anderes haben sie im Ernst oder nachahmenden Spiel zu treiben, als dies“ *395 b*. Sichtlich klingen da die schmerzlichen Erfahrungen des peloponnesischen Kriegs, insbesondere die schliessliche Einnahme Athens nach. Ebendahin zielt, wenn er später zum Schluss seiner Reformvorschläge *466 ff.* auch noch mit einigen warmen Worten für ein menschlicheres Kriegsrecht wenigstens unter den Hellenen eintritt. Denn das Ἑλληνικὸν γένος ist ja unter sich verwandt im Unterschied von den Barbaren, die wir rundweg als Fremde betrachten können. Deswegen sollte unter jenen eigentlich gar nicht von Krieg, πόλεμος, sondern nur von vorübergehender Zwietracht, στάσις, gesprochen werden, bei der auf möglichst baldige Wiederversöhnung abzusehen sei.

Mit dieser Bestimmung der Wächter nach Aussen und gegen den Feind verbindet sich diejenige nach Innen, wo sie als Gehülfen der Regierung, ἐπίκουροι oder βοηθοί, zu dienen haben, was harmlos mit der Stellung des Schäferhunds unter dem Hirten verglichen wird. Eine gewisse Analogie für diese Verwendung lag in der bereits bestehenden Sitte, dass die mündig gewordenen Achtzehnjährigen zwei Jahre lang bis zum Beginn der eigentlichen Kriegspflichtigkeit zu Sparta als die bekannte κρυπτεία, zu Athen bei dem περιπολεῖν Dienste thaten. Bei Plato ist die Aufgabe der Wächter nach Innen übrigens eine etwas weitere, indem sie die Polizei sowohl als die niederen Verwaltungsbeamten darstellen (was Alles später in den „Gesetzen“ viel eingehender ausgeführt wird). Sonst könnte natürlich die Regierung

*) Was Plato hier zwar treffend im Hauptpunkt, aber als verhältnismässiger Laie natürlich nur summarisch und in den Grundzügen zu geben in der Lage ist, das findet im ächtsokratischen Sinn der vollen Sachverständigkeit seine nähere Ausführung bei Xenophon. Denn der hochverdiente Führer und Retter der Zehntausend ist ja selbst Meister in diesem Fach und legt darum in (absichtlicher oder auch nur thatsächlicher) Ergänzung seines Mitschülers seine Erfahrungen und Gedanken im Interesse der Rationalisierung von Heer, Krieg und Diplomatie insbesondere in seinem früher erwähnten Roman Cyropädie nieder.

unmöglich die Masse beherrschen. Nur darf dabei dieser zweite Stand seine lediglich dienende und untergeordnete Stellung nie vergessen und ja fein nicht meinen, er besitze selbst schon die Herrschaft.

Sie gebührt vielmehr erst und ausschliesslich dem obersten Stand, der aus dem zweiten hervorgeht. Es sind die φύλακες παντελεῖς oder schlechtweg ἄρχοντες, nämlich unter den älteren φύλακες die Besten, die sich bei sorgfältiger Prüfung „mehr als Gold im Feuer" von Jugend auf bewährt haben und von denen man sicher sein kann, dass sie unbeirrt von Furcht oder Hoffnung, von Lust oder Schmerz den lebendigsten Sinn für das Gemeinwohl haben *412 d*. Nur und allein in ihrer Hand liegt daher die Regierung und eigentliche Staatsleitung.

Hiemit wäre bereits in dem demo- oder ochlokratischen Chaos einige Ordnung geschafft. Denn ohne Zweifel ist durch eine solche scharfe Ständegliederung als durch eine Art von praktischstaatlichem „ὁρισμός", dem Gegenstück der sauberen Begriffsabgrenzung in der Logik, erheblich vorgearbeitet für die Beseitigung von beständigen Reibungen und ärgerlichen Zusammenstössen. Indessen ist die Vermeidung der στάσις, die Herstellung wahrer ὁμόνοια*) oder einer reinen, selbstlos sich hingebenden Staatsgesinnung frei von selbstsüchtigen Einzelinteressen so sehr Hauptsache und Herzpunkt im öffentlichen Leben, dass zum Behuf der wahren Einheit wenigstens für die massgebenden zwei höheren Stände noch zwei tiefsteinschneidende Sondermassregeln nötig sind.

Die Eine besteht in der Aufhebung alles irgend entbehrlichen Privatbesitzes und ausschliesslicher Anweisung der Betreffenden kurzgesagt auf eine Staatsbesoldung, welche mässigen Bedürfnissen genügend je für ein Jahr gereicht wird. Und zwar sind die Darreicher oder μισθοδόται καὶ τροφεῖς für die Wächter als μισθωτοὶ ἐν τῇ πόλει eben die Angehörigen des dritten Stands *419*. Jene aber, deren ganze Existenz hiemit auf dieser Grundlage des Staats ruht, sollen sich lediglich als Staatsbeamte fühlen, deren Wohl und Wehe untrennbar mit demjenigen des Ganzen verkettet ist. Und dem Wettkampf der materiellen Interessen entnommen, für deren hohe poli-

*) vgl. *Mem. IV, 6, 14,* ebenso später *Arist. Eth. Nic. IX, 6*, wo diese ὁμόνοια treffend als φιλία πολιτική bezeichnet wird.

tische Bedeutung Plato besonders *Rep. 8 und 9* ein sehr feines Verständnis zeigt, bleiben sie nach unten davor bewahrt, aus treuen Schäferhunden schnöde Wölfe d. h. ein Militär- und Beamtentum zu werden, welches auf Bedrückung und Ausbeutung der Bürger ausgeht *416.* — Eine weitere an Sparta (und Kreta) sich anlehnende Folgerung aus der Aufhebung des Privatbesitzes ist dann die Einrichtung gemeinsamer Mahlzeiten und Wohnstätten, aber alles einfach und mässig; denn „die Wächter sollen kein Gold und Silber haben ausser in der Seele“ *416 e.*

Ohne Zweifel ein geistvollkühner und gesunder Gedanke, diese Staatsbesoldung der zwei oberen Stände, in solcher Zuspitzung etwas für Griechenland Neues*)! Und doch ist es andererseits nur die weitestgreifende Rationalisierung und Organisierung von bereits mannigfach besonders in Athen vorhandenen zerstreuten Anfängen, denen nur das System und damit auch die Abschneidung vieler bösen Uebelstände noch fehlte.

Unbesoldete Ehrenämter waren dem Grundsatz nach die höheren eigentlichen Magistraturen, die jedoch, wie sich denken lässt, auch ausser der staatlichen Speisung der jeweiligen Prytanen sich namentlich mit der Zeit allerlei mittelbare Vorteile und Gewinne aus ihrer Stellung zu verschaffen wussten, ganz wie unsere heutigen Gemeindebeamten. Bezahlt dagegen waren bereits die niedrigeren Dienste, wie auch die Mannschaft der Staatsschiffe und das Heer im Krieg seinen Sold bezog. Dasselbe gilt von ausserordentlichen Leistungen bei Gesandtschaften oder Kommissionen u. dgl. Eigentlich nur dem Namen nach von Bezahlung verschieden waren die Ehrengaben (τιμή, γέρας, δῶρον statt μισθός) an Künstler und Dichter, unter welch' letzteren z. B. besonders Simonides von Keos sich minder charaktervoll auf das Geldmachen mit seinen Lobpreisungen dieser und jener Stadt oder auch einzelner fürstlicher Persönlich-

*) Gelegentlich sei hier bemerkt, dass nach *Arist. Pol. II, 4* ein gewisser Phaleas von Chalcedon dem Plato (vielleicht) vorausgegangen ist mit verwandten Vorschlägen, die auf Beseitigung der sozialpolitisch so verderblichen Besitzungleichheit gerichtet waren. Das Weitere und Genauere dagegen ist jedenfalls erst Plato's Eigentum, findet aber von da an im kommunistischen Sinn mannigfache Nachfolge, insbesondere auch in der Form, dass seine Theorie zur »Schatzkammer ungeschichtlicher Geschichts- und Romanschreibung« wird (vgl. Plutarch und das Bild des alten Sparta).

keiten verstanden haben soll (*Protag. 346 b*) *). Auch von staatlich bezahlten Aerzten etwa in der Form unseres heutigen Wartgelds oder unserer Kassen- und Armenärzte hören wir wiederholt z. B. *Mem. IV, 2.* Dazu kommt endlich als das Letzte und in diesem Zusammenhang Wichtigste die bekannte demokratische Massregel, mit welcher Perikles eine bedenklich schiefe Ebene betrat und nach dem Urteil Plato's *Gorgias 515 e* „die Athener träg, feig, geschwätzig, geldgierig machte“, nämlich die Einführung des Bürgersolds für den Rat, die Volksversammlung und die Gerichtssitzungen der Heliasten, und um der ästhetischen Bildung Athens Rechnung zu tragen, auch noch die Reichung des Schauspielgelds. Wenn wir gleich wie billig an den Zerrbildern des Aristophanes namentlich in den „Wespen“ und „Rittern“ gehörige Abzüge machen, bleibt dennoch genug übrig, um erkennen zu lassen, wie das in raschem „Fortschritt“ eine böse Wirtschaft abgab, die wir schon oben nicht zu stark als förmliche Staatsschmarotzerei bezeichneten. Denn es lässt sich bei dieser klassisch lehrreichen „Diätenfrage des Altertums“ denken, wie es der allgemeinen Menschennatur gemäss zugieng. Von verhältnismässig bescheidenen Anfängen an steigerte sich die Sache immer mehr und wurde die Staatskasse, um es noch nicht einmal aristophanisch derb auszudrücken, die Kuh, an der Jeder nach Kräften molk. Beim Dekretieren von Staatsgeldern in den eigenen Sack ist noch nie eine Volks- oder andere Versammlung faul und schüchtern gewesen. Und wer sich als richtiger „Volksfreund“ aufspielen und bei der Menge liebs Kind machen wollte, brauchte nur immer weitere Erhöhungen zu beantragen; dann sah man ja, wie warm seine zottige Männerbrust für den δῆμος schlug, und der grosse Volksfreund hatte im Wettrennen oder vielmehr Kriechen und (nach Virchow) „Bauchrutschen“ um die Volksgunst alle Besonnenen und sachlich Gerichteten mit Leichtigkeit geschlagen. Denn ganz treffend bemerkt Aristoteles *Pol. IV, 5, 5*, dass durch dies Perikleische System gerade die grosse Masse der Armen zu

*) vgl. auch oben S. 35 f. das, was von dem Honorarnehmen der Sophisten bereits gesagt wurde. — Ueber das Geldmachen der Dichter überhaupt bei Tyrannen oder auch in Demokratien spottet Plato z. B. *Rep. 568 c* kostbar, indem er sagt, dass bei dem Sichandrängen an die Grossen die Ehre sie immer mehr im Stich lasse, als wäre diese durch Asthma gehindert, den Wettlauf nach Oben mitzumachen — ein beissend wahres Wort für alle Zeit!

überwiegendem Einfluss gelange, indem sie besoldet Musse zu den Staatsgeschäften habe, während die Reicheren ihren eigenen Geschäften nachgehen müssen. Besonders misslich, ja hässlich machten sich diese Auswüchse, wie wir schon andeuteten, beim heliastischen Gerichtswesen und seinen von Aristophanes in den „Wespen“ zum Hauptziel genommenen gerichtswütenden „Triobolosbrüdern“. Da wurde die Prozess- und Anklagesucht, welche dem Athener ohnedem im Blut lag, förmlich grossgezogen; die hohen Geldstrafen aber oder sogar Einziehungen des Vermögens entsprangen begreiflicher Weise weit weniger mehr dem Rechtssinn, als vielmehr dem Hintergedanken, der Staatskasse immer wieder zuzuführen, was ihr in solcher Weise Tag für Tag abgezapft wurde. So gut auf diese Weise für den Krieg und Streit im Innern gesorgt war, um so schlimmer fuhr aus denselben genusssüchtig egoistischen Gründen die Sorge für den Krieg, überhaupt für die Wehrhaftmachung nach Aussen. Denn bekanntlich musste namentlich auch die, zu solchen militärischen Zwecken gegründete Bundeskasse seit ihrer Verlegung von Delos nach Athen ganz besonders auch in jenem bestimmungswidrigen Sinn bluten — Zustände, wie sie später ganz besonders auch wieder Demosthenes beim handgreiflichen Herannahen der macedonischen Gefahr in bitterem Schmerz vergeblich bekämpfte!

Das sind nun freilich schliesslich allgemein menschliche Sachen und kehren überall wieder, wo man ihnen im Freiheitstaumel den Lauf lässt. Bei den Griechen aber kommt dazu, dass unbestrittener Massen die Habgier von jeher einen schlimmen Grundzug ihres sonst in so Vielem lobenswerten Wesens bildete. Was Wunder also, dass die Menge eifrigst mit Löffeln, die Vornehmen aber allerdings zum Teil im Gegendruck gegen die kostspieligen, vom Volk ihnen zugemuteten Leiturgien oder „freiwilligen“ Leistungen, z. B. als Gesandte und Kommissäre in Form der Bestechung durch die Bundesgenossen und fremden Höfe mit Scheffeln ihren Vorteil abschöpften — denn wir wollen so ehrlich sein und die „καλοὶ κἀγαθοί“ jener Zeit nie über dem δῆμος vergessen!

Plato aber beweist in Anbetracht von alledem, dass er denn doch nicht der so lebensunkundige Idealist war, als was man ihn meist fasst, sondern — von der damaligen Ausführbarkeit seiner Reformvorschläge natürlich gerne abgesehen — jedenfalls ein, wo

nicht das Hauptübel seines und überhaupt des griechischen Staatswesens vollkommen treffend erkannte, wenn er die Sache von der finanziellen Seite aus anfasste und der allgemeinen Geldschnapperei im Staatsleben durch sein festes Besoldungssystem der zwei massgebenden Klassen einen Riegel vorzuschieben suchte. „Wenn Bettler und nach eigenem Vorteil Hungrige dem Staatsdienst sich widmen, in der Meinung, dorther das Gute sich erbeuten zu müssen, dann ist es schlimm. Das Herrschen wird Gegenstand eines Kampfs, und dann richtet ein solcher Krieg, der zu einem inneren unter Verwandten wird, sie selbst und den übrigen Staat zu Grund" *Rep. 521 a.* Denn auch in Sparta, das dem Plato in seinen (ehemaligen!) Grundzügen sonst so sympathisch war, zeigte sich ja derselbe griechische Krebsschaden immer deutlicher. Das alte Gesetz gegen Gold und Silber mit allem was drum und dran hieng, hatte man „einschlafen" lassen; die Erfahrungen mit einem Pausanias, dann namentlich mit Lysander und Andern zeigten, wie wahr das alte Tyrtäuswort (oder auch der erst aus der Zeit des Jammers selbst unterschobene Orakelspruch) sei: „Die Liebe zum Geld wird Sparta verderben, nichts Anderes" (vgl. die treffende, offenbar vor Allem auf das damalige Sparta gemünzte Schilderung der Timokratie und Oligarchie *Rep. 546 ff.*).

Nun bleibt aber für unseren kühnen Schwimmer gegen den Strom „noch eine grössere Woge zu durchschwimmen" *457 c* (an die er sich noch *Ges. 892 d* als πολλῶν ἔμπειρος ῥευμάτων humoristisch erinnert). Denn wenn schon die materiellen Sonderinteressen und der beständige Unterschied des „Mein und Dein" auf diesem Gebiet Zwiespalt, dies grösste Uebel eines Staats im Gefolge haben, so gilt das mindestens ebensosehr von den seelischen und gemütlichen Neigungen. Also entschlossen auch daran, um die Quelle des Uebels gründlich zu verstopfen! Nicht bloss das Privateigentum, sondern auch die Privatfamilie hat für die zwei oberen Stände aufzuhören, an ihre Stelle muss Weiber- und Kindergemeinschaft treten *457 b ff.*

Es begreift sich, dass Plato beim Vorschlag dieser unerhörten Neuerung (vgl. Arist. *Pol. II, 7*) sich seines mehr als grossen Wagnisses wohl bewusst ist und sich sichtlich sträubt daran zu gehen, nachdem er mit dem Bisherigen schon genug καινοτομία getrieben *).

*) Plastisch ausgedrückt ist dies Sträuben durch die Art, wie er am Eingang des 5. Buchs der Rep., bereits im Begriff zu den negativergänzenden

Aber indem er die Ausführbarkeit der Massregel vorläufig dahingestellt sein lässt, *458*, und vom Standpunkt des Erreichten aus redet, betont er umsomehr den hohen unersetzlichen Wert einer solchen Einrichtung. Erst sie gibt die volle Gemeinschaft von Freud und Leid, wenn Jeder (von den massgebenden zwei Ständen) im Andern den Vater, Bruder, Sohn sieht und liebt. Erst mit ihr ist das höchste Staatsziel erreicht, das schon der altpythagoräische Spruch ausdrückt: „Freunden ist Alles gemein" (ein Lieblingsspruch auch Plato's, den er ausser dem gegenwärtigen Zusammenhang schon im Lysis und endlich wieder in den „Gesetzen" anführt). Alsdann bildet der Staat Eine grosse Familie oder, mit Wiederaufnahme des alten Vergleichs vom Staat als dem Menschen im Grossen, Einen physischen Organismus, wo wenn ein Glied leidet oder sich wohlbefindet, alle daran teilnehmen, wie fast wörtlich gleich mit den späteren Ausführungen des Apostels Paulus *1 Kor. 12, 12 ff.* oder auch mit der bekannten Fabel des Menenius Agrippa von Plato *Rep. 462 c d* warm und überzeugt dargelegt wird. Ebendahin gehört noch *Ges. 739 c* der hübsche Vergleich dieser organischen Einheit mit dem einträchtigen Zusammenarbeiten der beiden Augen, Ohren und Hände des Einzelnen. Auch das entspricht so ziemlich seinem Ideal, was Plutarch *vit. Lyk. 25* von dem spartanischen Gesetzgeber, übrigens vielleicht gerade aus Plato romantisch zurückdatierend, sagt: „Alles in Allem gewöhnte er die Bürger daran, dass sie ein Privatleben weder wollten noch verstanden, sondern wie die Bienen zu Einem Gemeinwesen verwuchsen" (κατ' ἰδίαν ζῆν . . . ὥσπερ τὰς μελίττας τῷ κοινῷ συμφυεῖς ὄντας ἀεί).

Das Nähere über diesen kühnsten Gedanken Plato's hören wir sogleich, wenn wir uns nach der richtigen Ordnung der zusammenlebenden Erwachsenen nunmehr dem zweiten Hauptpunkt, nämlich der vernünftigen Erzielung und Erziehung des Nachwuchses zuwenden.

Ausführungen des 8. und 9. Buchs überzugehen, sich durch die Mitunterredner förmlich nötigen lässt, den früher *423 e ff.* sozs. als ballon d'essai nur ganz leicht hingeworfenen schwierigen Punkt endlich ausdrücklich vorzunehmen. Aber sachlich liegt derselbe als unerlässliche Bedingung schon den früheren Vorschlägen über Leben und Erziehung der Wächter zweifellos zu Grund, vgl. *449 e*, und ist insofern keineswegs ein Nachtrag, wie Buch 10 oder vollends Rep. B.

Ganz von selbst versteht sich bei unserem Philosophen, dass er mit seiner Weibergemeinschaft nichts weniger als einem wüsten Belieben das Wort geredet haben will *458 e*, wie es etwa als fleischliche Emanzipation der „freien Liebe“ und dergleichen ab und zu in gärenden Uebergangszeiten zur Losung gemacht worden ist und zu was auch Aristophanes in den Ekklesiazusen mit einem selbst bei ihm fast unbegreiflich schmutzigen Cynismus den platonischen Gedanken herunterreisst. Vielmehr ist umgekehrt Alles unter die strengste Zucht und Ueberwachung durch den Staat und für ihn zu stellen.

Schon bisher war die Naturanlage, φύσις, der herrschende Gesichtspunkt bei allen Festsetzungen, z. B. bei der Gliederung der Stände und der Zuweisung der Einzelnen an sie gewesen. An der Hand der Natur und nach ihren Winken hat daher auch die rationelle Erzielung eines tüchtigen Nachwuchses zu geschehen. Ohne alle Scheu beruft sich Plato dafür in ächt sokratischem Analogieschluss auf das Verfahren der veredelnden Zucht von Pferden, Rindern oder Hahnen. Warum also bei dem γένος ἀνθρώπων etwas so Hochwichtiges, wo Vernunft und Kunst gewaltig nachhelfen können, eitel dem Belieben, dem Zufall oder ganz fremdartigen Beweggründen wie der Geldfrage überlassen, wodurch das Menschengeschlecht notwendig mehr und mehr heruntersinkt *459* *)?

Deshalb bestimmt der Staat fürs Erste die Lebenszeit, innerhalb welcher staatlich anerkannte gesetzmässige Kinder erzeugt werden dürfen, damit, unter ziemlich hoher Ansetzung der unteren Altersgrenze besonders für ein südliches Land, die körperliche und seelische Vollkraft der Eltern den zu Erzeugenden zu gut komme. Ebenso werden vom Staat die Personen ausgewählt und bestimmt, welche zusammenkommen sollen, um in richtig bedachter Mischung

*) Bei dieser derbkräftigen Berufung auf die φύσις ist also wirklich keine Rede von einer »Deduktion aus der Idee«, was man wenigstens gewöhnlich und vollends bei Plato unter Idee versteht. Ebenso ist auch die Lehre von der Präexistenz der Seele, welche die herrschende Auffassung Plato's in aller Ruhe mit diesen seinen naturalistischen Gedanken in Rep. A zusammenleben lässt, entweder gar nicht oder doch nur sehr künstlich damit vereinbar. Dagegen liegt die Vermutung hier, wie im ganzen Verlauf seiner Schriftstellerei und bes. wieder im Timäus nicht ferne, dass er sich schon frühe mit dem medizinischen Wissen seiner Zeit einigermassen beschäftigt habe, das ja damals der Philosophie ohnedem noch näher lag.

der Naturen die trefflichsten Sprösslinge zu erzielen. Es mag dies geschehen in Form schlauer obrigkeitlicher Verlosung, welche hinter dem Rücken der Betreffenden die Sache wohlbedacht so zu lenken weiss, dass möglichst Abkömmlinge der Besten, besonders auch der kriegerisch Tapfersten geboren werden *). Die Erlosten sind an gewissen gesetzlich angeordneten und feierlich begangenen Hochzeitsfesten, ἱεροὶ γάμοι, zusammenzuführen. Denn, wie später das *Symposion 206 c* schön und tiefernst sagt, schon das physische Erzeugen eines neuen Lebens ist ein ϑεῖον πρᾶγμα. Kinder dagegen, welche in irgend einer Weise ungesetzlich, den Vorschriften des Staats zuwider erzeugt werden und ebendamit als sachlich wertloser gelten können, ebenso verkrüppelte sind, damit das Geschlecht der Wächter untadelich bleibe, auszusetzen, bezw. abzutreiben — Massregeln, die Plato allerdings etwas verschleiert ausspricht, so wenig sie im Allgemeinen gegen die sittlichen Anschauungen seiner Zeit verstiessen **). Den Geschlechtsverkehr endlich, welcher altershalber keine Nachkommenschaft mehr erwarten lässt, will er so ziemlich freigeben, während die „Gesetze“ später *839 a* das strengsittliche Wort bringen, man solle sich (bei Männern und Frauen) jeden Saatfelds enthalten, wo man nicht wünsche, dass der Same aufgehe.

Wie hienach die Kinder unter strenger Aufsicht des Staats und für ihn erzeugt werden, so sind sie nicht minder auch durch und für ihn zu erziehen, was ja mit den sonstigen Gemeinschaftsbestimmungen bereits notwendig gegeben ist. Schon die erste Pflege der Neugeborenen und staatlich Anerkannten ist Staatssache. Sie werden in ein Kinderheim (σηκός) gebracht und ihrer dort von Ammen und Pflegerinnen gewartet, welche dafür angestellt sind, während bei

*) Nebenbei bemerkt ist nach dem Vorgang auch des Sokrates Plato im Punkt der Wahrheit nie so peinlich skrupulös gewesen, wie z. B. später ein Fichte, sondern gesteht (vielleicht vom Hippias min. an) die Berechtigung der »Lüge« in guter Absicht oder gegen Unzurechnungsfähige und sonst zur Wahrheit nicht Berechtigte ganz ruhig zu, wenigstens im letzteren Fall gewiss mit allem Recht gegenüber einer lebensfremden sittlichen Lehrstrenge, die des gesunden Menschenverstands spottet.

**) In der kurzen Wiederholung dieser Gedanken zu Eingang des Timäus wird *19 a* wahrscheinlich die menschlichere Massregel der Versetzung solcher werthloseren Geburten in den dritten Stand (τὴν ἄλλην πόλιν) empfohlen, während ich es nicht für richtig halte, darnach auch die Worte der Republik mildernd umzudeuten.

den Müttern, die in der ersten Zeit auch hinkommen mögen, absichtlich darauf gehalten wird, dass sie das Ihrige nicht erkennen *460 c ff.*

Weit wichtiger jedoch und von grösster Bedeutung sind Plato's Reformgedanken zur eigentlichen Erziehung, die ihren Wert auch losgelöst von seinem Vorschlag der Weiber- und Kindergemeinschaft behalten und vielfach bleibend beachtenswert sind. Denn er geht an seine Darlegungen mit der Ueberzeugung, dass die Sorge der Herrscher für Erziehung und Unterricht die allumfassende Hauptaufgabe derselben und Grundbedingung alles weiteren Gelingens sei *423 e* *). Es versteht sich übrigens von selbst, dass unser Philosoph in diesem Punkt nicht wie vorhin etwas schlechthin Neues und Unerhörtes gibt noch geben kann, das in dem so hochstehenden damaligen Griechenland ohne Analogien gewesen wäre. Vielmehr handelt es sich nur um zuspitzende Systematisierung, genauer um Verknüpfung dessen, was in Hellas hier nach dieser, dort nach jener Seite bereits vorlag. Und daran schliesst sich fürs andre die kritische Reinigung und Besserung des volkstümlich Ueberkommenen, wo es dessen bedurfte.

Was nämlich den formellen Grundgedanken betrifft, d. h. die Leitung des Erziehungswesens durch den Staat und seine Organe, so fand sich dies schon lange in dem Einen der zwei griechischen Hauptstaaten. Sparta's Ephoren hatten ganz besonders auch die Aufsicht über die Jugend und deren, dem spartanischen Staatszweck entsprechende Lebensweise, Verhalten und militärische Ausbildung. Vom siebenten Jahr an wurde die Jugend dem Paedonomen als dem eigentlichen Vorsteher des ganzen dortigen Erziehungswesens zugeführt, der es mit seinen Gehülfen an Strenge nicht fehlen liess und unter dessen Aufsicht wenigstens die Knaben ein förmliches Kadettenleben zusammen führten. Uebrigens wissen wir in Ermanglung genauerer Einzelheiten auch von den spartanischen Mädchen wenigstens soviel, dass sie gleichfalls gymnastischen und musikalischen Uebungen unterworfen waren und dadurch zu einem hervor-

*) Ganz ebenso erklärt sein Nachfolger Aristoteles mit aller Entschiedenheit, die Anordnung der Erziehung bilde geradezu die wichtigste Aufgabe des Gesetzgebers, wie Niemand bezweifeln könne *Pol. VIII, 1, 1;* vgl. *Eth. Nic. X, 10.*

ragend schönen, kräftigen und energischen Geschlecht heranwuchsen. Aber leider war nicht bloss bei ihnen, sondern auch bei den Knaben und Jünglingen die Erziehungsfürsorge des Staats eine höchst einseitige. Alles ging auf in Gymnastik oder militärischen Uebungen und ein wenig Musik, um Marschlieder oder bei den Festen Chöre singen zu können. Das Geistige lag jedenfalls von Staatswegen so gut wie brach. Sogar Lesen und Schreiben wurde nur betrieben, soweit das praktische Bedürfnis es forderte. Kein Wunder daher, dass Sparta namentlich seit Anfang des 5. Jahrhunderts in wissenschaftlichkünstlerischer Hinsicht immer mehr bei Seite trat und im griechischen Konzert kaum mehr mitzählte.

Blicken wir dagegen auf das übrige Griechenland, insbesondere auf Athen, so fehlte dem zwar so gut wie ganz die Form, d. h. die obrigkeitliche und staatliche Fürsorge für Erziehung und Unterricht; dagegen besass es unbeschadet aller Mängel und blosser Berücksichtigung des männlichen Geschlechts im Wesentlichen den Inhalt der Sache, wie sich bei der Höhe seiner Bildung zum voraus denken lässt. Die Schule, können wir kurz sagen, war schlechterdings Privatsache. Der Staat als solcher sorgte weder für Anstalten, noch für Lehrer; er bestimmte und befahl auch nicht, wer und in was zu unterrichten sei. Denn die Gymnasien, welche allerdings δημόσια oder von der Gemeinschaft hergestellt waren, dienten bloss als Tummel- und Turnplätze für die Jugend besonders im Zusammenhang mit der späteren Militärpflicht, und wurden von ihr besucht, ehe sie das Alter zum Besuch der ἀγορά und Volksversammlung hatte. Auch die Gymnasiarchen, die als unbesoldetes Ehrenamt darüber gesetzt waren, besassen bloss die Aufsicht über die Räumlichkeiten, die staatlichen Gerätschaften und dergleichen, waren aber keineswegs Lehrer in irgend Etwas. Ganz was anderes, aber gleichfalls reine Privatsache war es, wenn seit des Sokrates Zeiten die Philosophen oder andere geistige Lehrer die Jugend dort aufsuchten und um sich versammelten, wodurch erst fortan das Wort Gymnasium die Bedeutung einer Lehr- und Unterrichtsanstalt erhielt. — Schwache Ansätze zu einer Staatsfürsorge für die Schule zeigt das Gesetz des Charondas, wenn derselbe den Unterricht der Söhne in den γράμματα pflichtmässig gemacht und staatlich besoldete Lehrer dafür angeordnet haben soll. Ebendahin gehört, dass wenigstens in Athen

die Kinder d. h. die Söhne gesetzlich von Gegenleistungen an die Eltern im Alter befreit waren, wenn diese ihre Erziehung und Bildung vernachlässigt hatten, womit wenigstens ein gewisser Druck auf nachlässige und gleichgültige Eltern ausgeübt war. Plato sagt daher im *Krito 50 d* doch etwas zu viel und redet im Sinn seiner eigenen (vorausgegangenen) Vorschläge, wenn er von einer gesetzlichen Vorschrift (νόμοι προςέταττον) zum Unterricht in Musik und Gymnastik spricht *). Nehmen wir endlich noch dazu eine leichte Aufsicht der Sittenpolizei über die Schulen, welche (wohl u. A. der päderastischen Sachen wegen) nicht vor Sonnenaufgang anfangen und nicht über den Sonnenuntergang hinaus dauern sollten, so war dies wirklich Alles, was sogar der athenische Staat für das Unterrichtswesen that.

Privatschulen dagegen bestanden ausser Sparta in allen grösseren Städten, besonders in Athen. Ihr Ort waren gemeinschaftliche, aber nicht vom Staat gebaute Schulhäuser, διδασκαλεῖα, wo sich die Kinder nach Bezirken zusammenfanden; denn häuslicher Einzelunterricht für die Knaben war wohl selten, während die sträflich vernachlässigten Mädchen allerdings das Bischen, was auch sie etwa lernten, lediglich zu Haus von der Mutter überkamen (s. später). Die Lehrer aber waren gering bezahlt und als „Gewerbsmänner" wenig geachtet, besonders wie sich begreift die Elementarlehrer, die Lehrer der γράμματα oder der πρῶτα στοιχεῖα. Ebenso waren Privatanstalten die Palästren oder Ring- und Fechtschulen, wenn sie sich auch (ähnlich wie die Badanstalten) naturgemäss allmählich den Gymnasien als staatlichen Uebungsplätzen äusserlich anbauen mochten.

Den Gegenstand des Unterrichts bildeten, wie schon gestreift, in allen besseren Städten, am frühesten in den kleinasiatischjonischen vor Allem selbstverständlich die γράμματα d. h. Lesen und Schreiben, so dass z. B. zu des Aristoteles Zeiten unter der Bürgerschaft Athens sich nur noch vereinzelte „Analphabeten" oder ἀγράμματοι fanden. Mit diesem Elementarunterricht aber verband sich ganz von selbst die erste Einführung in Griechenlands klas-

*) Dagegen spielt *Rep. 520 b* richtig auf die athenische Ordnung an, wenn gesagt wird: Τό γε αὐτοφυὲς μηδενὶ τροφὴν ὀφεῖλον μηδ' ἐκτίνειν τῳ τὰ τροφεῖα, das Wildaufgewachsene hat auch keinen Dank oder Pflegelohn zu erstatten.

sische Litteratur, insbesondere in Homer, „den Weisesten in menschlichen Dingen“ *Xen. Symp. 4, 6*, und in Hesiod, den Volks- und Bauernethiker, sodann namentlich auch in die Gnomiker, wie Solon, vgl. *Tim. 21 b.* Denn bei dem Mangel an Buchexemplaren wurde den Schülern daraus diktiert, was sie dann auswendig zu lernen hatten. So rühmt sich im xen. Symposion ein Jüngling, dass er die ganze Ilias und Odyssee so gut wie ein Rhapsode im Gedächtnis habe. — Daran schloss sich weiterhin auch die Musik im engeren Sinn, insbesondere das in Athen vornehmlich beliebte Saitenspiel (während Theben die Flöte pflegte); denn Musik ohne Worte war ursprünglich nicht Brauch, und hiebei waren es dann in erster Linie die Lyriker, welche zur Verwendung kamen. Sehr anschaulich ist uns dieser ganze übliche Bildungsgang und das natürliche Ineinandergreifen der Fächer von Plato selbst *Protag. 325 c ff.* geschildert. Für die körperliche Ausbildung endlich waren ausser den freien Uebungen in den Gymnasien die Palästren als private Fachschulen mit ihrer Unterweisung im kunstmässigeren Ringen und Fechten da, was immerhin durch den Zusammenhang mit der späteren Militärpflicht der jungen Leute wenigstens eine halbamtliche Bedeutung beanspruchen konnte.

Dies war in den Grundzügen der Stand des damaligen griechischen Unterrichtswesens, wie ihn Plato vorfand und wie wir ihn uns vor Augen halten müssen, um beurteilen zu können, an was er als an schon Gegebenes anknüpfen konnte und was er kritisch verbessernd Neues hinzufügte. Im Allgemeinen handelte es sich auch hier, wie in manchem Andern, um eine Verknüpfung dessen, was Sparta besass, mit demjenigen, wodurch Athen und das jonische Griechenland sich auszeichnete. In ersterer Hinsicht musste die Sache entschlossen vom Staat als solchem in die Hand genommen werden, statt doch schliesslich Alles der Sitte, also zuletzt dem Zufall und Belieben der Eltern zu überlassen, wobei ein ganz besonderer, auch von Plato *Rep. 549 e* gestreifter Uebelstand die übliche Verwendung der Sklaven als Obhut der heranwachsenden Jugend war. Aber natürlich musste der Staat seine Aufgabe in höherem und geistigerem Sinn, also inhaltlich etwa in der Richtung des athenischen Herkommens anfassen und dieses mit fester Hand organisieren, verbreitern und vertiefen. Denn im Grundsatz hatten ohne Zweifel die

Sophisten das Bedürfnis der Zeit richtig erkannt, wenn sie sich sagten, dass namentlich die hohe Steigerung der Volksselbstherrlichkeit auch ein stärkeres Mass von Bildung nötig mache, als bisher ausgereicht habe. Nun sahen wir bereits zur Genüge, wie Sokrates und noch mehr Plato mit dem von ihnen wirklich Geleisteten wenig zufrieden waren. Auch ganz abgesehen von dem Mangel an tieferem Gehalt dessen, was sie der Jugend boten, bemerkt der Letztere noch *Timäus 19 e* spottend: „Die Innung der Sophisten halte ich zwar für sehr kundig überfliessender Rede und anderes Schönen, besorge aber, dass sie als in verschiedenen Städten umherschweifend und des eigenen Wohnsitzes entbehrend in Männer, die zugleich wahrheitsliebend und staatskundig sind, sich nicht zu finden wissen", bezw. nicht in diesem Sinn zu wirken und erziehen verstehen.

So kann man trotz aller Anknüpfung an bereits Gegebenes und mannigfacher Vorbereitungen immerhin sagen, dass Plato als ächter Nachfolger des grossen Volkslehrers und Erziehers Sokrates eine der allerwichtigsten Staatsaufgaben, die amtliche Sorge für das Schul- (und Kirchen-) Wesen eigentlich erstmals dem Staatsorganismus in seinen Reformgedanken eingefügt hat und dass dies in allweg eine grossartige That war, sowenig er auch noch, besonders bei dem ersten jugendlich summarischen und philosophisch allgemein gehaltenen Entwurf, letzteres besonders verglichen mit den „Gesetzen", irgend auf technische Einzelheiten hinsichtlich der genaueren Ausführung der Sache eingegangen ist. Genug zunächst, wenn er mit kühner Hand die wichtigsten Grundlinien zieht.

Die erste Frage ist nun, wer von den Kindern (der zwei oberen Stände) *) von Staatswegen zu erziehen und zu bilden ist. Die Antwort kann im Geiste der von unserer Darstellung, aber sicherlich nicht gegen den Sinn Plato's vorausgenommenen Aufhebung der Privatfamilie selbstverständlich keine andere sein, als Knaben und Mädchen gleichermassen, ja sogar miteinander. Denn mit Aufhebung der eigenen Häuslichkeit, welche bisher ausschliesslich, ja sogar zu ausschliesslich den Wirkungskreis der Frauen gebildet hatte, blieb ja auch für diese, wie für die Männer, einzig das öffentliche Leben als Thätigkeitsfeld übrig.

*) jedenfalls nach dem Wortlaut bei Plato z. B. *Rep. 376 c*; vgl. oben S. 169 Anm.

Indessen hat Plato's Gedanke noch einen tieferen Grund von bleibender Bedeutung. Hatte doch schon Sokrates (s. oben S. 87 ff.) in ehrenwertester Weise sich zu der mit den Männern wesentlich gleichen Naturanlage und Begabung der Frauen bekannt und sofort die Klage wegen der bisherigen Vernachlässigung ihrer Erziehung daran geknüpft. Genau in diese Fussstapfen tritt Plato und geht sogar noch einen guten Schritt weiter. Ein spezifischer Unterschied, erklärt er *454 e*, besteht zwischen beiden Geschlechtern wirklich nur in der geschlechtlichen Verrichtung; sonst sind sie körperlich und geistig wesentlich gleich begabt, nur etwa mit dem weniger besagenden quantitativen Unterschied in der Kraft *451 e*, *455 d e* *). Sie deswegen gleich zu behandeln wie die Männer ist keineswegs im Widerspruch mit dem eigenen Grundsatz des „τὰ ἑαυτοῦ πράττειν“, worüber er sich *453 b f.* auseinandersetzt. Diesen Einwand könne nur Derjenige machen, welcher eristisch obenhin und nur so in Bausch und Bogen mit Gleichheit und Verschiedenheit um sich werfe, ohne näher zu beachten, in welcher Richtung, κατὰ oder πρὸς τί τεῖνον eigentlich Beides genau liege **). — Den besten Beweis für die Wahrheit dieser neuernden Ansicht glaubt er wiederum gesund sokratisch bei der grossen Lehrmeisterin Natur holen zu dürfen. Nehme man doch Hunde und Hündinnen gleichermassen auf die Jagd und benütze auch bei anderen Tieren beide Geschlechter gleich erspriesslich. Warum soll bei den Menschen Alles auf einmal ganz anders sein? Somit ist die bisherige Sitte (der Unter-

*) Gerade so wird später im *Meno 72 c f.* wie für Anderes, so besonders hinsichtlich der ἀρετή die Unterscheidung der Männer und Frauen abgewiesen. Wenig besagt dagegen, dass *Rep. 431 c* gelegentlich bemerkt wird, wie die menschlichen Schwächen in Lust und Schmerz sich vornehmlich bei Kindern, Weibern, Sklaven und der Mehrzahl auch der freien Männer finden, mässige und einfache Bedürfnisse aber nur bei den best Geborenen und Erzogenen. Noch bedeutungsloser ist, wenn *469 d* das Berauben eines gefallenen Feinds als Zeichen »γυναικείας τε καὶ σμικρᾶς διανοίας« bezeichnet wird, gerade wie wir heutigen Tags den hergebrachten Ausdruck »weibisch« ohne Arg brauchen und umgekehrt wohl wissen, dass Mann und männlich noch lange nicht dasselbe sind. — Soviel soll indessen schon hier zugegeben werden, dass sich Plato's Ansicht vom Weib in seinem Alter stimmungsmässig etwas getrübt zu haben scheint, ohne dass er doch von der Grundüberzeugung der Gleichberechtigung abliess. Wir werden dies seinerzeit zum Timäus und den »Gesetzen« bemerken.

**) Seinen Mitschüler Xenophon freilich hat er damit nicht überzeugt, wie wir später aus dem Oeconomikus hören werden.

schätzung und Absperrung der Frauen) einfach wider die Natur, παρὰ φύσιν, die vorgeschlagene Neuerung dagegen, so unnatürlich und gewaltsam sie scheinen mag, ist vielmehr naturgemäss, κατὰ φύσιν *456* (wo nicht weniger als achtmal der herrschende Begriff φύσις, nicht ἰδέα, wiederkehrt).

Aus alle dem folgt, dass die Frauen zu allen Geschäften des zweiten und ersten Stands zuzulassen sind. Man denke z. B. sogar für den Krieg an die Frauen der Sarmaten, an welche die „Gesetze“ später ausdrücklich erinnern, noch höher hinauf aber an verschiedene Königinnen, die ganz hervorragende Bedeutung besessen haben. Ebendamit aber ergibt sich die Forderung einer vollkommen gleichmässigen und gemeinsamen Erziehung beider Geschlechter, da dem Staat an dem Besitz tüchtiger Frauen soviel liegen muss, als an den Männern. Sicherlich ruhen manche Abneigungen gegen solche Gedanken z. B. hinsichtlich der gymnastischen Uebungen auf blossem Vorurteil langer, andersartiger Gewohnheit und heben sich daher erfahrungsgemäss mit der Zeit (wie z. B. bei uns noch vor etwa 30 oder 40 Jahren wenigstens in den Augen des bürgerlich ehrenfesten Mittelstands das Schlittschuhlaufen der Mädchen für unanständig, kurz für „emanzipiert“ gegolten hat — und heute sieht Jedermann darin eine der vernünftigsten und gesundesten Leibesübungen und Unterhaltungen derselben). Schliesslich gilt jedenfalls im sittlich-gesunden Normalstaat von den sich gymnastisch übenden Frauen: „Ἀποδυτέον δὴ ταῖς τῶν φυλάκων γυναιξίν, ἐπεί περ ἀρετὴν ἀντὶ ἱματίων ἀμφιέσονται, mögen die Frauen der Wächter immerhin die Gewänder ablegen, da ja Tugend ihr Kleid bleibt“ *457 a*.

Wie aber und in was ist nun fürs Andre zu unterrichten? An sich und dem Kerne nach sind die althergebrachten zwei Haupterziehungsgegenstände Gymnastik und Musik ganz richtig und braucht nichts an ihre Stelle gesetzt zu werden. Nur müssen beide, insbesondere die zweite ganz erheblich gereinigt werden, um eine wirklich gesunde Volksbildung zu erzielen.

Beginnen wir mit der μουσική *), so bedeutet diese, wie wir in den geschichtlichen Vorbemerkungen dieses Abschnitts schon an-

*) Den Elementarunterricht in den γράμματα setzt Plato als selbstverständlich miteinbegriffen voraus und spricht deshalb gar nicht weiter von ihm, um seine ganze Kraft grösseren Fragen zu widmen, bei welchen er sich mit dem bereits Gegebenen und Ueblichen ernstlich auseinanderzusetzen hatte.

deuteten, teils im engeren heutigen Sinn die Tonkunst und was mit ihr unmittelbar zusammenhängt, teils im weiteren und viel wichtigeren die schönwissenschaftliche Bildung überhaupt an der Hand der grossen hellenischen Volksdichter Homer und Hesiod, der Gnomiker, Lyriker und Tragiker (vgl. Plato's Bemerkung sogleich beim Betreten des Gebiets *376 e:* μουσικῆς τίθης λόγους; oder *398 b:* μουσικῆς τὸ περὶ λόγους τε καὶ μύθους. Vorstufen davon sind schon die Märchen der Ammen und Wärterinnen, oder die Benützung jener Stoffe beim Lesen- und Schreibenlernen *385 c*).

Nun müssen wir bei dem Musischen im letzteren Sinn von Anfang an im Auge behalten, dass in Griechenland zu Homers Zeit so wenig wie später irgend einmal das Priestertum eine dogmatisch lehrhafte Bedeutung hatte *). Vielmehr war seine Aufgabe lediglich liturgisch und kultusmässig, gebunden an gewisse Altäre und Tempel im Unterschied von dem allezeit freibleibenden Haus- und Staatsgottesdienst durch Nichtpriester. Das Lehrhafte in Religion und Ethik war daher, unbeschadet des symbolisch andeutenden Lehrgehalts beim Kultus besonders in den Opfern **), lediglich Sache der alten Sänger, ἀοιδοί, später nach dem bekannten Wort Herodots mit einiger Systematisierung besonders Sache Homers und Hesiods sowie der andern Dichter. Sie waren Griechenlands Theologen und Sittenlehrer, ihre Gedichte bildeten die griechischen Volksbücher an der Stelle der späteren christlichen Bibel, der Gesang- oder Spruchbücher und anderer mehr allgemein menschlichen Lehrschriften. Dazu kam damals natürlich die erhebliche Verstärkung der Wirkung jener Dichter durch die Sitte des festlichen Vortrags und für die Dramatiker durch die Theateraufführung.

Erst in dieser Beleuchtung erhalten die schweren Bedenken Plato's ihre volle Würdigung. Dieselben klingen teilweise unverkennbar an an den religionsgeschichtlich so merkwürdigen und anziehenden Kolophonier Xenophanes, dies theologisierende Vorspiel des

---

*) erst Julian führte im Wettbewerb mit dem Christentum vorübergehend einen förmlichen heidnischen Religionsunterricht ein.

**) Auf derartige Lehransätze deutet z. B. Plato *Meno 81 a*, wenn er von Priestern und Priesterinnen redet, die es sich angelegen sein lassen, über das, womit sie sich beschäftigen, Rechenschaft geben zu können. Dem Zusammenhang nach sind namentlich Priester der chthonischen Gottheiten gemeint, da es sich um die Unsterblichkeit der Seele handelt.

eigentlichen metaphysisch-dialektischen Eleatentums. Weiterhin erinnern sie auch an die Weise Heraklits und dessen herbe Aussprüche gegen Homer oder gegen den gewöhnlichen Polytheismus und Kultus. Nur nimmt Plato die Sache weit eindringender und systematischer vor, so dass es kaum zu viel gesagt ist, wenn wir darin einen rühmlichen religiösethischen Reformationsversuch, nach dem ebenfalls zugleich politischreligiösen Vorgang eines Pythagoras oder Epimenides zu Gunsten einer reinen, aber keineswegs abstrakt philosophischen, sondern wesentlich praktischen Theologie und Ethik erblicken zu dürfen glauben. Denn diese vernünftig auf Erhaltung bedachte, nicht abgezogen oder stössig ideologische Absicht verrät sich besonders deutlich durch die schliessliche Erklärung, dass er, Plato, in Sachen der unmittelbar praktischen Religion, insbesondere des Kultus und seiner Gebräuche in seinem Normalstaat keine Gesetze zu geben gedenke, sondern dies der Entscheidung des vaterländischen Gottes in Delphi überlassen könne *427 b c*.

Dagegen erregen ihm die üblichen dichterischmusischen Quellen und Bildungsmittel ernste Bedenken sowohl durch ihren Inhalt, als durch ihre Form. Indem er den ersteren zwar nicht ganz genau, aber doch so ziemlich an der Hand der wichtigsten Tugenden des Volksbewusstseins und sokratischen Kreises durchnimmt (vgl. *383 c, 386 a, 389 b d, 392 b c*), lässt sich nicht verkennen, dass besonders die alten Sänger Homer und Hesiod, aber auch die neueren tragischen Dichter wie z. B. ein Aeschylus gar Vieles über die Götter vorbringen, was deren völlig unwürdig ist. Ist doch der Olymp der Dichter geradezu ein Tummelplatz der verwerflichsten Vorgänge, eine Beispielsammlung des Bösen statt des Guten (wie schon Xenophanes spottend und klagend ausgerufen hatte: „Alles luden Homer und Hesiod den Göttern auf, was bei Menschen Schimpf und Schande bringt: Stehlen, Ehebruch und einander betrügen").

Nun will man — schon damals! — durch allegorische Auslegung helfen. Aber das ist eitel spielende subjektive Willkür, da man ja die Dichter nicht mehr nach ihrer eigenen Meinung fragen kann *Protag. 347 e*, und gibt fürs Andre doch nur eine geschmacklose Prosaik (ἀγροῖκος σοφία), wie später *Phaedrus 229 c f.* wohl gegen Antisthenes einer solchen naturalistischen Mythendeutung mit gesundem Spott vorgehalten wird. Und jedenfalls, betont vor Allem

die Republik, hilft das lediglich nichts vor der Jugend, welcher diese Geschichtlein schon durch die Ammen nahegebracht werden und dadurch um so tiefer haften. Jene hält sich natürlich an den Wortlaut der Fabel und versteht oder will nichts von einer noch so tiefsinnigen Umdeutung. „Die Jugend vermag nicht zu unterscheiden, was Sinnbild ist oder nicht, sondern wenn sie in einem solchen Alter eine Vorstellung in sich aufnahm, so pflegt diese zu einer unaustilgbaren und unveränderlichen zu werden“ *Rep. 378 d.* Hört oder liest man dann solches von den Göttern, so ist die Folge ganz begreiflich: „Machen es jene so, warum nicht auch wir Menschen?“ Ganz besonders misslich wurden diese Sachen namentlich dadurch, dass die Götter-verspottende Komödie z. B. eines Aristophanes in den „Wolken“ und sonst sie ganz geflissentlich herauszerrte und mit Vorliebe teils an den Pranger stellte, teils mit Wonne ausmalte — eine grundcharakteristische Verflechtung von theologischer und geschlechtlicher Frivolität!

Alles das, erklärt unser Philosoph, ist somit im Interesse einer reinen Anschauung vom Göttlichen und einer gesunden Frömmigkeit nicht zu dulden, sondern unerbittlich auszumerzen. Der einzig zulässige Gesichtspunkt und Massstab ist der Glaube an die unbedingte Güte der Gottheit, welche nur Ursache des Guten und nie des Bösen oder Uebeln sein kann, sofern nicht letzteres als heilsame Züchtigung Platz findet *). Dies gilt z. B. auch gegen den herben religiösgefärbten Fatalismus eines Aeschylus, wenn er sagt: „Ein Gott schafft schuldig Sterbliche, Wenn er ein Haus von Grund aus zu verderben sinnt“ *Rep. 380 a.* — Ebenso unwürdig und ein Unfug sind die beständigen proteusartigen Verwandlungen der Götter bei den Dichtern. Eignet jenen doch vielmehr die truglose Einerleiheit und Wahrhaftigkeit als Vorbild auch für die menschliche Tugend. „Der Gott ist ganz einfach und wahr in That und Wort und ändert weder sich selbst, noch hintergeht er Andere, weder durch Worte noch durch Anzeichen, die er sendet, weder im Schlaf noch

*) Vgl. später aus dem 10. Buch der *Rep. 613 a*: »Von dem rechtschaffenen Mann müssen wir annehmen, dass, wenn er in etwas verfällt, was für ein Uebel gehalten wird, das ihm im Leben und noch im Tod zu irgend einem Heil gedeihen werde« — wie *Apol. 41 d* fast die genaue Vorausnahme des paulinischen Worts von denen, die Gott lieben, und denen alle Dinge müssen zum Besten dienen *Röm. 8, 28.*

im Wachen", so heisst es *382 e* teilweise wörtlich wie bei dem Identitätstheologen oder religionsgeschichtlichen „ἐνίζων" Xenophanes (vgl. auch noch *Ges. 941 b*: „Wer Raub verübt oder Unterschlagung begeht, ist nimmer weder ein Gott noch Göttersohn (wie Herakles); das muss der Gesetzgeber besser wissen, als alle Dichter").

Verwandt damit ist das völlig unzulässige Gerede über das Jenseits, jene Schauernamen und Schauermärchen über die Qualen in der Unterwelt, überhaupt das Gejammer über die Schrecklichkeit des Todes und Hinscheidens. So was ist durchaus unvereinbar insbesondere mit der so notwendigen Tapferkeit der Wächter. Wie sollen sie den Tod der Knechtschaft und Aehnlichem vorziehen, wenn sie nicht die einzig richtige Erkenntnis haben, dass das Sterben gar nichts so Schreckliches ist, τὸ τεθνάναι οὐ δεινόν *387 d*? Aber auch abgesehen vom eigentlichen Jenseits und mehr in allgemeinsittlicher Beziehung ist es zu verwerfen, weil verführerisch und verderblich, wenn wilde Leidenschaft in Freud und Leid tragisch und komisch an Göttern, Heroen oder Menschen vorgeführt und insbesondere auch durch geschlechtlich bedenkliche Scenen die Sinnlichkeit aufgereizt wird. Wie soll sich da bei der heranwachsenden Jugend eine massvoll gehaltene, in jeder Lage sich beherrschende Gesinnung, mit Einem Wort jene σωφροσύνη bilden, die zumal der Jugend so wohl ansteht? Oder wie soll endlich die Rechtschaffenheit überhaupt, die δικαιοσύνη gedeihen, wenn man immer Schilderungen hört und liest vom Glück der Schlechten und Unglück der Braven, wie dies vornehmlich in der Tragödie mit ihren Stoffen mehr aus dem Gebiet des Menschlichen als des Mythischen sich findet *392*?

Aber nicht bloss der Inhalt, sondern auch die Form besonders der nachahmenden Poësie ist dem Plato in mehrfacher Hinsicht nicht unbedenklich, ob sie nun halbdramatisch ist, wie im homerischen Epos, dem Ausgangspunkt von allem Weiteren, wo so oft Personen sprechend eingeführt werden, oder ob vollends ganzdramatisch in der Tragödie und Komödie, sei es dass derartiges gelesen oder bei Vorträgen mitangehört oder namentlich im Theater passiv und aktiv mitgemacht wird. Vor Allem das Letztere ist es, was er mit ganz bestimmtem Blick auf die athenische Theatermanie als sittlich und staatlich verderblich im Auge hat und bekämpft. War es doch damals ähnlich, wie in unserem vorigen Theaterjahrhundert, wo „die

Bretter, die die Welt bedeuten", sich so ziemlich an die Stelle der wirklichen Welt gedrängt hatten. Kaum können wir, die so viel praktischer und realistischer gewordenen Kinder des hierin ohne Zweifel viel gesünderen 19. Jahrhunderts, etwas derartiges mehr begreifen, wenn wir uns z. B. in Goethe's Wilhelm Meister an diesen ewigen Theatergeschichten herzlich langweilen. In jenen alten Tagen aber bezeichnet Plato noch in den *„Gesetzen" 700, 701 a* die athenische θεατροκρατία πονηρά geradezu als die Hauptwurzel der politischen Zügellosigkeit und absprechenden Kritisiersucht der Masse.

Hier in der Republik sind es zunächst ethische und psychologische Bedenken dagegen, dass die Leute sich phantasiemässig als Zuschauer oder wirklich als Schauspieler bald in diese, bald in jene Rolle hineinversetzen, indem zu Athen ausser den Schauspielern von Beruf häufig auch der Dichter und in den Chören die männlichen Bürger mitspielten *). Da gab es jedenfalls in der Komödie zum Teil Rollen von der menschen- und mannesunwürdigsten Art. Wie mag z. B. Einer ein kreisendes Weib darstellen oder an einem solchen Anblick sich ergötzen? Wie mögen die Bürger Athens als wiehernde Rosse, brüllende Stiere u. drgl. auftreten und in allerlei niedrige Tiermasken wie Wespen, Frösche, Vögel u. A. sich stecken lassen? Aber auch hiervon abgesehen macht die fortwährende Hineinversetzung in wechselnde Rollen notwendig charakterlos, ähnlich der politischen πολυπραγμοσύνη. Der Mensch wird zu einem ἀνὴρ διπλοῦς oder gar πολλαπλοῦς statt des gediegenen „ἓν ἕκαστος πράττει" *397 e, 398 a* **). Und kaum kann es schliesslich ausbleiben, dass Einer, je lebhafter er spielt, sich mit den Dargestellten, z. B. Weibern, oder Betrunkenen oder Tyrannen sittlich verähnlicht. Die lange Nachahmung wird zuletzt Natur.

Weit entschiedener und schroffer noch als in Rep. A spricht sich Plato später im Eingang des nachträglichen 10. Buchs der Re-

*) Als Zuschauer aber müssen wir nach *Gorg. 502 d* und einigen Stellen in den »Gesetzen«, z. B. *658 d*, unbedingt für diese spätere schlaffer gewordene Zeit ausser den freien Männern auch Frauen, Kinder und Sklaven annehmen, was die Sache natürlich noch viel bedenklicher macht.

**) vgl. die vernichtend boshafte Art, wie Aristophanes *Thesmoph. 148 ff.* den in jeder Hinsicht weibischen Weiberdramendichter Agathon eben jene geflissentliche Phantasie- und sonstige Verähnlichung als sein Kunstgeheimnis bekennen lässt. Wenn er Frauenrollen zustandbringen solle, müsse er sich frauenmässig kleiden und aufführen.

publik aus. Wir können des inhaltlichen Zusammenhangs wegen das hieher vorausnehmen, obwohl es im Ganzen nach Abfassungszeit und Standpunkt erst der folgenden Periode des Platonismus angehört.

Wie besonders *607 b f.* deutlich zeigt*), sieht sich nämlich Plato veranlasst, auf den Spott und die Angriffe zu erwidern, welche seine Dichter- und Theaterkritik der ersten Bücher der Republik als eine „bäuerisch peinliche und zugleich pietätslose, wie eines Kläffers, der den eigenen Herrn anfaucht", brandmarkten und der Masse hinterbrachten. Er verteidigt sich dagegen, indem er zum Voraus an die alte — besonders von Aristophanes gegen Sokrates und in den Ekklesiazusen gegen ihn selbst bewiesene — Feindschaft der Dichtkunst gegen die Philosophie erinnert und gibt dann dem früher von ihm Gesagten die trotzigste Zuspitzung. Denn eine gehörige Beimischung edlen, stolzphilosophischen Trotzes trug unser Plato nach verschiedenen Anzeichen überhaupt in seinem Blut und war keineswegs der seraphische Schwärmer, der immer nur in den Gefilden der friedlichen Ideen schwebte. Einerseits wird nun *603 c ff.* wie früher mit psychologischethischen Gesichtspunkten vorgegangen und betont, wie durch die übliche Dichtkunst vornehmlich das unvernünftig praktische Gebiet der Seele, das Heer der Affekte und Leidenschaften Pflege und Nahrung erhalte. Denn als das weit Eindrucksvollere wiegen diese natürlich in den Darstellungen der Dichter gegenüber von dem minder Sinnenfälligen und Packenden der vernünftigen Gemessenheit vor. Auf diese Weise wird auch durch die Schilderung an Andern die eigene Anlage des Hörers und Lesers z. B. zum Zorn oder zu geschlechtlichen Sachen „begossen", wie ein liebevoll gehegtes Kräutlein, und dieselbe dadurch immer mehr gesteigert, statt dass man sie vertrocknen liesse *606 d* **). — Andererseits aber wird jetzt auch (oder von Plato selbst vielmehr an erster Stelle) die inzwischen errungene Ideenlehre ins Feuer geführt *595 e ff.*

*) Wenn auch natürlich ein mündliches Durchsickern seiner Ansichten in diesen Dingen immerhin möglich gewesen wäre, ist es dennoch für jeden Unbefangenen weitaus das Natürlichste, eine schriftliche Veröffentlichung derselben als zureichenden Grund für die Gegenhiebe der Angegriffenen anzunehmen, oder also Rep. A, wie wir thun, als gesondert von Buch X (Rep. A—B) erschienen anzunehmen.

**) Ohne Zweifel die Ansätze zu der späteren, ob auch umgekehrten und künstlicher gewendeten aristotelischen Theorie von der κάθαρσις

Vollends von ihrem Augpunkt aus sind die dichterischen und überhaupt künstlerischen Gebilde als Nachahmungen eitel Scheinwesen und dilettantische Nichtigkeit. Können schon die sogenannten wirklichen Dinge nur ein Abbild des wahren idealen Seins heissen, so sind jene Abbildungen derselben ein, und zudem meist einseitiges Abbild des Abbilds oder Schein des Scheins, ein εἰδωλοποιεῖν εἴδωλα *605 c*. Deshalb rechnet auch der Maler auf die unvernünftige Macht des Augenscheins beim betrachtenden Subjekt oder erlaubt sich der Dichter über alles und jedes wie die Sophisten mit schönen blendenden Worten sich zu verbreiten, ohne das Mindeste von den Sachen zu verstehen. Kurz, jene vielgerühmten Künste sind hohl und auf Unwahrheit gebaut, παιδιὰ καὶ οὐ σπουδή *602 b*, daher sie auch bei dem von ihnen bethörten Publikum nur die entsprechende Gesinnung und Denkweise grossziehen und dasselbe an das Leben und Weben im Schein gewöhnen, statt es zu dem ὄντως ὄν hinzuwenden *).

*) Gelegentlich sei erwähnt, dass diese überwiegend feindlichen Aeusserungen über das Bildwesen, wobei besonders auch die eigentliche Malerei schlecht wegkommt und beinahe als γοητεία oder Gaukelei bezeichnet wird, sich auch im *Sophista 233 ff.* und nochmals *264 ff.* finden (ganz kurz wiederholt in seinem Nachbar *Politikus 288 c, 303 c*). Ein enger genetischer Zusammenhang zwischen dem Abschnitt in Rep. X und den betreffenden Stellen des Soph. ist schon aus den Worten und Wendungen klar ersichtlich, wie ich bereits in meiner »plat. Frage« S. 40 kurz bemerkt habe. Die Ausführung in der Rep. aber ist mit erstmaliger Benützung der Ideenlehre straffer und systematischer, diejenige im Sophista, wie dieser ganze Dialog, zerflossener. Da der letztere auch für mehrere andere Fragen, die mit seinem Hauptgegenstand nur äusserlich zusammenhängen, unverkennbar Früheres z. B. aus Theätet und Gorgias rekapituliert und verwerthet, so darf hienach der genetische Zusammenhang genauer dahin bestimmt werden, dass Rep. A—B dem Sophista vorangeht, was übrigens schon ihre Stellung in der Ideenlehre durchschlagend beweisen würde. Wie mir scheint, deutet Plato das Rekapitulieren im Soph. sogar selber an, wenn er *235 b* sagt: »Wir wollen die Einteilung der bildergestaltenden Kunst so rasch als möglich abmachen, ὡς τάχιστα διελεῖν«, während er sich sonst bei seinen Einteilungen im Sophista (und Politikus) mehr als reichlich Zeit nimmt. — So stimmt also auch dies wieder am ungezwungensten mit meiner Neuerung hinsichtlich der Zusammensetzung und Reihenordnung der einzelnen Teile der Republik, sowie der anderen Dialoge. Denn ich lasse natürlich keine Gelegenheit vorbeigehen, sondern hebe jeden ob auch zweit- und drittbedeutsamen Wink in dieser Hinsicht geflissentlich hervor. Nur so kann ich mit der Zeit gegen die Wucht einer falschen Ueberlieferung durchdringen, wenn die Beweise von allen Seiten sich zusammentreffend häufen. Da dies in der That der Fall ist, kann ich die schliessliche Entscheidung der unbefangenen

Freilich ist Plato viel zu fein von Natur und Bildung und selbst zu poetisch angelegt, um nicht daneben so offen und entschieden als möglich seine tiefe, besonders ästhetische Achtung auszusprechen, die er von Jugend auf namentlich für Homer im Herzen trage als für „den grössten aller Dichter, den Meister und Führer der Andern, den Lehrer von Hellas, dessen Zauber sich Keiner entziehen kann“ *595 b, 606 e*. Nebenbei bemerkt ist nicht minder sein Interesse für den Komiker Epicharm *Theät. 152 e* und den syrakusischen Mimendichter Sophron bekannt; aber auch dem Aristophanes ist er, wie die Versöhnung im Symposion zeigt, doch nicht bloss Feind und Gegner, sondern weiss, was hinter „dem ungezogenen Liebling der Grazien“ trotz allem und allem wenigstens ästhetisch steckt.

Indessen können solche persönliche Regungen im Ernste doch nichts helfen, denn „die Wahrheit steht höher, als jeder Mann“, οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνήρ *595 c**). Also fort mit Homer und allen ähnlichen Dichtern, wenn auch in aller gebührenden Höflichkeit, fort aus dem guten Staat zu Andern, die es weniger streng nehmen mögen; hier bei uns dürfen einzig Gesänge von wirklich gediegenem sittlichreligiösem Gehalt geduldet werden!

Kehren wir nach diesen kleinen Vorausnahmen aus Rep. A—B (Buch X) wieder zu unserer Rep. A zurück und hören, was Plato nun auch noch wenn gleich viel kürzer über die Musik im engeren heutigen Sinn zu sagen hat *398 b ff.* Es ist bekannt, welch grosses, ja geradezu politisches Gewicht in Griechenland überhaupt auf sie gelegt wurde. Unter den Philosophen sei nur an des Pythagoras τρόπος τοῦ βίου und seine Lehre erinnert, aus der staatlichen Geschichte aber an die Mühe, welche sich namentlich auch die spartanischen Ephoren hierin gaben, gefährlich scheinende Saiten und Neuerungen kurzweg abzuschneiden, wenn Einer daher kam und

Gelehrtenwelt in aller Seelenruhe abwarten, den Andern aber das Klassische: »Zeus, du hast unrecht, denn du wirst böse« überlassen.

*) Sichtlich verwendet Aristoteles *Eth. Nic. I, 4* eben dies goldene Wort seines Meisters als Rechtfertigung nunmehr auch seiner Kritik Plato's. Und in dieser Wendung ist es dann in das bekannte Lateinische übergegangen: »Amicus Plato, sed magis amica veritas« — eine merkwürdige Rollen- und Personenvertauschung oder ein unverdientes Zurückschnellen des Pfeils im Lauf der umbildenden Ueberlieferung auf den ursprünglichen Schützen!

sich als flotter Fortschrittsmann aufspielen wollte. Nicht minder beschäftigt sich Aristoteles später *Pol. VIII, 5* sehr eingehend und fein damit und stellt die seelischsittliche Wirkung der Musikstücke als der μιμήματα τῶν ἠθῶν weit über die Augsachen, ähnlich wie unser Dichter von der Polyhymnia rühmt, dass nur sie die Seele ausspreche.

Ganz in diesem Sinn sind die Ausführungen des Plato gehalten. Er ist tief überzeugt von der gewaltigen seelischen Wirkung der Töne im guten und schlimmen Sinn. „Tonfall und Wohlklang dringt am meisten in das Innere der Seele ein und wirkt am kräftigsten auf sie“ *401 d.* Schon im Protagoras hiess es *326 a b:* „Die Musik erzeugt unabweislich in den Gemütern der Knaben das Gefühl für Takt und Einklang, damit sie milder werden, und nachdem sie für Takt und Wohlklang empfänglicher geworden, tauglich zum Handeln und Reden; denn des Menschen gesamtes Leben bedarf des Ebenmasses und der Harmonie“. Aus diesem Grund darf also auch die Tonkunst mit ihren Weisen, Rhythmen und Instrumenten nicht dem Belieben der Einzelnen überlassen werden, sondern ist gleichfalls strenger staatlicher Aufsicht zu unterwerfen; denn „mit den Tonweisen rüttelt man jedesmal zugleich an den wichtigsten Staatsgesetzen, wie Damon (der Meister von Plato's eigenem Musiklehrer Drakon) sagt und ich ihm beistimme“ *Rep. 424 c.* Dabei ist es der alte Sinn für Einfachheit und ruhige Gehaltenheit, den er bei seinen Vorschlägen vertritt, also Abweisung des Buntfarbigen und Aufregenden, des Verrohenden oder Verweichlichenden, da der psychologischethische Gesichtspunkt auch hier der alleinmassgebende ist.

Endlich fordert er noch summarisch *401 ff.*, dass der Staat seine Aufsicht und Ueberwachung auch den sonstigen Dienern des Musischen oder den Künstlern verschiedener Art, wie Malern, Bildhauern und anderen „Demiurgen“ angedeihen lasse, damit sie nichts „Uebelgesinntes, Zügelloses, Gemeines und Unanständiges in den Bildern lebender Geschöpfe oder in Gebäuden oder irgend einem andern Werke anbringen, und dass unsere Wächter nicht unter Nachbildungen der Schlechtigkeit, wie bei schlechter Fütterung aufgewachsen und allmählich Vieles davon täglich abpflückend und abweidend, unvermerkt ein grosses Unheil in ihrer Seele erwachsen lassen“ *401 b f.* Denn „hier im Musischen schleicht sich gewiss

leicht wie im Scherz und als ob nichts Böses geschafft würde, eine Verletzung der Gesetze ein. Und weiter wird freilich nichts geschafft, als dass sie allmählich sich einnistend in aller Stille einen Einfluss auf Sitten und Einrichtungen gewinnt, dann diesen Einfluss ausdehnt auf den wechselseitigen Verkehr, von dem Verkehr aus aber mit grosser Frechheit auf Gesetze und Verfassungen, bis sie zuletzt wohl Alles im öffentlichen und häuslichen Leben über den Haufen wirft" *424 de.* Wir dürfen hier gleich auch die sehr besonnene und lebenskundige Besprechung insbesondere der ἀκολασία περὶ τὰ ἀφροδίσια beiziehen, wie sie später der *Timäus 86 d ff.*, aber mit ausdrücklicher Berufung auf einen τρόπος ἄλλος λόγων *87 b*, nämlich eben vor Allem auf den gegenwärtigen Zusammenhang der Rep. gibt. Hier wird mit allem Recht nicht nur so schlechtweg und pharisäisch-übertrieben, wie es noch heute üblich ist, von „Lastern" geredet, sondern zugegeben, dass eine übertrieben starke Sinnlichkeit κατὰ τὸ πολὺ μέρος als eine körperliche Krankhaftigkeit (des Knochen- und Marksystems) zu betrachten sei und mit der hochmoralischen sittlichen Verdammung „οὐκ ὀρθῶς ὀνειδίζεται, κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς". Um so nötiger aber sei in Anbetracht dieses Thatbestands vernünftige Pflege und Erziehung, vor Allem die Vermeidung schädlicher Gesellschaftseinflüsse und ungesunde λόγοι öffentlich und privatim. Sonst bleibe es dabei, dass mehr die Erzeugenden, als die Erzeugten, die Erzieher mehr als die Zöglinge für derartige schwere Uebelstände verantwortlich zu machen seien *87 b* — goldene Worte wahrer Weisheit, welche zugleich sich nicht scheut, in erster Person zu reden: „ταύτῃ κακοὶ πάντες οἱ κακοὶ ἀκουσιώτατα γιγνόμεθα, auf diese Weise kommen wir Alle, die abirren, ganz unfreiwillig auf schlimme Wege"! Schliesslich ist beachtenswert, dass nicht minder ernst und sittenstreng sich auch Aristoteles gegen das Jugendverderbliche unsittlicher Bilder u. dgl. ausspricht *Pol. IV, 15, 8 ff.* In der That, zwei vollwichtige Zeugen in diesem wichtigen Punkt!

Dass übrigens der grosse Künstler Plato sich schliesslich, durch Spott und Angriff noch weiter gereizt, in einen kunstwidrigen Purismus und Rigorismus hineinsteigert, welcher nur noch unmittelbar sittlichreligiöse Zwecke gelten und darüber das Aesthetische zu kurz kommen lässt, das kann und soll ja natürlich nicht geleugnet

werden: „Τῷ αὐστηροτέρῳ καὶ ἀηδεστέρῳ ποιητῇ χρώμεθα ὠφελείας ἕνεκα“ *398 a b.* Eine Natur voll von kräftigem θυμός, keineswegs leidenschaftslos, ein Mann, der keine scheue Rücksicht kennt, wo es seine Ueberzeugungen gilt, wird er uns noch öfters mit solchen Versteigungen auf schroffe Gipfel begegnen. Hiervon abgesehen ist es aber doch ohne Zweifel für Jeden, der ihm nachzufühlen vermag, ein kerngesunder und rühmlicher sittlichreligiöser Geist, ein feines und tiefes psychologisches Verständnis, was in seinen musischen Besserungsvorschlägen herrscht und als ein nervenstärkender frischer Lufthauch sie durchweht. Wie treffend erkennt er die gewaltige Macht, welche Litteratur im weitesten Sinne und Kunst gleich einer geistigen Atmosphäre, die still, aber beständig die Gemüter umgibt, auf die ganze Seele des Volks und *ganz besonders auf die so empfängliche Seele der Jugend ausüben.* Darum fällt es dem grossen Gesellschaftspädagogen nicht ein, derartige Sachen unbedingt frei zu geben im Namen eines öden und schablonenhaft flachen Liberalismus, dem Standpunkt des „laissez faire“ oder „πάντα ἐατέον“, wie derselbe schon bei Aristoteles *Pol. II, 4, 12* treffend genannt wird und wie er hier natürlich vielfach auch in den Köpfen der heutigen Plato-Kritiker spukt — sie würden sich ja sonst vor dem geehrten Publikum und hohen Adel als Zurückgebliebene oder Mucker u. dgl. in Verruf bringen, und nur um Alles das nicht! Was steht der alte Philosoph und Heide so ganz anders da, wenn er trotz aller eigenen Pietät das Herzblatt seines Volks, den Homer und andere Dichter mannesmutig vor den sittlichreligiösen Richterstuhl fordert, wenn er dem Stolz seiner Zeit, der Bildnerei und Malerei gleichfalls das Nötige zu bemerken sich erlaubt*)!

*) Man muss sich fast schämen, Seitenblicke auf die massgebenden Mächte der sogenannten christlichen und neuen Zeit zu werfen. Was sagt z. B. die Kirche, und diesmal namentlich auch die protestantische zu Plato's, des ungetauften Heiden Homer-Kritik? Wäre eine solche nicht vielleicht ebensosehr am Platz gegenüber unserer Bibel wenigstens alten Testaments, welche teilweise so anstössige Sachen enthält, als irgend Homer und die Tragiker? Jedenfalls in die Hand der Jugend, was ja auch immer Plato's tiefpsychologischer Gesichtspunkt ist, gehört so etwas schlechterdings nicht, und all das übliche Gerede einer meinetwegen wohlgemeinten, aber unverständigen Bibliolatrie ist eitel Wind, dass Alles heilig sei und heiligend wirke, was nun einmal in der »heiligen Schrift« stehe: praesente medico bezw. sanctitate nil

Ohne Zweifel erhöht sich der Wert solcher gesellschaftserziehenden Reformvorschläge Plato's noch erheblich durch einen Umstand, den

nocet! Da müssten doch wahrhaftig die gelangweilten Kinder in der Schule zuvor jene Ueberzeugung von den in allweg tiefen ethischreligiösen Absichten der Bibel, bei ihren sämtlichen Ausführungen, entwickelt und festgewurzelt in sich tragen d. h. eben keine Kinder mehr sein, bei welchen lediglich die Fabula zieht und das docet bei Seite gelassen wird. Daher ceterum censeo: Für die Kinder und die Schule eine sittlich gereinigte Schulbibel! Und ehe wir das endlich haben, müssen wir uns schämen, so oft wir uns an Plato's Kritik der hellenischen »Volksbibel« erinnern. (Diese Worte sind niedergeschrieben vor den Verhandlungen der württembergischen Landessynode von 1894 über denselben Punkt. Als unentwegter Idealgläubiger kann ich mich aber nur freuen, dass endlich aufzugehen beginnt, für was ich schon vor 25 Jahren schriftlich und seither unausgesetzt eben bei Gelegenheit Plato's auf dem Katheder eingetreten bin. Manche Worte der »Jungen in der Synode« klangen mir in der That wie ein ob auch unbewusstes liebes Echo früherer Schüler. Das Wichtigste aber ist die Sache, mag sie herrühren von welchem Individuum des Tags sie wolle.)

Und was sollen wir vollends sagen vom heutigen Staat? Die Kirche ist doch im Allgemeinen stets für die Wahrung sittlicher Zucht und Ordnung eingetreten, wo ihr eine Massregel nicht zu sehr ans eigene Herz griff. Der moderne Staat hat sie aber mehr und mehr bei Seite geschoben und erklärt, er sei selbst der geborene und berufene Vertreter oder Wächter der Sittlichkeit. Ganz schön — wenn er nur dieses Berufs auch etwas mehr wartete und nicht vielmehr die Mühle jetzt vielfach leer liefe! Denn was meinen unsere massgebenden Mächte, wie sie auch im Einzelnen heissen mögen, zu den letzterwähnten Forderungen des grossen pädagogischen Politikers Plato, denen sich nachher sogleich auch ein Aristoteles und in der Neuzeit ein Pädagog ersten Rangs wie Rousseau besonders in seinem Emil anschliesst? Was sagen sie zu der kategorischen Erklärung solcher Männer, dass die »Kunst« in ihren mancherlei Gestalten nicht die ganze Atmosphäre und Umgebung insbesondere der jugendlichen Seelen verpesten und vergiften dürfe? Plato bemerkt einmal *Prot. 313 e, 314 a* sehr treffend, dass die Gefahr beim Einkauf von Unterricht, bezw. bei der Aufnahme geistiger Eindrücke viel grösser sei, als bei dem von Lebensmitteln; denn dort bilde die sofort davon ergriffene Seele und nicht ein fremdes Ding das Gefäss, in welchem man die Sache nach Haus trage und aufbewahre. Bei uns heutzutage aber gibt es wohl eine Schaar Gesetze gegen Lebensmittelverfälschung, bei uns ist das öffentliche Giftfeilhalten streng verboten und werden die Apotheken peinlich überwacht; denn da handelt es sich ja um Leib und Leben, und das ist für den richtigen Sohn der Neuzeit weitaus der Güter höchstes. indem wir weit mehr unter dem Zeichen der Medizinerei, als des Verkehrs stehen, wie schon formuliert worden ist. Aber Seelengift an allen Ecken und Enden aufdringlichst feilhalten, in Bildern und Büchern u. drgl. zur Schau stellen, als »Familienblätter« unter der Firma weltberühmter Verlagshandlungen in harmlose und anständige Häuser einschmuggeln, die ganze Luft namentlich unserer Grossstädte auf diese Weise mit einem Bordellparfüm durchseuchen — nein, dagegen lässt sich nichts

man wohl meist zu wenig beachtet *). Man sagt gewöhnlich, die eigentlichen, insbesondere erzieherischen Massregeln des Philosophen seien nach Ausscheidung des dritten Stands nur für die zwei oberen Stände gemünzt, während jener als misera plebs contribuens ganz ausser Betracht bleibe. Wir sahen bereits, dass das doch etwas zu viel gesagt ist. Namentlich jetzt aber möchten wir hervorheben, dass Plato zwar dem ausdrücklichen Wortlaut nach immer nur von dem heilsamen oder schädlichen Einfluss auf seine Wächter spricht; aber der Natur der Sache nach, die natürlich auch ihm nicht verborgen war, musste die Wirkung seiner religiösethischen Reformen rein unausbleiblich und selbstverständlich dem ganzen Volk zu Gut kommen. Eine Verbannung schlechter Bücher u. dgl. nur aus

---

machen! Das geht ja bloss die sog. Seele an (was nebenbei natürlich erst noch grundfalsch ist); und um deren willen, über welche unsere Tageshelden selbstverständlich hinaus sind, ist ein beschränkender Eingriff in die individuelle Freiheit nicht zulässig oder nicht der Mühe wert. »Ein Gesundheitsamt gegen die Verfälschung der geistigen Nahrungsmittel« gibt es nicht, wie die gesundethische Realistin Buchholz gleich in dem ersten sehr lesenswerten Kapitel dieses bekannten Buchs vollkommen richtig tadelt. Sie redet hier wirklich für tausende noch anständiger Familien! Wenn dann die geistige Giftpflanzung unserer Zeit lustig blüht, z. B. in den neuerdings so gehäuften scheusslichen Lustmorden und Aehnlichem, dann geht wohl durch die marklose Seele unserer Zeit so ein dunkles Ahnen, es könnte ein innerer ursächlicher Zusammenhang zwischen derartigem und der sittlichen Un-Zucht unserer öffentlichen Zustände in den genannten Beziehungen stattfinden. Man schlägt scheinbar hochsittlich, in Wahrheit zum zweiten Mal sittlich marklos und der Schneide ermangelnd an die Brust und ruft: Da ist die ganze Gesellschaft mithaftbar und der einzelne Verbrecher nur der höchlichst bedauernswerte Ausbruch eines Gesammtschadens! Aber diesen ernstlich zu heben fällt Niemand ein, und wenn der erste Schreck allemal vorbei ist, bleibt Alles hübsch beim Alten; denn es lebe die Freiheit! Man denke z. B. an die ganz vorübergehenden Berliner Massregeln nach den Attentaten der syphilitischen Mordbuben Hödel und Nobiling im Jahr 1878. — Ja, wir könnten in der That noch heute und namentlich wieder heute von dem oder den alten griechischen Weisen recht viel lernen. Diese hatten im kleinen Finger mehr Psychologie und Ethik, als heute in all dem Gerede der betreffenden Versammlungen und all dem Geschreibe der fünften Grossmacht Presse zu stecken pflegt. Daneben fahren wir ruhig fort zu meinen, wie herrlich weit wir es in den zweitausend Jahren seither gebracht haben und wie viel fester gegründet das öffentliche Gewissen bei uns sei, als damals, wo es höchstens von so ein paar einzelnen Philosophen vertreten war.

*) Erst neuestens finde ich nachträglich ihn besonders von Pöhlmann betont, vgl. oben S. 169 Anm.

dem Umkreis der oberen Stände wäre ja sinn- und wirkungslos gewesen, wenn man den Schaden nach unten belassen hätte. Die Reinigung der ganzen Luft und Umgebung von unsittlichen und irreligiösen Miasmen erstreckte vielmehr ihren Einfluss auf Alle, da eine bloss teilweise Reinigung für die oberen Schichten durch den Reiz des Verbotenen und doch in irgend einer Weise Zugänglichen fast gefährlicher gewesen wäre, als gar keine Säuberung. Denn von einer chinesischen Mauer zwischen oben und unten oder von einer Art schmutzigen Ghetto's für den dritten Stand ist ja selbstverständlich nirgends die Rede. Und so ist klar, dass diese tiefst eingreifenden Sachen jedenfalls negativ oder als Abwehr von Schädigung eine religiösethisch erzieherische Reform für das ganze Volk bedeuteten. Es kann uns in der Erinnerung an Sokrates nur freuen, das für den doch wohl zu herb und einseitig immer nur als „Aristokrat" gefassten Plato in Anspruch nehmen zu dürfen *).

Das zweite (der Zeit nach eigentlich erste) der herkömmlichen Erziehungs- und Ausbildungsmittel ganz im Sinn des späteren Grundsatzes von der mens sana in corpore sano ist die Gymnastik *403 c ff.* Hier gilt es weniger zu reformieren, als die richtigen Gesichtspunkte und Zwecke ihres Betriebs kurz hervorzuheben, namentlich damit man den sonstigen „Lakonismus" in Plato's Anschauungen nicht übertreibend missverstehe.

Die beste Gymnastik, welche schon von den ersten Lebensjahren an beginnen kann, ist sogleich die Leibespflege oder Diätetik d. h. ähnlich dem Geist der Musik ein einfaches und mässiges Leben, wie es sich schon mit den Bestimmungen über die Besitzverhältnisse der Wächter einzig reimt. Der Ueberbildung namentlich in den höheren Kreisen seiner Zeit, die sich wie heute in ihrem praktischen Materialismus so gerne und ängstlich an den Rock der Aerzte hängen, wie das kleine Kind an den der Mutter, werden bei dieser Gelegenheit einige interessante und treffende, wiederum bei Rousseau später erneuerte Seitenhiebe verabreicht. Aerzte, heisst es,

*) In den „*Gesetzen*" *665 c* lesen wir endlich wörtlich, dass diese musische Sittenstrenge gelte für »Alle: Erwachsene und Knaben, Freie und Sklaven, Mann und Weib, für die ganze Stadt«. Es ist dies hienach nur die ausdrückliche Fassung dessen, was der Natur der Sache nach schon im Wesen des ursprünglichen Besserungsvorschlags lag.

sind im guten Staat vermöge vernünftiger und gesunder Lebensweise der Bürger so gut wie entbehrlich, gerade wie aus seelisch-sozialen Gründen die Advokaten (die in der That zu allen Zeiten das mässigste Glück der Menschheit genannt zu werden verdienen, vgl. das Urteil unserer Vorfahren im Teutoburger Wald!). Denn die Blütezeit beider ist, wie *405 a* beissend gesagt wird, immer dann, wenn in einem Staat Zügellosigkeit und Siechtum überhand nimmt. Dann thun sich viele Gerichtshöfe und Heilanstalten auf und stehen Rechts- und Heilkunde in Ansehen — der schlagendste Beweis für eine schlechte und schmachvolle Erziehung in einem Staat! Welcher Vernünftige dagegen mag sich ein langwieriges Dahinsterben bereiten und sein ganzes Leben mit Herumdoktern an sich zubringen, sich stets für krank haltend und nie aufhörend, des Körpers wegen bekümmert zu sein, um in seiner Weisheit kläglich als hochbetagter Greis dahinzusterben *406 b*, nachdem man sogar das Denken aus Furcht vor Schwindel und Kopfweh gemieden *407 c*. Im richtigen Staat hat Keiner Zeit dazu, krank zu sein (wie unser alter Wilhelm noch auf dem Totenbett); hier gilt vielmehr, von einzelnen akuten Krankheiten bei sonstiger Gesundheit des ganzen Körpers in Bälde zu genesen und wieder zu arbeiten, oder aber durch den Tod von allen Leiden befreit zu werden *406 c*. Dass stattdessen über Leute, die von Natur kränklich oder zügellos sind, durch ärztliche Kunst „ein langes und klägliches Leben ausgegossen werde, um zu bewirken, dass sie auch eine ihnen natürlich ähnliche Nachkommenschaft erzeugen, das ist weder ihnen, noch dem Staat erspriesslich, weswegen schon Asklepios sich an solchen, im Innern durchaus siechen Körpern gar nicht versuchte“ *407 d e*.

Ganz vortrefflich ist auch die spätere, aber bewusst hierauf bezügliche Wiedervornahme und nähere Ausführung dieser, zugleich ganz im Geist des pythagoräischen τρόπος τοῦ βίου gehaltenen Gedanken in der Anthropologie des *Timäus 88 f.*, welche ich deswegen hier vorausnehmen darf. Nach ihr hat schon der Schöpfer beim Bau des menschlichen Kopfs (als des Sitzes der Vernunft) erwogen, dass ein kürzeres, aber geistigeres Leben besser sei, als ein längeres, jedoch mehr tierisches. Daher er den menschlichen Schädel nicht mit Fleisch und zu dicken Knochen belastete, was natürlich vom Standpunkt der blossen Lebenserhaltung aus sich empfohlen hätte *75 b c*. Die

Lebensdauer eines Menschen selbst ist, abgesehen natürlich von äusseren Unfällen, in der ursprünglichen Fugung der Körperelemente zum voraus angelegt und bemessen. Das soll man daher nicht durch unnötige Eingriffe ärztlicher Art beeinflussen und stören. Ist es nicht geradezu dringend nötig (σφόδρα ἀναγκαζομένῳ), so wird kein Vernünftiger sich Kuren und Arzneien unterwerfen; denn man soll mindergefährliche Krankheiten nicht dadurch reizen (ἐρεθίζειν) und steigern oder aus übel ärger machen — eine Mahnung, die zugleich ganz im Sinn des grossen Hippokrates gehalten ist. Das Wichtigste ist pädagogische Diät, soweit man Zeit dazu hat (παιδαγωγεῖν δεῖ διαίταις πάντα τὰ τοιαῦτα, καθ' ὅσον ἂν ᾖ τῳ σχολή). Leib und Seele des κοινὸν ζῷον oder der Person sollen Freunde sein unter der Leitung des Höheren; διαπαιδαγωγῶν καὶ διαπαιδαγωγούμενος ὑφ' αὑτοῦ lebt der Mensch weitaus am vernünftigsten *89 b ff.* (vgl. Kant über die Macht des Gemüts, durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu werden). Offenbar wäre Plato hienach Homöopath und ist nach vielen Andeutungen auch zum Vegetarianismus geneigt. Denn eben im *Timäus 77* (vgl. *Rep. 372 a b* und *Ges. 782 c d*) wird die Pflanzenkost allein als die göttlich gewollte und normale genannt, indem sich unser Abgang immer aus verwandten, in ihrer Art gleichfalls beseelten Gebilden ergänzt. — Alle diese Gedanken hier und schon in der Rep. sind in der That sokratisch kerngesund, daher wir sie später auch wieder bei einem Schleiermacher, Fichte oder Rousseau finden *). Gegen eine sentimentale Ueberschätzung des Lebenswerts der Einzelnen mögen sie das sehr wünschenswerte Gegengewicht bilden, damit antikobjektives und neuzeitlich subjektivistisches Fühlen sich in der richtigen Mitte treffen!

Was die Gymnastik als eigentliche Leibesübung und nicht bloss Leibespflege anlangt, so kann es sich auch hier unbeschadet der selbstverständlichen Bedeutung für den militärischen Dienst nicht darum handeln, Athleten zu ziehen. Schon Sokrates hatte nach *Xenoph. Sympos. 2, 17* gespottet über „die Läufer, welche sich die Beine dick und die Schultern schmal machen, oder Faustkämpfer,

*) Vgl. nicht minder den Stossseufzer von Goethe: »Viele Köche versalzen den Brei; Bewahr uns Gott vor vielen Dienern! Wir aber sind, gesteht es frei, Ein Lazareth von Medizinern«, *I, 412.*

die das Umgekehrte erarbeiten, statt dass es Anstrengung des ganzen Leibs gilt, um ihn durchaus gleich stark zu machen“. Diesen sokratischen Wink aufzunehmen war Plato um so mehr veranlasst, als die schöne ächthellenische Sitte der Gymnastik im Zusammenhang mit den nationalen Festspielen mehr und mehr in Gefahr war, zu einem Athletensport auszuarten und zur gewerbsmässigen, zugleich auf den Gelderwerb abhebenden Züchtung für die Festspiele, also zur gemeinen Banausie herunterzusinken. Mit so was will natürlich ein Plato nichts zu thun haben. Bereits im Laches „über die Tapferkeit“ biegt er vom Körperlichen sofort auf das viel wichtigere Seelische ab und tadelt die Spartaner, denen im Leben weiter nichts am Herzen liege, als wessen Erlernung und Betreibung irgend einen Vorteil im Krieg zu schaffen vermöge *Laches 182 e.* Er legt keinen Wert darauf, kräftig oder gesund oder schön zu werden, wenn er dadurch nicht zur Besonnenheit gelangt, sucht vielmehr nur des Einklangs in seiner Seele wegen Alles in seinem Körper stets harmonisch zu gestalten *Rep. 591 d.* Ganz so wird auch in unserem jetzigen Zusammenhang als an der Hauptstelle der wahre und letzte Zweck der Leibesübung in ihrer seelischen Wirkung gesehen *). Sie soll die ganze Gesinnung stramm und schneidig machen, das (später zu erwähnende) θυμοειδές der Seele bewirken, bezw. fördern, sichern und unterstützen und namentlich ein Gegengewicht bilden gegen die zu ausschliessliche Wirkung des Musischen.

Denn eine Hauptsache ist endlich eben das richtige Verhältnis beider, des Musischen und namentlich der Musik einerseits, der Gymnastik andererseits. Jedes für sich allein ist einseitig und deshalb gefährlich **). Die blosse Musik verweichlicht und zieht das Mark

---

*) Etwas abgedämpfter realistisch, aber eben damit hellenischer und im Grund genommen fast lebenswahrer ist die spätere geistvolle Philosophie der Gymnastik und Diätetik *Timäus 87 e ff.* gehalten, welche übrigens »ἐν παρέργῳ« sehr sichtlich auf das »πολλάκις εἴπομεν« oder auf die früheren pädagogischen Gedanken besonders in Rep. A (und B) Bezug nimmt. Hier wird nach dem massgebenden Vorbild des beseelten Weltalls als gemeinsames Heilmittel gegen die Einseitigkeiten und Krankheiten von Leib und Seele empfohlen, die Seele nicht ohne den Körper und den Körper nicht ohne die Seele zu bewegen, damit beide bleiben oder werden ἰσορρόπω καὶ ὑγιῆ, »εἰ μέλλει δικαίως τις ἅμα μὲν καλός, ἅμα δὲ ἀγαθὸς ὀρθῶς κεκλῆσθαι« *88 c.*

**) Zur Einseitigkeit im Sinn des Gymnastischen neigt z. B. schon nach der Klage des Eleaten Xenophanes auch das Festspiel in Olympia, wo die

aus Leib und Seele. So bemerkt er mit treffendem Spott gegen die allzu Musikliebenden seiner und aller Zeit: „Wenn nun Jemand von der Tonkunst sich etwas vorflöten und durch die Ohren wie durch einen Trichter die von uns eben erwähnten süssen, weichen, wehmütigen Klänge über seine Seele ausgiessen lässt, wenn er unter Gesängen sein ganzes Leben wehklagend und frohlockend verbringt, so erweichte dieser Anfangs, wenn etwas Zornmutiges in ihm sich regte, dasselbe gleich dem Eisen und machte es aus dem Harten und Ungeziemenden zum Geziemenden. Wenn er aber beharrlich es zu sänftigen nicht nachlässt, dann zerschmilzt und zerfliesst er, bis er allen Mut herausgeschmolzen, die Sehnen der Seele gleichsam herausgeschnitten und zu einem Weichlichen sich gemacht hat" *411 a.* Aehnlich verwirft Plato auch später in der wiederaufgenommenen Philosophie der Tonkunst *Timäus 47 c ff.* deren übliche Verwendung zu bloss unvernünftigem Ergötzen (ἐφ' ἡδονὴν ἄλογον καθάπερ νῦν) und will sie dafür nach dem Vorbild der pythagoräischen Welt- und Sphärenharmonie als nachahmende Vorschule der Vernunft und ihrer geordneten Bewegungen oder als ξύμμαχος εἰς κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν (ψυχῆς) ἑαυτῇ betrachtet und betrieben wissen. — Die blosse Gymnastik dagegen verroht den Menschen, macht ihn brutal, tierisch und gewaltthätig oder negativ ausgedrückt zu einem ἄμουσος und μισόλογος *Rep. 411 d*, wie nachher besonders bei der schlagenden Kritik des spartanischen Wesens im 8. Buch der Rep. näher ausgeführt wird (und auch Aristoteles *Pol. VIII, 3* es aufnimmt).

Also ist beides zusammen im richtigen Verhältnis und mit letzter Beziehung auf die Seelenförderung zu betreiben. Wir erhalten alsdann die harmonische Verbindung des sanften und feurigen Wesens oder die Vereinigung von Kraft und Milde, wie es für die Wächter erforderlich ist, übrigens wieder sein Vorbild an einem guten Hund hat; denn der ist freundlich gegen den Herrn und diejenigen, welche er kennt, und doch zugleich scharf gegen Fremde *375 a c.* Dasselbe finden wir später wieder im Politikus, und zwar mit einer eigentümlichen Ausführung darüber, dass zwischen Tapferkeit und Besonnenheit (bezw. deren natürlicher Grundlage) eigentlich ein Zwiespalt bestehe, daher es die Aufgabe des Herr-

Spartaner vorherrschten, während die Pythien und Isthmien unter dem Einfluss Athens beide Interessen gleichmässiger berücksichtigten.

schers sei, beide richtig zu verknüpfen. Aber auch jetzt schon *Rep. 412 a b* heisst es: „Wir brauchen in unserem Staat so sehr als möglich einen beständigen Vorsteher über Beides im Verein, einen τοιοῦτός τις ἀεὶ ἐπιστάτης, wenn der Staat gedeihen soll". Näheres über die Bestellung und Amtsführung einer solchen Oberaufsichtsbehörde, die wir früher einem neuzeitlichen Kultministerium verglichen, erfahren wir hier allerdings noch nicht, sowenig wie über die, für die Auswahl der Herrscher aus den φύλακες geforderte Prüfung von Jugend auf, durch wen eigentlich und wie dieselbe angestellt werden solle. Genug, dass jedenfalls das Dass unzweifelhaft feststeht, wenn auch Plato selbst sagen muss, er habe die Sache eben „ἐν τύπῳ, μὴ δι' ἀκριβείας" dargestellt *414 a* (wie schliesslich die ganze Rep. A).

Hiemit ist nun die Erziehung zunächst abgeschlossen, soweit er sie ausdrücklich von Staatswegen geübt wissen will: οἱ μὲν δὴ τύποι τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς οὗτοι ἂν εἶεν *412 b*. Ihr allgemeiner Zweck ist, wie wir sahen, die Herstellung eines allseitig gesunden Bodens, einer sittlich heilsamen Lage und Atmosphäre in der besonders bedeutsamen Jugendzeit bis zum beginnenden Mannesalter, welches dann von dieser Grundlage aus das Weitere sicherlich vollends von selbst finden wird. Die Jünglinge sollen „indem sie gewissermassen an gesunder Stätte wohnen, von Allem Nutzen ziehen, von wannen irgend etwas von schönen Erzeugnissen, gleich einem Lufthauch, der aus der besten Gegend Gesundheit heranbringt, an ihr Auge oder an ihr Ohr gelangt, und sollen damit unvermerkt sogleich vom Knabenalter an (παῖς ὢν εὐθὺς παίζει ἐν καλοῖς *558 b*) zur Aehnlichkeit, Befreundung und Uebereinstimmung mit der trefflichen Belehrung, τῷ καλῷ λόγῳ, geführt werden" *401 c f.* Sie sollen insbesondere durch die hervorragend bedeutsame musische Bildung von früh auf den sicheren Takt, den Sinn fürs Schöne, Gute und Wohlanständige erlangen, „damit sie es in die Seele aufnehmend darin ihre Nahrung finden und zu Wackeren und Guten heranwachsen, das Hässliche dagegen schon als Jünglinge mit Recht tadeln und hassen, bevor sie noch den Grund davon, λόγος, zu erkennen im Stande sind. Wenn diese Erkenntnis ihnen aber kommt, dürften sie dieselbe dann wohl nicht als eine ihrem Wesen verwandte liebgewinnen?" *401 e f.* Mit Einem Wort „muss

die musische Erziehung als ihr Ergebnis die begeisterte Liebe zum Schönen und Guten bewirken" *403 c.* Es ist das ganz die Anschauung, welche später der philosophische Dichter Schiller in der ästhetischen Erziehung des Menschen (oder in den Künstlern) vertritt, wenn er das schön Empfindenlernen als Grundlage und Bedingung des Gutwollens und die Aesthetik überhaupt als Vorhalle der Ethik bezeichnet. Aber auch Aristoteles lobt *Eth. Nic. II, 2 (X, 10)* dies ihm ganz sympathische εὖ ἐθίζειν Plato's als die richtige Erziehung.

Uebrigens steckt in demselben ohne Zweifel bereits die Andeutung von Weiterem. Und das ist kurz gesagt der λόγος, welcher uns oben wiederholt wörtlich begegnete, d. h. die ausdrückliche Bewusstmachung, die denkende Durchdringung und Rechtfertigung des Sittlichen, die geistesklare Grundsatzmässigkeit, wie sie nach sokratischer Ueberzeugung wie nach Plato erst die vollendete, „philosophische" Tugend ergibt und als höhere Stufe über dem blossen richtigen Takt, dem gesunden Instinkt und dem gewohnheitsmässigen Rechtthun steht. Wir fanden dies erst vor Kurzem im Protagoras mit seiner Gleichstellung von Tugend und Wissen und unter Vorausnahme von zeitlich Späterem in den etwas gemilderten Anschauungen des Meno (vgl. oben S. 152 f.).

Hier nun in Rep. A bleibt Plato ganz sich selbst und dem Sokrates getreu, indem er andeutet, dass noch ein Höheres in Sicht sei, als jenes von Aristoteles gut formulierte εὖ ἐθίζειν. Allein für die eigentliche Staatserziehung begnügt er sich mit der oben dargelegten breiten Grundlage einer verbesserten Erziehung, welche der Durchschnitt der zwei oberen Stände erhalten möge. Die feinere („philosophische") Zuspitzung aber überlässt er nach der hoffnungsvollen Vorbereitung bei den dazu Veranlagten der Privatentwicklung. Herrscht doch hier bei ihm durchgängig noch ein handfester, teilweise ziemlich massiver Realismus; es sind die Natur und die Rücksichtnahme aufs wirkliche Bedürfnis, was ihm massgebend ist. Daher beschränkt er sich vernünftiger Weise auf das vielleicht Mögliche und Zunächstliegende. Genug, wenn der Staat für das Gute sorgt, aus dem dann die hiezu fähigen Einzelnen schon das Bessere und Beste werden zu machen wissen. Dabei ist eine gewisse Anleitung von Staatswegen, welche wenn gleich in freierer und leich-

terer Weise auch noch hierauf sich beziehen würde, immerhin nicht ausgeschlossen. Denn aus der Stellung des ἐπιστάτης für das gesamte Erziehungs- und Bildungswesen, sowie aus der fortwährenden Ueberwachung und Prüfung der jüngeren φύλακες (natürlich durch die älteren ἄρχοντες) zum Behuf ihrer Aufnahme unter die eigentlichen Herrscher würde sich etwas Derartiges etwa nach Art des spartanischen Verhältnisses von Aelteren und Jüngeren (vgl. *Laches 179 a*) als natürliche Folgerung ungezwungen ergeben. Aber ausdrücklich gesagt hat Plato darüber zunächst nichts, sondern diesen Punkt vorläufig noch in der Schwebe gelassen. Ideal in dem Sinn, welcher zum sokratischen Realismus keinen Gegensatz bildet, war er allezeit; aber dermalen zieht bei ihm noch das Hesiodische Wort, dass das Halbe unter Umständen mehr wert sei, als das Ganze, d. h. er ist noch kein lebensferner übertriebener Idealist, welchem das Beste nicht gut genug sein will.

Dies finden wir erst in Rep. B, wo die hier noch offen gelassene Stelle, die Staatsbesorgung auch des Höchsten in der Erziehung, kurzgesagt die Hinführung zum λόγος ausgefüllt, ja mehr als ausgefüllt wird. Denn ursprünglich in der leichten Andeutung auch von Rep. A bedeutete dieser λόγος nur die klare Grundsatzmässigkeit im Praktischen oder die bewusste Sittlichkeit. In ihrem überstürzenden Eifer aber steigert Rep. B dies zur dialektischspekulativen förmlichen Philosophenbildung, indem sie eine richtige, Jahrzehnte fortgehende philosophische Schulung wenigstens der Regenten von Staatswegen verlangt und nur noch die Philosophen als Könige gelten lassen will oder umgekehrt. Nun ist aber trotz dieses Berührungspunkts, der den späteren Einsatz ermöglichte, Rep. B nach ihrem ganzen Ton und Geist handgreiflich Erzeugnis einer ganz andern platonischen Entwicklungsstufe, weshalb wir sie unmöglich in Einem Zug mit obigem ursprünglichen Erziehungsplan geben können. Dadurch würde nur der, in seiner Art charaktervoll geschlossene erste Entwurf der Staats- und Erziehungsreform getrübt.

Derselbe ist also mit dem Bisherigen abgemacht. Denn die scharfe Ständegliederung, welche selbst schon erziehend wirkt, und innig damit verbunden die eigentliche Erziehung der nachwachsenden Geschlechter machen ein derartiges Staatswesen zu einem vollkommen guten, weil durchaus nach der Natur gegründeten *427 e*,

428 c und sonst. „Eine Staatsverfassung aber, die einmal gut begann, schreitet wie ein Kreis sich erweiternd fort" *424 a*; daher sind auch keine weiteren Gesetze nötig, die etwa ins Einzelne z. B. des Marktverkehrs, der Verwaltung und Rechtspflege oder des gesellschaftlichen Anstands eingehen würden. Denn wenn die ganze Luft gesund und rein ist, so macht sich derartiges von selbst und wird von vernünftigen Herrschern leicht für den Bedürfnisfall gefunden, während das viele Herumschustern an Einzelgesetzen mit dem ewigen an sich Herumdoktern auf Einer Linie steht und die Mannigfaltigkeit des Lebens doch nicht deckt *425 c ff.* *). Dass er für den Kultus an den väterlichen Gott in Delphi verweist *427 b*, haben wir bereits früher gesehen.

Und nun ist es Zeit, dass die Normalverfassung ihre Rechnungsprobe ablege und zeige, ob sie wirklich die erforderlichen Tugenden besitze, die sie haben muss, wenn das „ὀρθῶς ᾤκισται, τελέως ἀγαθή" *427 e* ihr mit Recht nachgerühmt wird. Indem wir den Staat von Anfang an als den Menschen im Grossen betrachten, werden sich nämlich an dem tüchtigen und gesunden Staat notwendig jene Tugenden finden, welche nach dem Allgemeinbewusstsein und der Lehre des sokratischen Kreises die nicht weiter abzuleitenden hervorragendsten Individualtugenden bilden.

In der That kann man im Wesentlichen sagen, dass der Normalstaat darstelle oder dass in ihm dargestellt sei fürs Erste die Tugend der Weisheit, σοφία. Es ist aber wohl zu beachten, dass diese hier noch keinerlei höheres, philosophischmetaphysisches Wissen bedeutet, sondern ganz einfach entsprechend ihrem halbpraktischen Namen so viel sagen will: Die Regierenden, denn sie sind die eigentlichen Träger dieser Tugend, besitzen das wahre, ihnen für ihre Stellung erforderliche Wissen. Es eignet ihnen εὐβουλία oder Wohlberatenheit, sie kennen sich aus in den Staatsgeschäften und wissen, „auf welche Weise ein Staat in sich selbst und gegen

*) Ganz ähnlich spricht sich später der *Phaedrus 257 e, 277 d* aus, indem er damit die Mängel der schriftlichen Darstellung statt des mündlichen Lehrverkehrs vergleicht, von welcher gleichfalls keinem bestimmten Anstand oder Bedenken Rechnung getragen wird. Noch schroffer unter Hintreiben auf den philosophischen Absolutismus und die persönliche Vernunftautarkie von Rep. B äussert sich der *Politikus 294—299*, während dagegen die »Gesetze« ihrem Namen Ehre machend das bisher Uebergangene reichlich hereinbringen.

andere Staaten sich am besten befinde". Dies Wissen der ἄρχοντες ist „dasjenige, welches allein von allen Wissenschaften Weisheit genannt zu werden verdient" *428, 429 a*.

Ferner trägt der Normalstaat und zwar in der Person der kriegerischen Wächter die Tapferkeit, ἀνδρεία, in sich. Das ist aber nicht die roh naturalistische Tapferkeit ἄνευ παιδείας, welche auch die Tiere besitzen. Sondern viel weiter reichend bedeutet sie das unerschütterliche, sozusagen in der Wolle gefärbte Festhalten an der richtigen Meinung über das, was zu fürchten und nicht zu fürchten sei, welche Meinung durch die Erziehung dem Gesetz zufolge in ihnen erzeugt worden ist. Hienach werden sie sich bei der äusseren oder inneren Verteidigung und Bewachung des Staats weder durch Schmerz und Gefahr, noch durch Lust und Begierde vom Rechten abbringen lassen, und das muss man ja im vollsten Sinn Tapferkeit nennen *429 a ff*.

Für's Dritte eignet dem wohleingerichteten Staat auch die Selbstbeherrschung oder σωφροσύνη *430 d ff*. Denn es waltet in ihm zwischen den einzelnen Ständen eine ξυμφωνία oder ἁρμονία τις, insonderheit das allseitige willige Einverständnis darüber, wer zu herrschen und wer zu gehorchen hat. So werden, an was man ja bei der σωφροσύνη vornehmlich denkt, die sinnlichen Begierden der Menge von der Vernunft und den edleren Trieben der beiden oberen Stände im Zaum, in der richtigen massvoll untergeordneten Stellung erhalten.

Im engsten Zusammenhang damit ist uns endlich auch die von Anfang an gesuchte δικαιοσύνη von selbst in die Hand gefallen *432 b f.*, und wir brauchen sie daher nicht als ein Neues erst aufzuspüren. Denn rechtbeschaffen ist der ganze Staat, wenn mit seinen einzelnen Teilen und Ständen Alles in Ordnung ist. Oder mit nochmaliger entschiedenster Wiederholung des leitenden Grundsatzes der ganzen Staatsuntersuchung: der Staat ist normal verfasst und rechtbeschaffen, wenn in ihm jeder Stand seiner Natur entsprechend das Seine thut und namentlich die Niedrigeren sich nicht in die höheren Aemter eindrängen; δικαιοσύνη ist die οἰκειοπραγία, dagegen ἀδικία und κακουργία jene übliche πολυπραγμοσύνη καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα, auch ἀλλοτριοπραγμοσύνη genannt oder ἐπανάστασις μέρους τινὸς τῷ ὅλῳ *434*; vgl. *444 b* bei der Einzelseele.

Und noch ein Weiteres haben wir damit von selbst erreicht, nämlich den Widerschein dieser δικαιοσύνη in der εὐδαιμονία, gerade wie nachher bei der individuellen Seele deren Wohlbeschaffenheit oder Gesundheit den unbedingten Selbstwert bereits in sich trägt. Denn im Kleinen oder Grossen ist das Richtige immer zugleich das Vorteilhafteste, und das Beste auch das Glückseligste *462 ff.*, vgl. *576 e.* Dies gilt zuerst vom Staat im Ganzen. Denn ächt sokratisch bildet nicht das Wohl des einen oder andern Teils und Stands den massgebenden Gesichtspunkt *420 b*, sondern schon die anbahnende Untersuchung des 1. Buchs hat gegen den rohen Naturalismus des Thrasymachus ausgeführt, dass die Herrscher ja nicht glauben sollen, sie seien da zum Ausbeuten der Unterthanen oder um sie wie Schafe zu scheeren; vielmehr haben sie selbstlos sich um deren Wohl und Vorteil zu bemühen *342 e.* Das Herrschen ist somit mehr eine ernste Pflicht, als ein beneidenswertes Recht oder ein Sondervorzug, und vom Standpunkt des eigenen Vorteils oder Behagens aus könnte man sich eher um das Nichtherrschenmüssen streiten *346 e f.*, wiewohl der wackere Mann im richtigen Staat sich immerhin gerne mit Staatsgeschäften befasst *592 a.* Uebrigens kommen in einem solchen auch die zwei oberen Stände nicht zu kurz, so karg sie scheinbar gestellt sind *420 a.* Denn „ihr Leben ist ein einfaches, sorgenfreies und wie wir behaupten jedem andern vorzuziehendes; es ist von allen gewöhnlichen Plackereien befreit, hoch beglückt, glücklicher, als das der Sieger in den olympischen Spielen“ *465 d ff.*

In der That könnte man sagen, dass Plato in gewisser Weise das suum cuique, durch welches sich einst die Gesetzgebung seines grossen Ahnherrn und Vorbilds Solon vor zweihundert Jahren ausgezeichnet, bei seinen kühnen Vorschlägen nachgeahmt habe. Dem Einen Teil des Volks wird das Sinnliche zugewiesen; der dritte Stand kann erwerben und es sich wohl sein lassen, wie er will, das ist sein Feld *). Dafür hat er zu verzichten auf das Ideale der Ehre, welche in der Verwaltung der Staatsgeschäfte liegt. Diese bildet das Vorrecht der oberen Stände, denen dafür umgekehrt an der sinnlichmateriellen Seite abgezogen wird *466 c.* Denn ihre Versorgung ist eine mässige und immer gleich bleibende, also etwa wie

*) vgl. oben S. 169 Anm.

die Stellung eines durchschnittlichen *) heutigen Beamten im Unterschied von den Fabrikanten und Grosshändlern, welche wenigstens in guten Zeiten hoch auf jene „armen Schlucker“ herunterzusehen lieben. Zugleich erhält auf diese Art jede von beiden Seiten die gebührende Anerkennung und das befriedigende Bewusstsein, das Seine zu leisten. Die Unteren dürfen sich gerne fühlen als die Lohngeber und Nährer der Oberen, μισθοδόται καὶ τροφεῖς *463 b*; diese aber in dankbarer Gegenleistung (der einzig wahren Haltung eines sittlichdenkenden rechten Beamten statt thörichten Büreaukraten oder Hochmütlings) wissen sich als die Helfer und Retter des Staats, σωτῆρες καὶ ἐπίκουροι **).

Freilich, auch der gute Staat entgeht seinem Schicksal nicht; denn „was geworden ist, das entartet früher oder später wieder und geht zu Grund“ *546 a.* Dies steht nun einmal in den Sternen geschrieben — mit dieser Wendung und Deutung, welche allerdings in den Augen eines richtigen gelehrten Fachmanns fast frevelhaft frei ist, wollen wir unsrerseits das berühmte, nicht mehr wohl lösbare mathematischastronomische Rätsel der „platonischen Zahl“ abgemacht haben, mit welchem unser Philosoph im 8. Buch der *Rep. 546* die ungefähre Zeit und Art jenes Untergangs im Geist seiner sonstigen Mythen umschreibt („ὡς πρὸς παῖδας . . . παίζων καὶ ἐρεσχηλῶν“ *545 e*).

Das bildet nun den Uebergang zur Betrachtung der Gegensätze des bisherigen guten Staats oder zur Schilderung der mehr und

*) denn die riesigen Geldmänner, wie sie sich zum Teil an unseren heutigen Universitäten finden, hätte Plato natürlich zu den δημιουργοί und χειρουργοί des dritten Stands gerechnet.

**) Interessant ist es, zu diesem platonischen suum cuique die ganz verwandte Bemerkung des lebensklugen Aristoteles *Pol. V, 7, 9* zu vergleichen: »Die Hauptsache ist in jeder Verfassung, dass durch die Gesetze und die ganze übrige Staatseinrichtung die Verhältnisse so geordnet sind, dass die Beamten keinen Gewinn machen können. Namentlich hat man in den Oligarchien darauf zu achten. Denn die grosse Masse empfindet es nicht so schmerzlich, von der Teilnahme an der Staatsregierung ausgeschlossen zu sein, ist vielmehr sogar ganz zufrieden damit, wenn man sie ruhig bei ihren Privatgeschäften lässt, wofern sie nur das Vertrauen zu den Beamten hat, dass diese sich nicht am öffentlichen Gut vergreifen. Fehlt aber dies Vertrauen, so schmerzt sie Beides: von der Ehre ausgeschlossen zu sein und vom Gewinn. Und so ist es auch möglich, Aristokratie und Demokratie zu verbinden, dass jeder von beiden Teilen, die Vornehmen und die Menge, bekommt, was er wünscht«.

mehr entarteten Staatsverfassungen, womit sich in unmittelbarem Anschluss an den positiven Teil von Rep. A *) das 8. und 9. Buch der Rep. beschäftigen. Uebrigens ist die Abfolge dieser Entartungsstufen nicht sowohl ein geschichtlichstrenges Nacheinander, als vielmehr vor Allem systematisch psychologisch gemeint und unter dem Wertgesichtspunkt geordnet, ähnlich wie wir schon zu Eingang der Staatsuntersuchung eine Verflechtung von geschichtlicher und systematischer Betrachtungsweise fanden **).

Den Anfang macht eine treffende Beurteilung des verhältnismässig noch besten, Plato's eigenem Normalentwurf scheinbar so ähnlichen Staats. Er nennt dessen Verfassung einseitige Timokratie und meint damit handgreiflich vor Allem die Militärherrschaft Sparta's, für dessen Musenverachtung und andere offene und namentlich auch geheime Schäden er übrigens ein scharfes Auge beweist. So wird mit feiner Psychologie gezeigt, wie eine derartige übertriebene Rauhheit früher oder später notwendig den Rückschlag besonders in geheime Geldgier, welche das Gesetz zu umgehen weiss, und in schnöde Genusssucht zur Folge habe — gewissermassen nach

*) also an *471 c*; noch genauer freilich ist die anschliessende negative Ausführung des 8. und 9. Buchs schon am Schluss des 4. Buchs *444 b ff.* thematisch angekündigt, wird aber dann durch die »grosse Woge« der Frauenfrage im 5. Buch noch einmal zurückgeschoben, dagegen nicht durch Rep. B, welche ursprünglich gar nicht vorhanden war und nur jetzt wie ein Keil zwischen den beiden engzusammengehörigen Teilen von Rep. A mitten inne liegt.

**) Angebahnt ist diese klassifikatorische und gegensätzliche Behandlung schon von Sokrates *Mem. IV, 6, 12*, und später wird sie von Plato auch im *Politikus 291, 301 f.* und in den »Gesetzen« mit etlichen Abänderungen fortgeführt. (Denn dass, gelegentlich bemerkt, die Ausführung auch im Politikus später ist, als die gegenwärtige in Rep. A, sieht man schon an ihrer summarisch rekapitulierenden Kürze sowie an der eigenen Bemerkung Plato's *Politik. 302 b*, sie sei πρός γε τὸ νῦν προτεθὲν ἡμῖν πάρεργον λεγόμενον — eine Erklärung, welche ohne ein früheres längeres Abgemachtsein dieses Punkts gerade in einer Schrift »Politikus« sehr auffallen müsste.) Vollends in der Politik des Aristoteles bildet jene Klassifikation beinahe den Hauptfaden der Untersuchung, wobei jener freilich nach seiner Art durch ein Uebermass von Distinktionen mehr verwirrt, als aufklärt. Namentlich aber begegnet ihm in der Kritik dieser platonischen Stufen *Pol. V, 10* wieder das so leidig häufige: »Allzuscharf macht schartig!« oder: »Was siehest du aber den Splitter in deines Bruders Auge und wirst nicht gewahr des Balkens in deinem Auge?« — falls wenigstens dies 10. Kapitel ächt und nicht eines der fluchwürdig häufigen Einschiebsel naseweiser Nachfolger und Abschreiber in die aristotelische Urschrift ist!

dem Wort unseres Dichters vom „Verachten der Vernunft und Wissenschaft“! — Hierauf folgt die Verurteilung des oligarchischen Staats der Reichen, eine ächt platonische Verwerfung des immer zugleich politisch so verderblichen Kultus der materiellen Interessen und des entsprechenden Seelenteils. „Findet nicht zwischen Reichtum und Tugend ein solcher Abstand statt, als lägen beide in den Schalen einer Wage und zögen stets nach entgegengesetzten Seiten?“ *550 e.* — Kostbar ist drittens die Schilderung der (athenischen) Demokratie mit ihrer Freiheit hinten und vorne und darum mit allen jenen Schäden, die wir oben als negativen Hauptausgangspunkt der platonischen Reformbestrebungen hervorgehoben haben. — In den schwärzesten Farben endlich und mit scharfem Hieb gegen den „Lobpreiser der Gewaltherrscher“ Euripides, *568 a b*, wird das Bild des freund- und freudlosen Tyrannen gemalt, zu dessen Herrschaft sich schliesslich die demokratische Selbstsucht der Vielen notwendig zuspitze. „Denn allzugrosse Freiheit wird natürlich bei dem Einzelnen sowie beim Staat in nichts Anderes umschlagen, als in allzugrosse Sklaverei“ *564 a.* Ganz ebenso stellt Aristoteles *Pol. IV, 4* die über das Gesetz hinaus ausgeartete Psephismendemokratie mit der gesetzlosen Tyrannis, und den Demagogen vollkommen wahr mit dem schmeichelnden Höfling zusammen (nur dass Letzterer wenigstens nicht so verlogen ist und sich dazu noch als freier Mann brüstet, wie jener). Es begreift sich übrigens leicht, warum Plato das Bild des Tyrannen so auffallend abschreckend malt. Einmal wollte er der athenischen Demokratie die voraussichtliche Zukunft zeigen, der sie entgegentreibe, wenn sie seinen Besserungsvorschlägen sich verschliesse; und fürs Andre war es ihm persönliches Bedürfnis, sein eigenes Ideal, die unumschränkte Vernunftherrschaft verhältnismässig Weniger vor der Verwechslung mit der ganz anders gesinnten Tyrannis zu bewahren*).

---

* Es ist die herrschende Annahme, dass bei der platonischfarbenfrischen Entwerfung des Tyrannenbilds der sizilische ältere Dionys Portrait gesessen sei, welchen der Philosoph auf seiner ersten sizilischen Reise, also vor 389/88 persönlich kennen gelernt habe; und das wäre für die Abfassungszeit der Republik als terminus ante quem non nicht ohne Bedeutung. Indessen ist jene Annahme bei einem Mann von Plato's reicher Phantasie durchaus nicht nötig, wie ja auch unser Dichter Schiller seine Schweizerschilderungen ohne Augenschein meisterlich zu Stand gebracht hat. So etwas wie Tyrannis und Ty-

In dieser Schilderung und Kritik der mehr oder weniger schlechten Verfassungen und ihrer entsprechenden Bürger zeigt unser Phi-

rann war denn doch in der griechischen Geschichte auch vor und ohne Dionys oft genug schon dagewesen. Eher kann man es einen griechischen Gemeinplatz nennen, welcher vielfach als ungeschichtlich zähes Volksvorurteil weithin verbreitet war. Wahr ist und klingt sehr bestechend, dass Plato *577 b* sagt: »Nehmen wir an, wir seien schon einmal mit einem solchen zusammengetroffen, um ihn jetzt schlagend zu schildern«. Aber zwingend ist auch das nicht, um an einen wirklichen Aufenthalt des Philosophen bei dem Tyrannen vor dieser Niederschrift zu denken. Denn die ganze Bemerkung könnte recht wohl ein nachträglicher Einsatz bei der späteren Gesamtredaktion der Rep. und als solcher dann allerdings Erinnerung an den syrakusischen Hof, sozusagen ein nachträglich seine freivorausgehende Schilderung bestätigendes vidi! des Verfassers sein. Solche Einsätze lassen sich auch sonst nachweisen; z. B. werden wir später zum Philebus zeigen, dass *Rep. IX, 580 c d—588 b* sicherlich einer ist, der sachlich einen Nachtrag zum Philebus bildet; auch die »platonische Zahl« *Rep. VIII, 545 d ff.* ist mir hinsichtlich der Zeit ihrer Niederschrift sehr verdächtig. — Richtig ist ferner auch, dass der siebente, angeblich platonische Brief *326 d* die Ausführungen der Republik über die entarteten Staatsverfassungen als einen Nachtrag zum ursprünglichen positiven Entwurf unserer Rep. A auf Grund der italischsizilischen Reise des Philosophen bezeichnet (ταῦτα δὲ πρὸς τοῖς πρόσθε διανοούμενος). Das kann jedoch, wenn der Brief wahrscheinlich nicht ächt ist, eine für uns unmassgebliche eigene Konstruktion des Briefschreibers sein. Schliesslich wäre es übrigens auch für mich gar nicht unmöglich, die zwei fraglichen Bücher 8 und 9 der Rep. wirklich als einen solchen Nachtrag zu betrachten, welcher sofort im frischen Eindruck der ersten sizilischen Reiseerfahrung gemacht worden wäre, also bei meiner Ordnung der Dialoge nach den Schriften Plato's welche bereits der politischen Enttäuschung in Athen selbst gelten, nach Apologie, Krito, Euthyphro, im Notfall sogar nach Gorgias und Meno, nur jedenfalls vor dem Phaedrus mit seinem kräftigen Aufblitzen der neuen Ideenlehre und dem Betreten der eigenartig fachwissenschaftlichen Laufbahn. Denn der Ideenlehre stehen die Bücher 8 und 9 ziemlich so fern, wie die 4²/₃ ersten. Dagegen würden sie als Nachtrag wesentlich im Geist des Grundstocks, aber als negative Ergänzung von dessen positiven Gedanken immerhin nicht schlecht in die Zeit des beginnenden Verzichts hinsichtlich der positiven Staatshoffnungen passen. Alsdann würde z. B. auch die Bemerkung am Schluss des 9. Buchs *592 a* auf Plato's wenn gleich zunächst ebenfalls missglückten syrakusischen Realversuch zurückblickend und nicht bloss vorausblickend sich beziehen, wenn es heisst: »Sehr gerne würde er sich in seinem eigenen Staat, πόλις, mit Staatsgeschäften befassen, vielleicht jedoch nicht in seinem Vaterland, πατρίς, wenn nicht vermittelst einer göttlichen Fügung«. Alles in Allem liegt aber wirklich nicht viel daran, ob man Abfassungszeit und Stellung des 8. und 9. Buchs der Rep. mit dem siebenten pl. Brief so fasst, oder nach meinem Vorschlag, wornach sie mit Rep. 1—4²/₃ ohne stärkeren Zwischenraum zusammenhängen. Wenn sie nur diesseits der transcendenten Ideenlehre und Psychologie zu stehen kommen (vgl. den litt. Vorbehalt zu Eingang der 2. Periode).

losoph ein solches Mass von Bekanntschaft mit der Wirklichkeit und eine so feine realpolitische Umsicht, wie man sie ihm gewöhnlich im Gegensatz zu Aristoteles nicht zutraut, wenn man in ihm stets nur den Mann der ideologischen Konstruktionen erblicken zu müssen glaubt. Besonders werden mit Entschiedenheit immer die Besitzverhältnisse und deren durchschlagende Bedeutung für das ganze Staatsleben betont, worin er ja auch sachlich und bleibend vollkommen Recht hat. Ausserdem finden wir eine Fülle der feinsten empirisch psychologischen Bemerkungen und ganze Charakterbilder über den „Geist der betr. Verfassungen", sozs. über den esprit des lois mit Montesquieu gesprochen. Denn viel stärker noch als zu Anfang wird hier die Parallele der einzelnen Staatsverfassungen und ihr Wechselwirkungsverhältnis zum seelischen Stand der massgebenden Bürger einer jeden durchgeführt *).

* Zum Ersatz für die Kürze, mit der meine Gesamtdarstellung Plato's sich hier für das 8. und 9. Buch der Republik begnügen muss, lese man die eingehende Darstellung in Pöhlmanns Gesch. des antiken Kommunism. und Sozialism. besonders S. 185—198. Doch möchte ich beinahe glauben, dass es geschichtlich und exegetisch betrachtet nicht unbedingt richtig ist, als den in allererster Linie treibenden Punkt der platonischen Staatsreformgedanken wenigstens in der Republik die soziale und nationalökonomische Frage des schreienden Gegensatzes von Reichtum und Armut zu betrachten. So gewiss Plato von Anfang an ein offenes Auge für denselben und seinen weitergreifenden auch politischen Einfluss besass, scheinen mir doch im positiven Teil von Rep. A wirklich mehr die politischgeistigen Gesichtspunkte, also von Sokrates her der Widerwille gegen die dilettantische πολυπραγμοσύνη, gegen den Mangel an einer sachverständigen Beamtenschaft und Staatsleitung im Vordergrund zu stehen (denn *Rep. 422* wird der schädigende Einfluss von Armut und Reichtum eben unter diesem Gesichtspunkt und im Hinblick auf die Wächter kurz berührt, während die Andern nur als Analogiebeispiel genannt sind). Dagegen ist es ganz richtig, dass in Rep. Buch 8 und besonders in den »Gesetzen« die soziale Besitzfrage, der Jammer von »Mammonismus und Pauperismus« mehr in den Vordergrund gerückt sind und das Seelischpolitische eher als Folge auftritt. Wie es scheint, hat sich eben bei Plato durch genaueres Besinnen und namentlich durch längere Erfahrung der Blick für das Nationalökonomische als das punctum saliens des hellenischen Elends mehr geschärft.

Zweites Kapitel.

Das staatliche Gegenbild in der individuellen Menschenseele mit ihren Teilen und Kardinaltugenden; Verhältnis von δικαιοσύνη und εὐδαιμονία.

Wenn die Normalverfassung oder δικαιοσύνη des Staats als des deutlicheren Beispiels von grossem Massstab in der richtigen Sonderung und Einheit der Stände oder kurz gesagt im rechten Verhältnis der Teile zum Ganzen besteht, so kann es sich mit der δικαιοσύνη der kleinen πολιτεία, Einzelseele genannt, nicht wohl anders verhalten. Wir sind somit vor Allem auf eine ganz ähnliche Gliederung oder Teilung derselben hingewiesen. „Denn woher sollten die entsprechenden Sachen im Staat anders kommen, als eben aus der Einzelseele der Bürger“?*) Nun nimmt schon die Psychologie des Allgemeinbewusstseins eine Zweiteilung in eine bessere und schlechtere Seite der Seele an, nämlich in ein λογιστικόν und ἀλόγιστον oder letzteres sogleich bestimmter ἐπιθυμητικόν genannt. Dies passt bereits ganz gut zu dem Grundunterschied im Staat zwischen einem herrschenden und einem beherrschten Teil *439 d*. Indessen ist nach dem Vorgang des ersteren noch ein drittes nötig, das dem zweiten dortigen Stand und seiner vermittelnden Stellung entspricht (wobei für die Seele — aus späterer Zeit? — auch noch etwas pythagoräisierend die mathematischmusikalische Vorliebe für die stetige Proportion oder den Einsatz eines Mittelglieds zwischen den Gegensätzen hereinkommt *443 d*). Ein solches ist öfters bei den Dichtern

---

*) Plato kommt also von der zuerst und ohne Weiteres gegebenen Dreiheit der Stände (oder Hauptberufsarten) im Staat mit einem Analogieschluss auf die entsprechende Dreiheit auch der Seelenteile. Dass dies sein Gang ist und nicht, wie es oft dargestellt wird, der umgekehrte »konstruktive« Weg ihn von der Individualseele zur Staatsgliederung führt, liegt im 3. und 4. Buch der Rep. ganz klar am Tag und wird von Plato selbst ausdrücklich hervorgehoben durch das n a c h der Ständeuntersuchung folgende Wort *435 c*: »Da sind wir zu einer schwierigen Frage hinsichtlich der Seele gelangt« (ἐμπεπτώκαμεν). Ebenso wird *580 d* ausdrücklich gesagt: »Wie der Staat in drei εἴδη zerfällt, so ist auch die Seele eines Jeden dreigeteilt«. Ich habe diesen Punkt schon in meiner »plat. Frage« S. 24 deswegen besonders betont, weil er der herrschenden Anschauung von Plato's Staat als von einer spielenden Apriorikonstruktion gleich an der Wurzel entgegentritt, einer Anschauung, die mir längst als gründlich verfehlt erschien.

angedeutet, wenn sie das Verhältnis der Vernunft zur höheren geistigen Erregung und Leidenschaft, θυμός genannt, schildern. Am θυμός (καὶ ᾧ θυμούμεθα) dürften wir somit das noch Fehlende gefunden haben, welches dem zweiten staatlichen Stand und der Tugend der Tapferkeit entspricht.

Also stellt sich die Einzelseele in genauem Gleichmass mit dem Menschen im Grossen dreigliedrig dar, und wir erhalten von oben nach unten τὸ λογιστικόν (λόγος, auch φιλομαθές), τὸ θυμοειδές (θυμός, zuweilen einseitiger auch ὀργή), τὸ ἐπιθυμητικόν (ἐπιθυμία, auch φιλοχρήματον, da ja das Geld soviel ist als das Vermögen sinnlicher Genüsse *581 a*). Es sind dies drei εἴδη in der Seele, was natürlich noch nicht den Sinn der späteren „Idee" hat, sondern ganz einfach Potenz oder reinimmanente Wesenheit bedeutet. Wir können sie wie beim Staat auch γένη nennen, ja sogar als μέρη oder förmliche Teile bezeichnen (vgl. *442 c*, *444 b*, *577 d* und später noch stärker).

Dass sie ausdrücklich letzteres sind, wird bewiesen durch Berufung auf die seelischsittliche Thatsache eines förmlichen Kampfs mit sich selbst. So begegnet z. B. die unvernünftige Begierde des Kranken nach einem kalten Trunk dem verbietenden Einspruch der Vernunft. Ebenso, wenn auch minder deutlich zeigen sich Sonderregungen des θυμός, der meist für, zuweilen aber auch gegen die Vernunft auftritt. Kann nun Dasselbe Entgegengesetztes in derselben Weise und in Bezug auf dasselbe thun*)? Nein! Somit haben wir wirklich dreierlei Teile der Seele vor uns.

Wenn dies die Beschaffenheit jeder normalen Menschenseele ist, so schliesst das nicht aus, dass der eine und andre Teil jeweils im beherrschenden Vordergrund steht und nach ihm als der pars potissima das ganze Seelenleben bestimmt und bezeichnet wird (vgl.

*) *436 b* und *e* findet sich diese wohl erstmalige Formulierung des Satzes vom Widerspruch wenigstens in seiner üblichen mehr realistischen, als genau urteilsmässigen Fassung, während so ziemlich die letztere, wahrhaft richtige uns bei der dritten Wiederholung *602 e* als Unmöglichkeit begegnet, περὶ ταὐτὰ ἐναντία δοξάζειν. Es wird nämlich nebenbei bemerkt in der bereits ziemlich veränderten Psychologie des 10. Buchs der Rep. der obige Gesichtspunkt eines inneren Widerstreits auch dazu benützt, um innerhalb des theoretischen Seelenlebens selbst das Organ der δόξα (αἴσθησις) und das der ἐπιστήμη als zweierlei darzuthun.

581). In dieser Art finden wir es bei den einzelnen Menschen, weiterhin bei obigen Staatsständen, deren Grundzug eben das Vorherrschen je des betreffenden Seelenteils bildet, ebenso bei dem Geist der einzelnen Verfassungen in ihrer Wertabfolge und endlich bei ganzen Völkern, unter welchen die Hellenen natürlich den ersten, die Scythen den zweiten, die Phönizier und Aegypter den dritten Seelenteil vornehmlich ausgeprägt in sich tragen (aufgenommen von Aristoteles *Pol. VII, 6, 1* und wahrscheinlich zurückgehend auf den dem Plato, wie wir öfters sehen werden, sehr sympathischen grossen Arzt Hippokrates besonders in seiner Schrift περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων, welche auch in den „Gesetzen" deutlich gestreift erscheint).

In phantastischer, fast orientalischer Plastik wird diese Dreiteilung der Seele nachher veranschaulicht durch das Tierbild im 9. Buch der *Rep. 588 c d e* — nicht zu verwechseln mit dem viel feineren s p ä t e r e n Bild im Phaedrus! Man stelle sich nämlich ein buntgestaltetes Tier vor, ringsumher versehen mit Köpfen zahmer und wilder Tiere, die herauswachsen und sich fortwährend umgestalten. Innerhalb desselben, etwas kleiner, befindet sich ein Löwe, und ganz innen ein Mensch. Das Ganze aber ist umkleidet von einer Menschengestalt, sodass der Verein dennoch als Ein (menschliches) Wesen erscheint. Daraus ergibt sich sofort, was zu thun ist: Das Innerste, den ἐντὸς ἄνθρωπος*) oder vielmehr das Göttliche in uns darf man nicht verhungern lassen oder sonst vernachlässigen. Das äussere Tier aber, das ein Jeder an sich hat, wie z. B. die unheimlichen Regungen im unbewachten Schlaf und Traum zeigen *571 f.*, müssen wir in Zucht nehmen und dabei den Löwen in der Mitte als Beistand brauchen, damit womöglich alle Teile unter einander befreundet seien.

Alsdann erhalten wir die Rechtbeschaffenheit oder δικαιοσύνη der Einzelseele im harmonischen Verein ihrer individuellen Tugenden. Denn wie ihre Teile den Staatsständen, so entspricht auch deren Tüchtigkeit, ἀρετή, den uns bereits bekannten Staatstugenden.

Der kleine Teil, das λογιστικόν, hat zu herrschen über das Ganze, da er die Kenntnis, προμήθεια, des dem ganzen seelischen

---

*) Meines Wissens das erstmalige Auftreten und Formuliertwerden des späteren ἔσω ἄνθρωπος der paulinischen Psychologie und Ethik und später des homo noumenon bei Kant.

Verein Heilsamen besitzt *441 e.* Ihm eignet also, wo er tüchtig ist, die σοφία, wie den Herrschern im Staat. Aber offenbar bedeutet diese dem Plato auch hier noch wesentlich die praktische Vernunft und Einsicht, während in den Büchern 8 und 9 allerdings bereits, ob mit oder ohne Zusammenhang mit der späteren Gesamtredaktion der Rep., eine Hinneigung zur stärker theoretischen Fassung sowohl des λογιστικόν als der σοφία, bezw. des λόγος sich bemerken lässt (vgl. S. 213 f. Anm.).

Das θυμοειδές oder der θυμός bezeichnet ungefähr die besseren Affekte, die aufwallende freudige Begeisterung oder die zürnende Entrüstung, Ehrbegier und Mut, wir könnten beinahe sagen das Racehafte der Seele als Grundlage des Charakters. Die beste Erläuterung für seinen Sinn ist wohl das eigene physisch-psychische Temperament unseres Philosophen. Wie ich schon wiederholt bemerkte, ist er nichts weniger, als eine vornehm kühle, leidenschaftslostheoretische Natur. Vielmehr tritt er uns namentlich beim Verfolg seines Werdeprozesses und Entwicklungsgangs entgegen als ein Mann von gesunder kräftiger Leidenschaftlichkeit, stark im Lieben und Hassen, bezw. Verachten und Wegstossen. Seine Seele gleicht keinem langweilig windstillen Meer, sondern hat „Sturm und Ebb' und Flut", wenn auch die Sonne des νοῦς immer wieder beherrschend durchbricht und der Gesamtpersönlichkeit ihre lichte apollinische Färbung gibt. — Der θυμός ist zwar eigentlich noch nicht vernünftig, doch neigt er sich instinktiv mehr zur Vernunft, als zum Gegenteil und bildet bei richtiger Erziehung ihren natürlichen Bundesgenossen, wie der gute Schäferhund treu zum Hirten hält *440 d.* Seine Tüchtigkeit mögen wir wieder in jenem umfassenderen Sinn Tapferkeit nennen, welche unter Lust und Schmerz festhält an den Entscheidungen der Vernunft über das, was zu fürchten und nicht zu fürchten ist.

Das ἐπιθυμητικόν endlich umfasst die sinnlichen Begierden und Leidenschaften besonders hinsichtlich des Essens und Trinkens und des Geschlechtslebens. In einer geordneten Seele befleissigt es sich natürlich der massvollen Bescheidenheit*) und lässt sich beherrschen

*) was übrigens *571 e f.* psychologisch und ethisch gleich richtig dahin genauer bestimmt wird, man solle das Begehrliche weder darben, noch sich überfüllen lassen, damit es beschwichtigt werde und dem besten Teil weder

vom wahren Selbst, dem λογιστικόν, welches Sichbeherrschenlassen allerdings teilweise auch vom θυμοειδές gilt, sofern es Leidenschaft ist, also ein Aktives über sich braucht. Wenn nun beide, insbesondere das widerspenstigere ἐπιθυμητικόν sich willig vom Höchsten leiten lassen oder wenn allseitige Einstimmigkeit der Seelenteile darüber vorliegt, wer zu gebieten und wer zu gehorchen hat, dann haben wir die richtige Selbstbeherrschung oder Besonnenheit, σωφροσύνη, der Seele*), die als aktive Tugend dem λογιστικόν, als passive den zwei andern Teilen, namentlich dem dritten zukommt.

Mit den drei bisherigen Tugenden ist gerade wie früher so ziemlich von selbst auch die δικαιοσύνη als vierte gegeben; denn sie ist einfach der zusammenfassende Rahmen der ersteren, deren jede in ihrem Teil streng das Ihre thut und die Genossen ebendamit nicht stört. „Es sind gewissermassen die Grenzen jener Vermögen in Uebereinstimmung gebracht, ganz ähnlich den Klängen der höchsten, tiefsten und mittleren Saite“ *443 d.* Die δικαιοσύνη ist also wirklich die Rechtbeschaffenheit der ganzen Seele und nicht bloss die Tüchtigkeit eines oder mehrerer Teile, sie ist die innere Normalverfassung der kleinen πολιτεία.

Durch diese Fassung der δικαιοσύνη ist im Grundsatz bereits auch über ihren Wert entschieden oder ihr Verhältnis zur εὐδαιμονία bestimmt. Für Plato selbst ist übrigens diese letztere Frage besonders in Bezug auf den einzelnen Menschen keineswegs eine unbedeutsame Anhangsfrage, wenn auch wir, nach den Eingangsbemerkungen zum Bau der Republik, uns diese Umstellung erlaubten und sie erst jetzt berücksichtigen. Vielmehr ist sie der Sache nach

---

) durch schmerzliche, noch durch frohe Gefühle Unruhe schaffe, sondern ihm gestatte, für sich in ungetrübter Lauterkeit Betrachtungen anzustellen. Ganz ebenso äussert sich später Rousseau im Emil über die Zweischneidigkeit einer unnatürlichen Kasteiung.

*) Vgl. die noch stark ringenden Vorstudien des Charmides über die σωφροσύνη. Von den verschiedenen Bedeutungen derselben, wie sie dort der Reihe nach auftreten, trifft die Anlehnung an das praktisch verstandene γνῶθι σαυτόν des Sokrates oder auch die Identifizierung mit dem sokratischen τὰ ἑαυτοῦ πράττειν ziemlich mit der gegenwärtigen Fassung im politisch-individuellen Schema der Rep. zusammen. Fliessend und mehrdeutig war übrigens dieser Begriff in Griechenland überhaupt und zu jeder Zeit, weshalb er auch kaum mit einem einzigen deutschen Wort wiedergegeben werden kann.

unter den eigentlich ethischen Fragen der Republik im Unterschied von den politischen geradezu die wichtigste. Gleich der Anfang der ganzen Untersuchung ist genau auf dies Problem gerichtet, bis im 2. Buch *368* der grösseren Deutlichkeit halber zum Staat abgesprungen wird. Und dann wird dasselbe sofort wieder aufgenommen, nachdem in der vorhin geschilderten Weise die vier Individualtugenden erledigt sind. Endlich fasst der Schluss (des 9. Buchs)*) Alles noch einmal zusammen und lenkt so harmonisch zum Eingang zurück, und zwar *578 c* mit der ausdrücklichen Erklärung, dass dies die wichtigste Untersuchung sei, welche es gebe.

In der That ist hiemit die Republik A der klassische Ort für Plato's Lehre vom Verhältnis der δικαιοσύνη und εὐδαιμονία oder neuzeitlich ausgedrückt des Guten und des Guts, wie es der Protagoras für Wissen und Tugend und die Einheit der letzteren gewesen war. Wir dürfen deshalb schon hier mehr systematisch auch Sätze aus späteren Schriften zur Vervollständigung mithereinnehmen, so besonders aus dem Gorgias, welcher ohnehin mit den sittlichen Fragen der Rep. A stärkere Berührung hat, aber auch aus dem Phaedo und Anderen. Denn in diesem Punkt ist sich unser Philosoph allezeit so ziemlich gleich geblieben und vertritt mit sehr wenig Aenderungen eine grundlegende, auch bleibend wahre Ueberzeugung.

Wir haben seinerzeit (S. 75 f.) bei Sokrates gefunden, dass er als Anfänger einer genaueren Ethik in sehr begreiflicher und entschuldbarer Weise mit der gegenwärtigen allezeit schwierigen Frage noch nicht recht ins Reine und Klare gekommen ist, welche damals mehr als noch heute schon durch die bekannte Zweideutigkeit der Termini ἀγαθόν und κακόν (das Gute — das Gut, das Böse — das Uebel) von Anfang an belastet war. Er schien wenigstens den Worten nach nicht selten noch in einem sittlich anfechtbaren Nützlichkeitsstandpunkt befangen zu sein, bei welchem der Begriff des Guts den des Guten zu überwuchern und zu verunreinigen drohte. Alles in Allem war übrigens, wenn wir seine Lehre durch sein sittlichselbstloses Leben ergänzten, seine Ueberzeugung doch nur die gesundrealistische, welche an irgend einem befriedigenden Erfolg der

*) denn die das Problem eschatologisch ergänzende Wiederaufnahme höheren Grads im 10. Buch rechnen wir noch nicht hieher; sie gehört der zweiten Periode Plato's an.

Tugend unentwegt festhielt, aber das nähere Wie und Was desselben, ob unmittelbar oder mittelbar, äusserlich oder innerlich, diesseitig oder jenseitig mehr erst in unbestimmter Schwebe liess.

Hier setzt Plato wertvoll klärend und vervollständigend ein. Unbeschadet leichter Schwankungen und Rückfälle in's Gewöhnliche *) war er neben dem Cyniker Antisthenes mit dessen Satz „αὐτάρκη τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν“ wohl der erste grössere Ethiker, welcher den verhältnismässigen Unterschied von „das Gute“ und „das Gut“ wesentlich klar erfasste. In glücklichem Takt oder auch mit bestimmtem Bewusstsein wählt er deswegen schon seine Ausdrucksweise. Statt des zweideutigen ἀγαθόν wird δικαιοσύνη (δίκαιον) gesetzt, das nicht wohl eudämonologisch missverstanden werden kann und eben das Gute, zunächst als sittliche Rechtschaffenheit, bezeichnen soll. Nicht minder richtig und deutlich steht für das zweite Glied der Terminus εὐδαιμονία oder das Gut, bezw. das Wohlbefinden als Gefühlsbefriedigung. Und so können wir sein Thema genau dahin formulieren: Wie verhält sich das Gute, δικαιοσύνη, zum Gut oder Glück, εὐδαιμονία **)?

Den Weg zur Beantwortung bahnt er sich von *338 c* an durch die polemischkritische Auseinandersetzung mit ganz oder halb unsittlichen Anschauungen jener tiefgärenden Zeit, welche wir schon oben zur Sophistik im weiteren Sinn vorausgenommen haben (s. S. 17 ff.). Es ist zuerst die rohnaturalistische Umdrehung des wahren Verhältnisses oder ein μεταστρέφειν φορτικῶς *367 a*, wornach Rechtschaffenheit als dumme Gutmütigkeit, εὐήθεια, das persönlich nur Schädliche und

---

*) die übrigens bei Aristoteles in der *Eth. Nic.* mindestens ebenso stark sind, wenn er sich auch unverkennbar bemüht, aus der terminologischen und gedankenmässigen Verwirrung bei diesem Gegenstand herauszukommen.

**) Neben dieser verdienten Anerkennung bleibt freilich zu bemerken, dass Plato im Geist der ganzen alten Ethik weder hier noch sonst die schlechthinige Bedeutung des Willens und seiner Aktivität für den rein sittlichen Begriff des Guten schon genügend erkannt oder namentlich in wissenschaftlich scharfer Formulierung ausgesprochen hat (vgl. dagegen Kant's Eingang der Grundlegung z. Metaphys. der Sitten!). Obgleich derselbe seinem tiefsittlichen Ernst sicher vorschwebt, schiebt sich doch in der Ausführung meist das ästhetische oder intellektuale Moment an seine Stelle, wodurch zugleich die scharfe Auseinanderhaltung des Guten und des Guts immer wieder ins Schwanken kommt. Schon die nachherige Gleichsetzung von Rechtschaffenheit und Rechtbeschaffenheit dürfte in dieser Hinsicht nicht ganz unbedenklich sein.

ihr Gegenteil besonders im grossen Stil des Tyrannen betrieben das grösste Gut und Glück wäre. Vertreten ist diese Ansicht (vielleicht mit absichtlicher Personen- und Namenwahl) von Thrasymachus, dem „Nie-errötenden“ in der Republik, ähnlich später von Kallikles und Polos im Gorgias, womit sich die schon erwähnte tiefdunkle politische Schilderung des Tyrannen und seines Seelenzustands im (8. und) 9. Buch der Republik gut zusammenschliesst. Ein solcher leidet, wie hier und anderwärts von Plato fein beobachtend und treffend psychologisch ausgeführt wird, vielmehr gerade umgekehrt an einer wahrhaft dämonischen Unseligkeit. Insbesondere entgehen ihm eben diejenigen zwei Gewinne, welche als angebliche Hauptvorzüge und Güter einer solchen ungebundenen Zügellosigkeit vor Allem genannt zu werden pflegen. Er ist weder stark, noch frei. Jenes nicht, weil die Schlechtigkeit als Zerwürfnis mit Andern und namentlich mit sich selbst die Hauptkraft alles Wirkens, die Seele selber untüchtig macht, also in Wahrheit eine Minderung an Kraft und Macht bedeutet. Deshalb kann sogar eine Räuberbande nicht ohne ein gewisses Mass von Recht auskommen und etwas ausrichten *Rep. 351 ff.* (vgl. schon die Erklärung im *Lysis 214 c d*, dass das in sich selbst Ungleiche und sich Widersprechende wohl schwerlich mit etwas Anderem zusammenstimmen könne; daher gebe es nur Freundschaft unter Guten). Aber auch nicht frei ist er und der Schlechte überhaupt. Denn ein Anderes ist es, thun zu können, was einem beliebt (δοκεῖ), ein anderes, was man wirklich will (βούλεται) *Gorgias 466 ff.*, *Rep. 577 e* — eine treffende Unterscheidung des wahren streng vernünftigen Wollens, das ebendamit auf das Richtige geht*), vom mehr oder weniger unvernünftigen Begehren, wornach

*) In diesem Sinn, jedoch minder deutlich sagte schon *Protag. 345 e*, dass Niemand ἑκὼν ἀδικεῖ. *Gorgias 509 e* dagegen heisst es, dass Niemand es βουλόμενος thue. Dies zusammengenommen mit der obigen Gorgiasausführung *466 ff.* zeigt klar, wie Plato es meint. Es ist ähnlich wie bei der Identifizierung des Wissens mit der Tugend im Protagoras eben der begeisterte Idealsinn des βούλεσθαι, das Wollen der überpersönlichen praktischen Menschheitsvernunft in jedem einzelnen menschlichen Individuum, was er da im Auge hat und mit dem ἀδικεῖν nichts will zu schaffen haben lassen. Und das ist natürlich auch ganz richtig. Aber das Problem der Freiheit, die in allweg eben eine Frage des Individuums und nicht des Hyperindividuellen in ihm ist, bleibt damit begreiflicher Weise noch unbeantwortet (vgl. oben S. 70 und 147 ff.).

z. B. der reuige Verbrecher kraft des vernunfteinheitlichen besseren Menschen in seiner Brust bei seiner Bestrafung sagen kann und sagt: Mir geschieht m e i n Recht; ich stehe als homo noumenon selbst auf der Seite des Gesetzes, welches ich als homo phaenomenon verletzt habe.

Verwerflich ist aber auch noch die halbunsittliche, schwunglos matte Ansicht, welche Glaukon und Adeimantos im Eingang des 2. Buchs der Republik zögernd und fast widerstrebend als weitverbreitete Zeitmeinung *358 c* aussprechen, dass nämlich die Rechtschaffenheit im Allgemeinen nur ein bedingtes Gut oder das geringere von zwei Uebeln sei und Niemand sie auf sich nehmen würde, wenn er z. B. den unsichtbar machenden Ring des Gyges oder den Helm des Aïs bei seinem Unrechtthun besässe. So demantfesten Sinnes sei Keiner, dass er alsdann der Versuchung widerstände *359 d ff.* Hiegegen erklärt sich Plato klassisch für die unbedingte Gutnatur des Guten oder für seinen absoluten Selbstwert, auch wenn es vor Göttern und Menschen verborgen bleibt. Geflissentlich will er dabei absehen von dem allezeit zweifelhaften Standpunkt des äusseren Erfolgs, heisse er nun göttlicher oder menschlicher, diesseitiger oder jenseitiger Lohn. Die Rechtschaffenheit an sich gilt es zu betrachten, alles Uebrigen entkleidet *), als seelische Beschaffenheit (δύναμις ἐνοῦσα ἐν τῇ ψυχῇ), als bleibend festen und damit für sich wertbaren Zustand, als Seelenkonstitution im Unterschied von allen einzelnen Aeusserungen und ihren Folgen, für was die Leute gewöhnlich allein ein Auge haben. Nur so lässt sich die brennende Frage wirklich beantworten. Und Plato hat dabei das klare Bewusstsein, der Erste in einer solchen Anfassungsweise zu sein; denn „dies hat bisher Keiner weder in Dichtung noch in Prosa irgend genügend ausgeführt“ *366 e.*

Betrachten wir nun die Rechtschaffenheit oder δικαιοσύνη in der geforderten Weise lediglich als innerseelische Zuständlichkeit und Konstitution, so ist sie ja doch wohl nichts anderes, als die bereits be-

*) gerade wie die Tyrannenseele im 9. Buch der Rep. unerbittlich zerlegt wird »ohne den Prunk der tragischen Bühne« *577 b.* Auch der schöne Mythus am Schluss des Gorgias von dem Totengericht über die völlig nackten Seelen mag trotz seiner eschatologischen Wendung für das gegenwärtige Diesseits als Vergleich beigezogen werden.

handelte Normalverfassung oder Rechtbeschaffenheit der Seele in der richtigen Stellung und Zusammenarbeit ihrer Teile, ähnlich wie beim Staat im Grossen. Dies aber ist die Herrschaft des Göttlichen oder Vernünftigen, des Innermenschlichen über das Tier in uns, oder insgesamt eine Harmonie und Symphonie der Teile der Seele, also selbstverständlich ihre Gesundheit, Schönheit und Wohlbefinden, ὑγίεια, κάλλος, εὐεξις, während ἀδικία oder κακία als deren νόσος, αἶσχος, ἀσθένεια zu betrachten sind *444 d e*.

Damit ist unsere Frage nach dem Verhältnis dieser δικαιοσύνη zur εὐδαιμονία bereits und von selbst gelöst *445*. Wäre es doch schon bei des Leibs Gesundheit lächerlich, wollte Jemand weiter fragen, ob und warum sie ein Gut sei. Wie viel mehr bei der noch ganz anders wichtigen Seele! Ihre Gesundheit oder δικαιοσύνη ist zweifellos das grösste Glück, ihre Ungesundheit durch Schlechtigkeit oder als diese ebendamit das grösste Unglück *). Wie den Mitunterrednern gegenüber in künstlicher Annahme zugespitzt wird, gilt dies so unbedingt, dass selbst der von Göttern und Menschen zeitlebens verkannte Rechtschaffene glücklich wäre gegenüber von dem nie entlarvten Ungerechten, der in Glanz und Ehren dahinlebte *360 e ff*. Ebenso versteht sich und ist eigentlich nur ein anderer Ausdruck für das Bisherige, dass es für den Menschen weit besser ist, Unrecht zu leiden, als solches zu thun, und wenn er es thut, besser, dafür gestraft und dadurch geheilt zu werden, als ungestraft und krank an der Seele zu bleiben.

Plato legt auf diese letztere Lehre **) sichtlich grosses Gewicht und behandelt sie an verschiedenen Orten. Nach der Anstreifung in unserem Zusammenhang der Republik wird sie bald nachher in der Apologie und im Krito am lebendigen Bild des Sokrates wirkungs-

*) Ganz ähnlich spricht Aristoteles *Eth. Nic. I, 9* das schöne, leider nicht ganz scharf und folgerichtig festgehaltene Wort aus: »Das Leben der φιλόκαλοι braucht die Lust nicht wie ein Anhängsel (ἡδονή — περιάπτον), sondern es hat die Lust in sich selber«.

**) Wenigstens berührt ist sie auch schon bei Sokrates, wenn er *Mem. IV, 8, 10* ganz in der Lage des plat. Krito sagt: »Auch aus der Vorzeit stehen diejenigen, welche Ungerechtes sich erlaubten, nicht in gleicher Beurteilung, wie die, welche Ungerechtes litten«. Dagegen stichelt Isokrates *Panath. 257 a* in charakterlosem Widerspruch mit frühern eigenen Anwandlungen des Besseren und aus Gefälligkeit für die Massenansicht unverkennbar gegen Plato's reine Lehre (»ὀλίγοι τινὲς τῶν προςποιουμένων εἶναι σοφῶν«).

voll erläutert; besonders aber bildet sie einen Hauptgegenstand des Gorgias, der mit seiner schwermütigen Färbung fast wie eine Ausführung ist über unser Dichterwort: „Das Leben ist der Güter höchstes nicht, der Uebel grösstes aber ist die Schuld". Denn *523 e* heisst es z. B.: „Das Sterben selbst fürchtet Niemand, der nicht unverständig ist und unmännlich, aber das Unrechtthun fürchtet er"; ähnlich *512 e* und öfters, auch *Apol. 39 a*, wo es heisst: „Die Schlechtigkeit läuft schneller als der Tod".

Aber noch etwas ergibt sich unmittelbar aus dem Vordersatz, dass Unrechtthun unbedingt das grösste Uebel sei: dasselbe ist alsdann in keiner Lage und unter keinen Umständen zulässig, somit auch nicht in derjenigen, in welcher es nach der Meinung aller Welt selbstverständlich berechtigt, ja Ehrenpflicht des tüchtigen Mannes ist, nämlich als Vergeltung des erlittenen Unrechts oder als ἀνταδικεῖν ἀδικούμενον, κακῶς πάσχοντα ἀμύνεσθαι ἀντιδρῶντα κακῶς *Krito 49 b d*, *Rep. 331 ff.* Wie die Wärme nicht kühlt und die Trockenheit nicht nass macht, so hat auch der Rechtschaffene gegen Niemand, gegen den Feind so wenig als gegen den Freund mit dem Unrecht überhaupt etwas zu schaffen *Rep. 335 d* *).

---

*) Bei der hohen Wichtigkeit dieses Punkts für die geschichtliche und systematische Ethik ist es wohl am Platz, noch einiges Genauere über ihn anzumerken. Die herkömmliche Ansicht im griechischen Volk (bezw. zu allen Zeiten, vgl. Ev. Matth. 5,43) wird häufig in allerlei Wendungen von den Dichtern dahin ausgesprochen, dass es Zeichen eines tüchtigen Mannes sei, den Freunden wohl, den Feinden wehezuthun. Wie verhielt sich nun Plato's grosser Vorgänger Sokrates dazu? Von den Stellen der massgebenden Memorabilien lassen wir zum Voraus diejenigen bei Seite, welche wie *IV, 2, 15 ff.* oder *II, 3, 14* von πολέμιοι und nicht von ἐχθροί sprechen. Denn der Krieg und verwandte absonderliche Lagen sind natürlich stets ein Ausnahmefall mit einer ob auch leidigen Sonderethik. Dagegen finden wir *II, 6, 35* und ebenso *II, 1, 19* die Unterscheidung von φίλοι und ἐχθροί und hören ganz wie in der Volksmeinung, dass es Sache des Manns von ἀρετή sei, jenen wohl-, diesen übelzuthun, εὖ — κακῶς ποιεῖν. Auch *III, 9, 8* gehört hieher, wo die Freude über das Unglück der ἐχθροί ohneweiteres als zulässig gilt.

Anders Plato! Die Hauptstelle, wo er sich der Frage methodisch widmet, ist eben unser gegenwärtiger Zusammenhang *Rep. 331 ff.*, und zwar, wie man an den gewählten Beispielen sieht, in unverkennbarer Berührung mit dem ihm irgendwie bekannten sokratischen Gespräch *Mem. IV, 2*, aber ausdrücklich anknüpfend an eine Simonidesstelle, welche die gewöhnliche Ansicht vertritt. Hier wird ganz überwiegend von φίλοι und ἐχθροί geredet und das entgegengesetzte übliche Verhalten gegen sie als ὠφελεῖν, εὖ ποιεῖν und βλάπτειν, κα-

Mit der grundsätzlichen Autarkie des Guten, wornach es seinen Wert ohne Weiteres in sich trägt, ist abermals selbstverständlich

---

κῶς ποιεῖν bezeichnet. Plato dringt nun zunächst *334* darauf, nicht bloss so schlechtweg von Freund und Feind zu reden, sondern sich zu fragen, ob der eine und andre es auch in Wahrheit sei und nicht bloss zu sein scheine; d. h. es werden jedenfalls dem Sinne nach beide Verhältnisse dem unvernünftig Pathologischen entnommen und statt dessen auf den objektivsachlichen Gehalt und Berechtigungsgrund zum Freund- oder Feindnennen gedrungen. Aber sogar für den Fall, dass wir es mit einem wirklich Schlechten, berechtigter Weise als Feind Betrachteten zu thun haben, ist es dennoch unzulässig, ihm zu schaden, βλάπτειν, *335 b ff.*; denn durch Schaden macht man ja Tiere und Menschen nur schlechter, χείρους. Sowenig die Wärme kühlt und die Trockenheit nass macht, sowenig ist es also Sache des Rechtschaffenen, irgend Jemand zu schaden und ihn schlechter zu machen.

Auf diese Hauptausführung fusst nun die vornehmlich berühmte Kritostelle *49*. Sie enthält übrigens mit ihrer Verwerfung der Vergeltung von Unrecht mit Unrecht eigentlich keinen neuen Gedanken gegenüber der Darstellung in der Republik, sondern gibt dem dort bereits Mitenthaltenen nur eine deutlichere und fürs natürliche Verständnis eindrucksvollere Wendung. Denn wenn anders kann ich mit Fug und Recht einen Menschen als meinen Feind betrachten, wie oben in der Rep. jedenfalls verlangt wurde, als wenn er mir ein Unrecht gethan hat, und nicht, wenn er mir zwar wehe gethan, aber dies in wohlwollender Absicht als Erzieher oder Arzt nicht unterlassen konnte? Darf ich nun sogar jenem wirklichen Feind nicht schaden, so ist dies dem Sinn nach bereits das, was *Krito 49 b c d* verwirft als ἀνταδικεῖν ἀδικούμενον oder κακῶς πάσχοντα ἀμύνεσθαι ἀντιδρῶντα κακῶς (wobei ἀδικεῖν, κακουργεῖν und κακῶς ποιεῖν τινα für gleichwertig erklärt werden). Freilich ist sich Plato darüber ganz klar, dass eine derartige Ansicht weit, fast lächerlich weit vom gewöhnlichen Meinen und Sagen der Menge abliegt und dass nur einige Wenige jetzt und in aller Zeit sie haben; die seinige sei sie aber schon lange, wie der Mitunterredner von früher her wohl wisse. Diese geflissentliche und mehrmals wiederholte Berufung auf die gründliche Abmachung in früheren Gesprächen ist natürlich wieder bei meiner Datierung der Rep. durchaus nichts »Unerhörtes« von Plato, wie Andre schon meinten, sondern bezieht sich höchst einfach auf Rep. A als vorangegangene zurück. Damit stimmt auch die summarische, die alte »ἀρχή« nur noch zuspitzende und deutlicher formulierende Behandlung der Frage im Krito am allerungezwungensten zusammen.

Wenn aber nur auch etwas anderes stimmte, nämlich die Vortragung solcher reinen Ansichten durch den Mund des Sokrates einerseits, und andererseits die Ansichten, welche Xenophon demselben ganz unzweideutig in den Memorabilien beilegt! Man hat den unleugbaren Widerspruch beider Darstellungen auch schon einmal damit aus der Welt schaffen wollen, dass man sagte: Was Xenophon berichtet, war die Anschauung des Sokrates während des grössten Teils seines Lebens. Aber die einsam ernsten Stunden im Gefängnis haben den Mann vollends geläutert, und Angesichts des Tods ist der Durchbruch der wahren Erkenntnis erfolgt, weshalb Plato's Krito, der ja im

auch seine Autonomie oder das gegeben, dass es lediglich um seiner eigenen Schönheit willen anzustreben ist, während freilich die Menge

Gefängnis und in dieser Zeit spielt, uns eine so erfreuliche Wendung aus der Geschichte der Ethik des Sokrates berichten darf. — Lassen wir das! Wenn Jemanden eine solche »Galgenbekehrung« unähnlich sieht, um es allerdings etwas derb auszudrücken, so ist es Sokrates, der bis zum Tod Ungeknickte, vor Menschen und Göttern Aufrechtstehende. Wir brauchen dafür nicht einmal das Zeugnis des Xenophon, der vielleicht in dunkler Vorahnung solcher neuesten Feinheiten *Mem. IV, 8, 2* ausdrücklich sagt: »Ueber diese Zeit — seiner Gefangenschaft — waren alle seine Vertrauten Zeugen, dass er auch nicht im Mindesten sich gegen die frühere Zeit veränderte; und doch wurde er bis dahin mehr als irgend Einer wegen seines fröhlichen und heiteren Sinnes bewundert. Und wie könnte Einer schöner sterben, als so?«

Halten wir uns also für die Kenntnis des geschichtlichen Sokrates wie sonst so auch hier vor Allem an den Berichterstatter Xenophon und nicht an den Dramatiker Plato, der übrigens wenigstens darin mit Xenophon völlig übereinstimmt, dass Sokrates im Gefängnis sich nicht im Mindesten verändert, also etwa »gebrochen und zerknirscht« gezeigt habe; man vergleiche den ganzen Phaedo und insbesondere die Stelle *84 e*: φοβεῖσθε, μὴ δυςκολώτερόν τι νῦν διάκειμαι ἢ ἐν τῷ πρόσθεν βίῳ; — Alsdann ergibt sich als sokratisch die allverbreitete Volksanschauung über die Haltung gegen Freund und Feind. Und warum auch nicht? Wir fanden ja dasselbe auch in anderen Punkten, wie z. B. in der Auffassung geschlechtlicher Sachen. Trotzdem soll dies nicht das letzte Wort sein, wenn wir wieder die ausgesprochene Lehre des grossen Manns durch sein Lebensbild ergänzen. Offenbar ist ihm die feinere Ansicht noch nicht in theoretischer Ausdrücklichkeit aufgegangen, aber ebenso gewiss besass er sie der Sache nach in tiefgesundem sittlichem Instinkt. Hätte ihn Einer gefragt, ob man dem Feind durch sittlich schlechte Mittel wie Lüge und Verleumdung und drgl. Eintrag thun und schaden dürfe, so hätte er das ohne allen Zweifel verneint und gesagt: »Der Schmutz fällt auf den Werfenden zurück und schädigt die eigene Seele. Wahrheit und Gerechtigkeit jedenfalls ist gegen Jedermann ohne Ansehn der Person zu üben, das ist man der eigenen sittlichen Ehre schuldig.« Und in der That dürfte dies auch die Hauptsache im Punkt der Feindesbehandlung sein, mit was man beinahe ganz zufrieden sein könnte.

Plato's Verdienst im Verhältnis zu seinem Meister ist nun ein doppeltes. Einmal weiss er wieder, wie so oft, klar und ausdrücklich auszusprechen und zu formulieren, was jener hinzudachte oder noch richtiger, im Hintergrund fühlte und darlebte. Fürs Andre aber macht er auch einen feinen sachlichen Fortschritt über Sokrates hinaus. Er verwirft nämlich kurz gesagt die Gesinnung der Rache, auch wo der Gegendruck gegen den Feind mit material unanfechtbaren Mitteln, also wahr und gerecht z. B. als staatliche Justiz geübt wird. Man vergleiche dazu die jedenfalls sachlich ganz treffende Anekdote bei *Diog. Laert. III, 39*, wonach Plato in einem gegebenen Fall gesagt haben soll: »Ich würde den Sklaven, der es verdient hat, prügeln, wenn ich nicht zornig wäre«. — Er verwirft, dass es das letzte Wort sein dürfe, dem Andern Wehe anzuthun. Denn für den Guten ist immer Wohl und nur Wohl

es immer nur nach seinen Folgen, somit als blosses Mittel zum höheren Zweck zu werten weiss. Da ist man tapfer aus Furcht vor

das Endziel seines Wollens und nie das βλάπτειν. Letzteres ist nur unter dem Gesichtspunkt eines Mittels zum Zweck zulässig, wie der Arzt schneidet und brennt, um zu heilen (Hauptwendung im Gorgias namentlich auch fürs öffentliche Leben). Denn es gilt unter Umständen, den Schlechten als seelisch Kranken zu kurieren; daher das ungestrafte Unrechtthun soviel ist, als der ärztlichen Hülfe bei schwerer Krankheit entbehren müssen. Ist Einer aber unheilbar schlecht, so mag er wenigstens Andern durch seine Bestrafung »ein Beispiel geben, damit sie, indem sie sehen, was er duldet, aus Furcht besser werden« *Gorg. 525 b ff.* Noch schärfer und bestimmter ist dieser Gedanke schon im *Protagoras 324 a b c* formuliert, wo zwar der Sophist, aber hienach ganz in Plato's Sinn spricht: »Den unrecht Handelnden bestraft Niemand, der nicht wie ein Thier unvernünftig sich zu rächen sucht, mit Rücksicht darauf und deswegen, weil dieser Unrecht handelte; sondern wer auf eine vernünftige Weise ihn zu bestrafen begehrt, züchtigt ihn nicht des vergangenen Unrechts wegen — lässt doch das Begangene sich nicht ungeschehen machen — sondern um der Zukunft willen, damit weder dieser selbst wieder unrecht handle, noch ein Anderer, der ihn bestraft sieht«. (Ebenso liegt in *Rep. 604 c* Plato's Verwerfung des bloss zurückblickenden Reueschmerzes anstatt des sofort vorausblickenden Bemühens um Besserung und Heilung des Schadens.) Das ist genau der spätere Standpunkt des Seneka, welcher *de ira I, 16* sagt: Nemo prudens punit, quia peccatum est, sed ne peccetur. Oder mit neuzeitlichen Ausdrücken haben wir unter Abweisung der Talion die Besserungs- und Abschreckungsstraftheorie vor uns; und darin war nun Plato mit allem Recht nichts weniger als wehleidig oder litt gar nicht an jener verlogen-ethischen Verbrechersentimentalität unserer Tage, wie seine Strafbestimmungen besonders in den »Gesetzen« und sonstige recht entschlossene Aussprüche zeigen. Denn der einzig gesunde Grundsatz in diesen Dingen war ganz nach seinem Sinn: Publica salus suprema lex esto!

Nur eine einzige Stelle kenne ich, wo Plato diesen bewundernswürdig reinen Anschauungen vorübergehend untreu zu werden scheint, wenn er nämlich *Phileb. 49 e* ganz wie Sokrates *Mem. III, 9, 8* die Freude über das Unglück des Feinds ohne Weiteres hingehen lässt, also das, was wir heute Schadenfreude nennen, während er dessen Gegenstück, den Neid verwirft. Indessen kann dies in einer ohnedem nicht ethischen, sondern psychologischen Untersuchung leicht eine minder genaue, dem gewöhnlichen Standpunkt zu nahe kommende Ausdrucksweise ohne weiteres Gewicht sein Denn im Uebrigen müssen wir seine Stellungnahme in dieser wichtigen und schwierigen Frage der Ethik für staunenswert richtig erklären und geben ihr sogar offen den Vorzug vor der christlichen Lehre, welche natürlich sehr verwandt ist, aber doch mit Unrecht ihr meist völlig gleichgestellt wird. Denn diese schiesst z. B. *Ev. Matth. 5,44 ff.* wenigstens im zweiten positiven Teil ihrer Mahnungen entschieden über das Ziel, ebenso in der Parallelstelle *Luc. 6,27* (von dem Backenstreich), auch *1 Kor. 6,7* (vom Unterlassen berechtigter Klagen vor dem, allerdings heidnischen Gericht). Bei aller aufrichtigen und herzlichen

grösseren Uebeln, mässig wegen der schmerzlichen Nachwehen, welche die Unmässigkeit zu haben pflegt, also enthaltsam aus Sinnlichkeit. „Das ist aber nicht der rechte Tauschhandel in Bezug auf die Tugend, Sinnengenüsse für Sinnengenüsse, Schmerzliches für Schmerzliches, Befürchtung für Befürchtung und Grösseres für Kleineres. Sondern nur das ist die rechte Münze, für die man Alles einzutauschen hat, Einsicht (hier als Gipfel und Inbegriff der Tugend). . . . Jene andere sogenannte Tugend aber ist ein Schattenbild, von niedriger Sinnesart zeugend und nichts Gesundes, noch Wahres

---

Achtung vor dem Geist der altehrwürdigen christlichen Ethik meine ich doch, dass sie mit dieser Mahnung, »dem Bösen nicht zu widerstehen», einen asiatisch unrichtigen Zug von sittlich bedenklicher, ob auch schwärmerisch liebenswürdiger Weichheit in sich schliesst. Zwar wird der imperative Ethiker das nicht tadeln, dass sie ihre Forderung sehr hoch stellt, weshalb die Menschen aller Zeiten ihr thatsächlich doch nicht nachkommen. Aber ich glaube, dass die Forderung als solche anfechtbar ist und ein derartiges Verhalten überhaupt gar nicht stattfinden soll. Denn »wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, dass Menschen auf Erden leben«, sagt Kant *V, 167* männlich und tiefwahr. Gerade die besseren Naturen werden durch jene Lehre, wenn man es stark ausdrücken will, entnervt und geschwächt; die missverstandene und überschiessende Feindesliebe, das Verzeihen ins Blaue hinein, ehe der Böse die mindeste Spur der Besserung zeigt, auch das Tilgen jeden Schuldbuchs bloss auf die vermeintlich versöhnende Leistung des Sterbens hin (»de mortuis nil nisi bene!«) — all das lähmt in der sittlichen Grundpflicht, welche unser Goethe so schön mit dem Wort ausspricht: »Denn ich bin ein Mensch gewesen, Und das heisst ein Kämpfer sein«. Ja, ein Kämpfer für's Gute und ebendamit gegen dessen Widerpart, das Böse und seine Träger, die Bösen, welche ohne so mannhaften und unentwegten Widerstand ganz natürlich immer oben auf sind und sich ins Fäustchen lachen über die εὐήθεια der Andern, indem sie mit der unverfrorenen Frechheit des pflanzlichen Unkrauts die edleren Pflanzen überwuchern. Wir sollten, wie unsere indogermanischen Vettern, die Iranier Zoroasters, in ihrer Art es trefflich ausdrücken, frisch und freudig dem guten Gott Ormuzd Heerfolge leisten gegen Ahriman und seine Gesellen. Das scheint mir wahre Sittlichkeit in dieser Welt zu sein; das hiesse der überkommenen Ethik den nötigen indogermanischen Stahl ins Blut zuführen. Denn wir Arier gehören doch sozusagen auch noch zu den Stimmen, die im Konzert der Menschheit und ihrer Geschichte mitzählen. Und diesen vollkommen genügenden, von Ueberspannung freien Standpunkt scheint mir eben bereits der grosse Plato in seiner hochwichtigen Lehre von Freund und Feind nachahmungswürdig einzunehmen! Da mir derselbe nach zweitausend Jahren noch zu leben dünkt und keineswegs eine tote Gestalt der blossen Geschichte zu sein scheint, habe ich mir diese wie andre ähnliche Abschweifungen ruhig erlaubt.

enthaltend, während der wahre Tauschhandel in der Vereinigung von diesem Allem besteht" *Phaedo 68 b ff.*, *82 c*, *83 e* *).

Hienach ist das Ergebnis dieser tiefgründigen ethischen Untersuchungen die grundsätzliche Gleichung zwischen rechtschaffen (gerecht) und glücklich, oder mit späterem Kunstausdruck ist die Tugend jedenfalls das summum bonum, der Gipfel aller andern etwaigen Güter, die sich kaum daneben sehen lassen können. Das Quaderfundament dieser Lehre haben wir in Rep. A gefunden; aber zugleich ist sie die beständige Ueberzeugung unseres Philosophen, welche ihn durchs ganze Leben begleitet, weshalb wir in unserer obigen Darstellung ruhig eine Reihe anderer und späterer Schriften mithereinziehen durften. Zum Schluss nur noch zwei besonders kräftige und charakteristische Zeugnisse aus ganz verschiedenen Zeiten Plato's. Im *Gorgias 482 a* und *509 a* lesen wir: „Die Philosophie, geliebter Freund, behauptet fortwährend das, was du jetzt von mir hörst, und erscheint durchaus nicht launisch, wie die Menge, welche bald so, bald anders urteilt. . . . Dieses, was oben bei unseren Untersuchungen uns so, wie ich sage, erschien, steht fest und wird, sollt' es auch etwas anmasslich klingen, durch eine Schlusskette von Eisen und Demant festgehalten". Und das Schlusswerk der „Gesetze" sagt *660 e ff.*: „Nicht einmal, dass Kreta eine Insel sei, stellt sich mir so unzweifelhaft dar, als das, dass der wackere Mann, der besonnen und gerecht ist, zufrieden sei und hochbeglückt, ob er nun gross und kräftig, oder klein und schwächlich sei, ob er Reichtum besitze oder nicht. Besässe er dagegen grösseren Reichtum, als Midas, wäre aber nicht rechtschaffen, dann ist er elend und führt ein betrübtes Leben". Die leichten späteren Schwankungen, welche aber nicht jenen obigen Grundsatz als solchen, sondern nur die näheren

*) Man möchte gerne in diesen jedenfalls prächtigen Ausführungen die vollendet reine und richtige ethische Ansicht bewundern. Und dennoch ist es mir nicht ganz sicher, ob Plato auch über den allerletzten Punkt ganz im Klaren gewesen ist: ich meine die Motiv- oder Triebfederfrage, ob wir nämlich das Gute schlechthin um seiner selbst willen zu thun haben, oder aber wegen der ihm, wenn auch innigst zugesellten Reflexbefriedigung ethisch-ästhetischer Art, welche es dem Thäter in seinem Innern gewährt. Ist diese Zuspitzung des Problems zum schwierigsten Punkt überhaupt der alten Ethik (bezw. der Ethik vor Kant) schon aufgegangen? Das merkwürdige Schwanken auch des Aristoteles besonders im 10. Buch der Eth. Nic. dürfte fast dagegen sprechen.

Bestimmungen von ihm betreffen, werden wir seinerzeit in den Alles schroff zuspitzenden Tagen der Rep. B (teilweise auch noch des Phaedo) und dann wieder massvoll gemildert im Philebus kennen lernen.

Nicht ganz dieselbe feste Beständigkeit, wie diese Sätze von der Autonomie und Autarkie des Guten zeigen nun aber die anderen Hauptlehren des klassischen Jugendwerks Rep. A.

Was zuerst auf ethischem Gebiet im engeren Sinne die obigen vier Tugenden, die sogenannten Kardinaltugenden bei Plato, betrifft, so finden sie sich in dieser Plastik und mit diesem eigenartigen Sinn eigentlich doch nur in Rep. A. Anderwärts, vornehmlich später ist teils ihre Zahl eine etwas andere, teils der Einsatz in's Fachwerk verschieden; insbesondere neigen sie sich wieder stärker zur gewöhnlich volkstümlichen und natürlichen Bedeutung. So z. B. die ἀνδρεία, deren ehrende Einreihung in das Schema der Rep. A den ersten kräftigen Stoss im *Politikus 306 ff.* erhält, so ungern Plato sich entschliesst, den ihm damals überhaupt so aufsässigen Wortklaubern und Streitsüchtigen einen willkommenen Angriffspunkt (μάλ' εὐεπίθετον) durch Aenderung seiner eigenen früheren Anschauung zu geben. Aber sichtlich wird namentlich die Tapferkeit mehr und mehr abgeschwächt, bis sie in den „Gesetzen" als blosser Militarismus beinahe Verwerfung erfährt. Auch die σωφροσύνη bedeutet später, wie im üblichen Sprachgebrauch, vorwiegend die Mässigkeit im sinnlichen Genuss (vgl. Phaedo) und hat nicht mehr den unleugbar künstlichen Sinn, wie in Rep. A, wo sie mit der δικαιοσύνη allerdings nach Plato's eigenem Gefühl „in Wettstreit gerät", da auch sie die Harmonie des Ganzen bezeichnen soll. Dasselbe ist der Fall mit der δικαιοσύνη, die ausserhalb ihres politischen Mutterbodens in Rep. A weniger mehr Normalverfassung der Seele, als einfach Rechtschaffenheit ausdrückt. Im Allgemeinen hat Plato sich offenbar bald selbst gesagt, dass jene Tugendengalerie der Rep. A eben doch an einer gewissen symmetrisierenden Künstlichkeit leide oder dass es ein „ξυνεβιβάζομεν" sei *Rep. 504 a*, und der massgebende Vergleich der Einzelseele und des Staats bei näherem Zusehen etwas hinke. Das hatte zu einer nicht mehr ganz natürlichen Umdeutung des einen und anderen Begriffs geführt, welche man sich auf rein ethischem Boden lieber erspart. Aus-

serdem war später die festigende Anlehnung der einzelnen Tugenden je an einen Seelenteil als dessen Vollkräftigkeit entbehrlich, da die inzwischen errungene Idee genug Festigkeit in sich zu bieten schien. Ja sie war gar nicht mehr möglich, weil im Verlauf auch jene Dreiteilung der Seele selbst wankend geworden war.

Von letzterer haben wir uns überzeugt, dass sie nicht eigentlich auf psychologischem Boden selbst gewachsen ist, sondern ihre Aufstellung wesentlich dem politischen Analogieschluss verdankt. Erst nachträglich wird sie, und dann begreiflicher Weise nicht ohne Zwang mit dem psychologischen Thatbestand sowie mit den Tugenden in Eins gearbeitet. Schon deshalb ist ihr Wankendwerden sehr erklärlich, bis sie ganz verschwindet, je tiefer wir in Plato's zweite Periode hineinkommen werden. In der dritten Periode wird sie dann scheinbar völlig wiederaufgenommen; wir werden indes finden, dass dies nicht ohne erhebliche Veränderungen abgeht und Einiges davon sehr kühl dahingestellt wird. Ich will mit diesem summarischen Vorausblick nur der festgewurzelten Ueberlieferung schon jetzt entgegentreten, als wäre die berühmte oder noch mehr berüchtigte „Trichotomie“ eine im Herzen und Mittelpunkt des Platonismus stehende Lehre. Richtiger wäre jedenfalls, sie dem Umkreis zuzuweisen. Denn in der Hauptzeit seiner Spekulationen wenigstens über die Seele als solche, im 10. Buch der Republik als Uebergang und namentlich im Phaedo herrscht ganz entschieden das μονοειδές, die Einartigkeit der Seele, und wird die Dreiteilung verleugnet. Insofern können wir uns gerne auch die üblichen Erörterungen über die Frage ersparen, wie denn Plato neben seiner (vermeintlich beständigen und hauptsächlichen) Lehre von den drei Teilen der Seele mit der Einheit der Persönlichkeit zurecht gekommen sei.

Werfen wir endlich einen prüfenden Rückblick auf den eigentlich politischen Gehalt von Rep. A, so ist ja klar, dass das überraschende Bild dieser Staatslehre vom Staat als dem Menschen im Grossen eben stark Bild ist und sich allerlei Nichtpassen herausstellt, sobald man näher tritt und den Vergleich presst. Aber dennoch dürfte es im Ganzen einen trefflichen Gedanken enthalten. Statt einer blossen Masse, eines mehr oder weniger losen Vereins soll der Staat damit grundsätzlich als markig geschlossene Persönlichkeit oder charaktervolle Einheit zweiten Grads hingestellt werden, gleich

einer plastischen Bildsäule, ἐρρωμένως ὥσπερ ἀνδριάς, wie es *361 d* in einem anderen Zusammenhang einmal heisst und wie es der Sache nach in seiner Art am meisten Sparta verwirklicht zeigte. Ebendamit ist er Träger der Tugend und Tugenden, ihr Darsteller, Hersteller und Wächter. Kurz, es ist schon hierin die sittliche Grundbedeutung und Hauptbestimmung desselben ausgesprochen, welcher die ethischen Einzelbestimmungen ihre folgerichtige nähere Ausführung geben. Und an dieser Ueberzeugung hat Plato allezeit unentwegt festgehalten, ja dieselbe später teilweise noch kräftiger ausgesprochen. Der Kerngedanke des ganzen Gorgias ist, was wir z. B. *464 b*, *515 b* und sonst lesen: „Der wahren Staatskunst liegt die Seelenpflege vor Allem ob, oder für nichts Anderes hat sie zu sorgen, als wie die Bürger so gut als möglich werden.“ Dasselbe versteht sich von der schroff idealen Rep. B, und noch einmal zum Schluss werden die „Gesetze“ nicht müde, immer wieder das Gleiche einzuschärfen. Dem entspricht auch die verneinende Kehrseite. Wie bereits Rep. A sich für die grösste Einfachheit erklärt und von der Pflege der materiellen Interessen nichts will, so kommt dies nachher mit der steigenden Verstimmung unseres Philosophen zu noch viel stärkerem Ausdruck; vgl. später das harte Urteil nam. im *Gorgias 518 e f.* und sonst über Perikles und andere frühere Staatsmänner. Hienach ist schon Rep. A dem Grundzug und herrschenden Geist nach durchaus ideal, weil aufs Geistige, Vernünftige und Gute mit heissem Eifer gerichtet. Das ist aber, wie jedes schärfere Unterscheiden der Begriffe weiss, durchaus noch nicht dasselbe mit idealistisch, dem Charakter der späteren Periode. Vielmehr können wir in dem Sinn, in welchem Jedermann das Wort auf Sokrates ohne Weiteres anwenden wird, bei Plato's bisherigen Staatsreformgedanken ohne jeglichen Widerspruch von einer ausgesprochen realistischen Färbung reden. Der Leitfaden bei seiner Staatsorganisation war ja, wie wir sahen, die φύσις, nicht die Idee, überhaupt nicht spekulative Gesichtspunkte; sondern mit äusserst sokratischen Tieranalogien wurde sogar das Gewagteste wie die Frauensache als κατὰ φύσιν und somit als vernünftig und gut seiend gerechtfertigt.

Dem entspricht die vielfache Bezugnahme auf die Wirklichkeit und ihre gegebenen Verhältnisse, welche in unserer Darstellung ganz von selbst durchblickte. Konnten und mussten wir doch den Ausgang nehmen von den örtlichen Schäden des damaligen atheni-

schen Staatswesens, ohne zugleich dessen eigentümliche Vorzüge besonders in geistiger Hinsicht zu vergessen. Umgekehrt erinnern uns Plato's Reformvorschläge handgreiflich und wie allbekannt an Manches, was die spartanische Lebens- und Staatsordnung ihm Sympathisches, namentlich ursprünglich und der Absicht nach, bereits enthielt, während er gegen die dortigen Mängel gleichfalls nicht blind war*). Auch in manchem Einzelnen, wie z. B. in den Gedanken für die Heeresreform spiegeln sich deutlich Vorgänge und Bestrebungen aus der damaligen Zeitgeschichte. Nicht als ob natürlich Plato das Gegebene bloss kopiert und in grundsatzloser Auswahl ein Stück daher, ein anderes dorther genommen hätte. Aber noch weniger hat er im einsamen Studierzimmer seinen Staat mit geschlossenen Augen geträumt und zurechtkonstruiert; vielmehr benützt er, was zu benützen war, sucht die Einseitigkeiten thunlichst auszugleichen und unterstellt das Ganze einem einheitlichen Gesichtspunkt. Und damit ergibt sich dann freilich ein Gesamtbild, wie es so noch nie in der Wirklichkeit dagewesen war — bekanntlich der philosophische (!) Haupteinwand des Aristoteles gegen seines Vorgängers geistvoll kühne Neuerungen, wenn er ihnen auch das περιττόν, κομψόν, καινοτόμον, ζητητικόν nicht absprechen will *Pol. II, 3, 3.*

In Anbetracht solcher starken Berührungen mit der Wirklichkeit können wir es schliesslich auch verstehen, dass unser jugendlicher Philosoph ganz unverkennbar mit einer frohgemuten Stimmung arbeitet und sogar über die Ausführbarkeit seiner Pläne und Vorschläge mindestens nicht pessimistisch verzweifelt denkt. Gewiss ist ihm als ächt imperativem Ethiker die Aufstellung des Seinsollenden die Hauptsache. „Ob ein solcher Staat irgendwo besteht oder bestehen wird oder vielleicht nur im Himmel als Musterbild sich befindet, das macht keinen Unterschied" *592 b* (Schluss von Rep. A). Aber einer utopischen Träumerei ist er sich deswegen keineswegs bewusst, und als blosses Phantasiespiel (παιδιά) oder Ge-

*) Freilich unterliegt nicht Weniges, was spätere Schriftsteller wie z. B. Plutarch dem »Lykurg« oder Sparta im Ganzen beilegen, in den Augen einer kritischeren Geschichtsforschung dem Verdacht, dass es am Ende umgekehrt u. A. von Plato's Gedanken entlehnt und mit dem immer stärker werdenden romantischen Schwärmen für die gute alte Zeit ungeschichtlich auf Sparta und seine Gesetzgeber zurückdatiert sei, wie wir aus anderen Gründen ein ähnliches Verfahren bei Isokrates hinsichtlich des alten Athen finden werden.

dankenkunststück will er seinen Staat durchaus nicht entworfen haben. Eine jedenfalls annähernde Verwirklichung hält er für möglich und sie ist der ernstliche Zweck seiner Aufstellung. Denn sogar bei dem weitestgehenden Vorschlag hinsichtlich der Frauenbeteiligung am staatlichen Unterricht und öffentlichen Leben erklärt er ruhig: „Wir haben also nichts Unmögliches, noch frommen Wünschen (εὐχαί, das spätere pia desideria) Gleichendes aufgestellt, da wir ja das Gesetz nach der Natur gaben“ *456 c.*

In der That, bei dem Lebensalter Plato's, welches wir für die Abfassung von Rep. A zu Ausgang der neunziger Jahre des 4. Jahrhunderts annehmen, konnte ein junger patriotisch gesinnter Hellene sogar für seine Zeit und seinen Staat immerhin noch etwas hoffen. Insbesondere wenn er nicht einseitig bloss an Athen hieng, obwohl auch dessen Niedergang noch gar nicht so lange her war, brauchte er nach dem peloponnesischen Krieg noch nicht Alles für sein Volk verloren zu geben. War es doch in jenen neunziger Jahren wirklich eine Zeit lang so, als wollte die alte schöne Zeit der Perserkriege wiederkehren, etwa wie für uns Deutsche im Jahr 1870 der Geist der Befreiungskriege. Plato's Mitschüler Xenophon leitet glänzend den Rückzug der Zehntausend und zeigt noch einmal, was Geist und Bildung verbunden mit rühmlicher Selbstlosigkeit des Charakters vermögen. Ein Agesilaus aber zieht gegen die Perser und erweist sich lange der Vorfahren vom Jahr 490 würdig. Warum sollte also nicht doch noch, was wir ja wirklich als Plato's Grundziel fanden, athenischer Geist und spartanische Kraft in Eins verschmolzen eine neue Blüte des hellenischen Staatslebens heraufführen können, warum sollte trotz des Sokrates persönlichem Schicksal der Versuch so aussichtslos sein, dessen staatsreformatorisches Vermächtnis ins Leben einzuführen? In diesem Sinn, denke ich mir, welchen wir früher S. 91 f. auch bei Sokrates in dem schönen Gespräch mit dem jungen Perikles fanden, hat Plato seine Rep. A in Angriff genommen. Denn nach dem Frieden des Antalkidas im Jahr 387 ff. wären deren hoffnungsvolle Klänge wohl kaum mehr sehr nahegelegen, sondern eine viel herbere und bitterere Tonart zu erwarten gewesen, wie wir sie ja auch thatsächlich in den politischen Schriften dieser späteren Zeit, insbesondere in Rep. B so deutlich als möglich bemerken können.

Natürlich soll mit dem Hinweis auf derartige thatsächliche Anklänge und Vorgänge oder Ermutigungen im Einzelnen durchaus nicht gesagt werden, dass Reformen, welche wie die von Plato vorgeschlagenen im Ganzen eben doch so tief einschneiden und völlig neuern, irgend Aussicht gehabt hätten auf Verwirklichung zu jener Zeit und am Ort der längst bestehenden, tiefgewurzelten und mannigfachst verästelten griechischen Staaten mit ihren so hochentwickelten andersartigen Kulturzuständen! Insbesondere waren sie auf die Verhältnisse der See- und Handelsstadt Athen nur auch gar nicht rücksichtsvoll zugeschnitten. Solche Neuerungen brauchen, auch wenn sie noch so vernünftig sind, nicht bloss viele und lange Zeit, sie lassen sich namentlich auch meist nur auf terra vergine oder auf Neubruch anbringen, und nicht auf dem Boden alter eingerosteter Zustände mit ihrem unendlich zähen geschichtlichen Trägheitswiderstand. „Amerika, du hast es besser, als unser Kontinent, der alte“, ruft Goethe einmal in einem solchen Gedankenzug aus. Plato hat dies jedenfalls später selbst gefühlt, wenn er schon Rep. B, wie wir s. Z. genauer sehen werden, seine schwachgewordene Hoffnung auf absonderliche Glücksumstände setzt oder in den „Gesetzen“ sehr treffend an die den Griechen so gewohnte etwaige Neugründung von Kolonien erinnert.

Wie dachte er aber wohl ursprünglich? Versetzen wir uns einen Augenblick in eine solche jugendlichfeurige Reformatorenseele hinein, die noch von keiner längeren Welt- und Menschenerfahrung gedrückt und beengt ihre kühnen Flüge wagt. Wir sehen sie schwanken und schweben zwischen der Hoffnung auf kurze und der Geduldung auf lange Sicht. Einerseits möchte sie ja natürlich selbst und an Ort und Stelle das Aufgehen ihrer begeisterten Aussaat erleben, um so mehr, je heilungs- und besserungsbedürftiger die heimischen Zustände sind; und was man hofft, das glaubt man gern, während der Fehlschlag tief schmerzt. Denn das Schneckentempo der Geschichte hat der eigene rasche Pulsschlag eines solchen Herzens noch nicht in seine Rechnung aufgenommen. Andererseits, in Stunden einer mehr ebbenden Stimmung und schärferen Hinblicks auf die gemeine Wirklichkeit zieht es sich ob auch ungern genug auf die Hochburg des Idealismus zurück und tröstet sich mit dem unerschütterlichen Glauben, dass irgendwo und irgendwann das Sein-

sollende auch sein und das Vernünftige mit Hegel gesprochen wirklich wird. Genau diese Schwebestimmung glaube ich aus der Rep. A heraushören zu dürfen. Hat die rauhe Wirklichkeit dem jugendlichen Reformator in der ersten Form Alles, und dem Hartnäckigen sogar recht hartnäckig versagt, wie später seine unglücklichen sizilischen Unternehmungen zeigen, so hat der Fortgang der Geschichte dem idealgläubigen Philosophen dafür die verdiente Genugthuung in der zweiten Form gegeben. Denn sehen wir seine hauptsächlichen Vorschläge unbefangen und mit heutigen, durch das uns Gewohnte nicht abgestumpften Augen an, sind sie dann Träume und müssiges Philosophenspiel? Wie ists mit dem durchgeführten Beamtensystem (das die Sozialisten vielleicht noch weiter und weitest ausbauen)? wie ists mit dem System des geschulten Volksheers? wie ists mit der allgemeinen Schulpflicht? Lauter Platonica, aber keine somnia, sondern Wirklichkeiten, wenn die Geschichte auch herzlich lange gebraucht hat, dem blitzartigen Gedankenflug des klassischen Philosophen mit der That nachzuhinken. Das ist nun einmal ihre Gangart; denn sie gehört zum lahmen Geschlecht der Empiriker.

Und noch Eins steht in unserer Nachrechnung aus, was vor dem Richterstuhl der Kultur- und Sittengeschichte nicht der unbedeutendste Posten ist, wenn ihn auch das oberflächliche Urteil matter Seelen von jeher fast bloss anficht und verlacht. Ich meine die Haltung Plato's in der Frauenfrage. Da sie wie gesagt von jeher als das grösste ἄτοπον des, im Punkt des „καινοτομεῖν“ oder der Ueberraschungen für den Leser nicht eben armen Philosophen gilt und meines Erachtens auch sachlich von grossem Interesse ist, wollen wir ihr noch einen Augenblick besondere Aufmerksamkeit schenken; sie verdient es.

Um aber Plato's reformatorisches Auftreten in diesem Punkt positiv und negativ, zustimmend oder ablehnend würdigen zu können, müssen wir uns noch genauer, als schon früher S. 46 u. 87 f. zu Sokrates, die durchschnittliche Stellung der Frauen im damaligen Griechenland vergegenwärtigen. Sie hatte sich seit den Zeiten und Zuständen, wie sie noch Homer schildert, unverkennbar erheblich verschlechtert. Denn es kommt doch wohl nicht bloss auf Rechnung des Dichters, wenn uns bei ihm eine Reihe von glänzenden oder gemütlich ansprechenden Frauengestalten in sichtlich liebevoller Zeich-

nung begegnet, eine Andromache, Penelope, Hekuba, Nausikaa, ja auch Helena. Ob das griechische Volksbewusstsein darin einen seelischen Rückgang erfahren hat, oder ob der thatsächliche Unterschied so zu erklären ist, dass seit jener vorgeschichtlichen Zeit und mit der stärkeren Entwicklung des gesellschaftlichpolitischen Lebens die Männerwelt unverhältnismässig fortschritt, während die Frauen auf der alten patriarchalischhäuslichen Stufe zurückblieben, brauchen wir hier nicht zu entscheiden. Natürlicher und wahrscheinlicher scheint mir die erste Erklärung.

Jedenfalls war in der eigentlich geschichtlichen Zeit die Stellung der Frau eine wenig gesunde. Zwar in den dorischen Staaten, besonders in Sparta, spielte diese eine wesentlich grössere Rolle; man denke z. B. an ihre Mitberücksichtigung bei der gymnastischen Erziehung. Und nach der psychologisch so treffenden Bemerkung des Aristoteles hieng mit dem dortigen Militarismus überhaupt ein grösserer Einfluss derselben, eine gewisse Teilnahme am öffentlichen militärischpolitischen Leben naturgemäss zusammen, wie schon bei Homer Ares und Aphrodite in näherer Beziehung erscheinen *). Aber ebendamit war diese Stellung auch nicht ohne böse Schattenseiten, so dass ausser vielen Andern derselbe Aristoteles über eine eigentümliche Zucht- und Zügellosigkeit der spartanischen Frauen klagen und sagen musste, dort sei die Hälfte des Staats ganz ohne Gesetz, τὸ ἥμισυ τῆς πόλεως ἀνομοθέτητον *Pol. II, 6, 5 (6).* Und das lässt sich leicht denken, indem das einseitige Heer- und Lagerleben Sparta's ein gesundes Familienleben von Anfang an unmöglich machte.

In den jonischen Staaten dagegen und so besonders auch in dem uns wichtigsten Athen ging die Forderung der guten Sitte für das weibliche Geschlecht kurzweg auf „σιγή, σωφρονεῖν, εἴσω θ' ἥσυχον μένειν δόμων" Eurip. *Heracl. 476.* Ganz ebenso sagt in Plato's *Meno 71 e* selbstverständlich nur der Mitunterredner sehr von oben herab: „Willst du die Tugend der Frau wissen, so geht das nahe zusammen, οὐ χαλεπὸν διελθεῖν: sie soll das Haus gut verwalten,

*) Nur ist es von Aristoteles vielleicht etwas zu viel gesagt, die Spartaner γυναικοκρατούμενοι zu nennen, καθάπερ τὰ πολλὰ τῶν στρατιωτικῶν καὶ πολεμικῶν γενῶν — merkwürdiger Weise mit dem Zusatz: »ausser den Kelten«, also den Vorfahren unserer galanten französischen Nachbarn, die sich demnach seither stark verändert haben müssen.

was drinnen ist, wohl hüten und dem Mann gehorsam sein". Damit war sie, obwohl natürlich bürgerlich frei, doch eigentlich nur die Oberste der Sklavinnen und Sklaven, einzig mit dem Vorzug, dem Mann die gesetzlichen Stammhalter für Namen und Vermögen zu gebären. Die Ehe gilt als rechtlichpolitisches Vertragsverhältnis insbesondere der beiderseitigen Eltern, wobei eine spätere Scheidung sehr leicht gemacht und für diesen Fall nur die Mitgiftfrage pünktlich geordnet war. Von einem sittlichpersönlichen Verhältnis gegenseitiger Zuneigung zwischen Gleichberechtigten etwa wie Tacitus im Agricola so schön sagt: mutua caritate et invicem se anteponendo, ist keine Rede. Wuchs doch die Jungfrau wesentlich abgeschlossen bei der Mutter und weiblichen Sklavenschaft in den Frauengemächern auf und sah, ohne dass für ihre weitere Ausbildung im Allgemeinen gesorgt war, der Mutter die paar Kenntnisse und Fertigkeiten namentlich in Wolleverarbeitung und Zubereitung der Speisen ab. Alsdann wurde sie völlig unwissend und teilweise noch sehr jung (z. B. 15jährig nach Xenoph. Oec.) einfach von den Eltern einem Manne gegeben, den sie vorher gar nicht kannte, was freilich noch heute besonders in den romanischen Ländern so häufig vorkommt. Um die Erbtöchter oder brüderlosen Mädchen eines Hauses herrschte oft ein heftiger Streit fast wie derjenige der Freier um die Penelope, wer aus der Verwandtschaft sie oder vielmehr das auf ihren Namen laufende Familiengut erheiraten und die Frau mit in den Kauf nehmen dürfe *). Denn die Hauptsache war die Erhaltung des Familienbesitzes, die σωτηρία κλήρου. Von den Erbtöchtern abgesehen waren die Mädchen neben Brüdern als den natürlichen und zwar gleichmässigen Erben nicht erbberechtigt, sondern hatten nur Anspruch auf Unterhaltung und sittegemässe Ausstattung aus dem väterlichen Besitz, wie denn προΐξ, die Mitgift, eigentlich Geschenk heisst und nicht einen förmlichen Rechtsanspruch einschliesst **). Ebenso war das weibliche Geschlecht zeitlebens nicht wirklich mündig, nicht fähig zu der Hauptform von Besitz, nämlich an Grund und Boden, und nicht befugt zu irgend einem grös-

*) Daher ἐπίκληρος zuweilen soviel als ἐπίδικος und geradewegs die »Umstrittene« heisst.

**) Im Zusammenhang damit kam die Aussetzung besonders bei weiblichen Kindern vor.

seren Rechtsgeschäft ohne Vermittlung ihres „κύριος“, was irgend ein männliches Wesen sein musste, sei es Vater, Vormund, Gatte, Bruder oder bei Witwen sogar ein Sohn!

Alles in Allem ist also klar: die rechtlichgesellschaftliche und häusliche Stellung der Frau war eine entschieden unwürdige und stand in schroffem Gegensatz zu dem sonstigen Freiheitsprinzip des griechischen Lebens (das freilich an der Sklaverei einen noch viel dunkleren Untergrund besass, welchen wir bei dem Lobpreisen desselben nie vergessen wollen!) Und deshalb ist bei der verhältnismässig schönen Bildung sowohl als Bewegungsfreiheit der Männer in Athen (und an ähnlichen Orten) sehr begreiflich, dass zwischen ihnen und den Frauen zeitlebens eine Kluft befestigt war, in welche dann, wie wir schon früher bemerkten, naturgemäss die freieren und darum feiner gebildeten Hetären, sowie der Unsinn der Männerliebe als Ersatz eintraten.

Wir müssten uns aber auf der anderen Seite wundern, wenn nicht wenigstens einige schwerwiegende Stimmen aus der damaligen Männerwelt im Gefühl dieser starken Mängel sich erhoben hätten. Zu ihnen möchte ich schon die grossen Tragiker, insbesondere den Sophokles zählen, dessen Frauengestalten geradezu das Beste sind, was er gezeichnet hat. Eine Antigone, Elektra und Ismene sind ohne ausdrückliche Nutzanwendung bereits der entschiedenste Einspruch gegen die übliche Unterschätzung des Weibs. Ebenso freuten wir uns, den prächtigen Sokrates trotz seiner Xanthippe und neben derb realistischen Ansichten über Geschlechtliches als ersten philosophischen Vertreter der Gerechtigkeit gegen die Frauen begrüssen zu dürfen. Und mit frischer Begeisterung tritt auch hier Plato sofort in die Fussstapfen des Meisters *).

*) Er thut es gleich diesem in Kraft des vernünftigen Gedankens und nicht etwa persönlich beeinflusst. Denn es scheint mir doch ganz überwiegend wahrscheinlich, dass die Ueberlieferung seines Nichtverheiratetgewesenseins richtig ist. Sonst wäre kaum begreiflich, dass weder bei ihm selbst, noch bei Andern eine gegenteilige Spur sich findet. Denn das »παιδίον 'Αδειμάντος« im Testament des achtzigjährig gestorbenen Philosophen bei *Diog. Laert. III, § 41* wird gewiss kein kleines Kind von ihm, sondern etwa ein Grossneffe, der Enkel seines Bruders Adeimantos gewesen sein, der nach griechischer Sitte des Grossvaters Namen trug. — Somit wären die bekannten Sünden des philosophischen Hagestolz Schopenhauer gegen das weibliche Geschlecht schon im Altertum von dem Junggesellen Plato zum voraus vollauf gutgemacht Ueber-

Im Gegendruck gegen jene ungebührliche Verkürzung der Frau greift er nun allerdings mit jugendlichem Ungestüm möglichst hoch und gibt den Frauen seiner zwei oberen Stände eine Stellung, gegen deren Richtigkeit ganz abgesehen auch von der Ausführbarkeit er selbst beim ersten Aussprechen die eigenen Zweifel niederkämpfen muss: „Die Sache hat viele Bedenklichkeiten und dürfte auch insofern Zweifel erregen, ob sie, sollte sie wirklich ins Leben getreten sein, wohl das Beste sein werde. . . . Wenn ich nur zu mir das Vertrauen hegte, mit dem, was ich bespreche, sicher zu sein. Aber seiner Sache ungewiss und zugleich ihr nachforschend zu reden, was bei mir der Fall ist, das erregt Furcht und Bedenken, nicht etwa sich lächerlich zu machen — das wäre ja eine kindische Furcht — wohl aber, ich möchte das Wahre verfehlend zu Fall kommen und Andere irre führen" *Rep. 450 c ff.* Dem entspricht, dass er später bekanntlich den gar zu kühnen Gedanken erheblich abdämpft, aber ächt platonischphilosophisch, ohne ihn feig und charakterlos zu verleugnen. Die mehr als naheliegenden Bedenken und Einwürfe, wie sie u. A. schon Aristoteles in seiner Kritik der Rep. (ohne Berücksichtigung der Aenderung in den „Gesetzen"!) *Pol. II, 3* vorbringt, waren daher wohl auch dem Plato nicht so ganz fremd, als er dennoch seinen hohen Wurf wagte.

Uebrigens wollen wir zur Erklärung des Auffälligsten und meinethalb Anstössigsten doch nicht unterlassen, an einiges Einschlagende aus dem Altertum und später zu erinnern. So war z. B. bei der bedenklich naturalistischen Grundauffassung des Geschlechtslebens und bei dem Ueberwiegen des rechtlichpolitischen, bezw. militärischen Interesses eine ziemlich starke Staatseinmischung in das ehliche Leben zu jener Zeit gar nichts so Ungewohntes und Unerhörtes. Wir lesen Derartiges nicht bloss von Sparta, besonders

haupt aber dürfte es bei dem ersten eigentlichen Philosophen und Metaphysiker der Liebe (s. später zum Symposion) psychologisch nicht uninteressant sein, einen selbst Unbeweibten reden zu hören, der weder freundlich noch feindlich befangen diesen Fragen ganz unparteiisch gegenüberstand. Da Sokrates trotz eines recht schwierigen Weibs und Aristoteles später aus zweimaliger anerkannt glücklicher Ehe heraus ähnlich urteilen, so hebt sich damit der naheliegende Einwand loser Spötter auf, welche bei Plato's warmem Eintreten für die Frauen geneigt sein könnten, eben von einem nichtigen Apriori des Erfahrungslosen witzelnd zu sprechen.

was die Ehen der Könige betraf; auch für Private war freiwillige Ehelosigkeit mit einer gewissen staatlichen Atimie belegt und gab es Rügen, δίκαι, gegen zu spätes oder unpassendes Heiraten. Aber auch die solonische Gesetzgebung scheint manches Verwandte enthalten zu haben, namentlich wieder im Zusammenhang mit der σωτηρία κλήρου, die ja auch im alten Testament bei der sog. Leviratsehe eine solche Rolle spielte — lauter Sachen, die uns Heutigen als eine unerträgliche Einmischung der Staatsgewalt in Privatissima erscheinen wollen. Ebenso kam in Sparta neben grosser sonstiger Duldsamkeit selbst förmliche Weibergemeinschaft in der Form vor, dass mehrere Brüder als gemeinsame Besitzer eines unteilbaren und unveräusserlichen Erbloses Eine Frau und Familie gemeinsam hatten.

Aber selbst aus neuerer Zeit möge man, wenn man sich von den sokratisierenden Menschenzüchtungsgedanken Plato's abgestossen fühlt, doch nicht ganz vergessen, dass manche gar nicht unvernünftige frühere Ehegesetze bei uns schliesslich in derselben Richtung lagen, während das neueste unbedingte Freigeben von allen Ehen der Krüppel und Lahmen, der Taubstummen und Geisteskranken gerade auch nicht den Gipfel der staatlichgesellschaftlichen Weisheit bildet. Ferner haben schon ernste Denker ihre malthusischen Bedenken gegen eine masslose Vermehrung des genus homo nicht unterdrücken oder ihre Sorge wegen steigender physischer, aesthetischer und intellektueller Verschlechterung unserer Rasse durch den blossen Gesichtspunkt des Kapitalismus u. dgl. bei der Eheschliessung nicht völlig bei sich behalten können *). In letzterer Hinsicht setzen ja neuerdings auch die Sozialdemokraten nach ihrer Weise ein, während umgekehrt aufrichtige Freunde des Bestehenden den obersten Schichten eine ungehemmtere Zufuhr frischen Bluts wünschen würden.

Und wenn man endlich für die Durchführbarkeit solcher Massregeln, wie Plato sie vorschlug, nur Spott hat und es einfach für hirnverbrannt hält, auch nur einen Augenblick an jene zu glauben, so möchte ich doch nebenbei an Gregor VII. erinnert haben, der seinen gleichfalls in dieser Richtung liegenden und darum immerhin

*) Τὰ μὲν πλούτου καὶ δυνάμεων ἐν τοῖς τοιούτοις διώγματα τίς ἂν ὡς ἄξια λόγου σπουδάζοι μεμφόμενος; sagt der *Polit.* *310 b* mit stolzer Verachtung solcher Ziele bei der Eheschliessung.

einigermassen verwandten Coelibat eben doch durchgesetzt hat. Ohne Zweifel hielten die Leute so etwas zu seiner Zeit auch für unmöglich; aber wo ein Wille ist, da ist ein Weg; und seit acht Jahrhunderten steht nun diese Grundfeste der katholischen Kirchenmacht, dieses Nichtehegesetz für den massgebenden geistlichen Stand unerschütterlich da, wenn ich auch zugebe, dass ihm und seiner Durchführbarkeit der eingeborene Kryptomanichäismus der jüdischchristlichen Religion als metaphysische Bodenwurzel zu gut kam.

Wenn Plato, um zu ihm zurückzukehren, möglichst hoch griff und zunächst verlangte, was nach seiner Ueberzeugung das Beste war, um damit wenigstens das Gute zu erreichen, so sorgte später nicht bloss er selbst, sondern schon sein sokratischer Mitschüler Xenophon und sein Nachfolger Aristoteles dafür, etwas Wasser in den allzu starken Wein zu giessen. Bei jenem meine ich namentlich die bereits früher S. 88 f. erwähnten hübschen Ausführungen im Oeconomicus besonders *3, 10 ff.*, *7, 4.* Derselbe scheint mir mit seiner idyllischen Zeichnung eines biederen landmännischen Familienlebens in mehrfacher Hinsicht eine, übrigens tadellos anständige Kritik der platonischen Rep. A und ihrer Gedanken zu sein *), wenn z. B. gegen das einseitige σχολάζειν ἐν ἀγορᾷ oder also gegen ein ausschliesslich öffentlichpolitisches Leben (des Mannes) verbunden mit Geringschätzung der γεωργοί umgekehrt der schon von den Göttern anerkannte Wert des Landlebens, des Ackerbaus und der Viehzucht gerühmt wird. Insbesondere aber klingen die netten Schilderungen von der Erziehung der blutjungen Frau durch den Mann und von ihrer Heranziehung zur ebenbürtigen Genossin für das Innere des Hauses wie ein Einspruch gegen Plato's Aufhebung der Häuslichkeit. Auch Xenophon kann sich dabei ohne Zweifel und vielleicht unmittelbarer auf den gemeinsamen Meister Sokrates berufen, wenn er bei dem Grundsatz der Arbeitsteilung beharrt, also dem Mann das Aeussere, der Frau aber das Innere zuweist und keine Vertauschung der Geschäfte will. Denn das sei „παρ' ἃ θεὸς ἔφυσε“, während Plato sich für das Gegenteil immer eben auf die φύσις berufen hatte; oder es sei falsch, wenn der Mann „ἀμελεῖ τῶν ἔργων τῶν ἑαυτοῦ ἢ πράττει τὰ τῆς γυναικὸς ἔργα“ *7, 30 ff.*

*) was natürlich bloss bei meiner Frühdatierung derselben anzunehmen möglich ist.

Sein warmer Sinn für eine würdige Häuslichkeit und Ehe der Frau tritt auch in manchen Partien seiner Cyropädie zu Tag; z. B. mutet uns der eingeflochtene kleine Roman der gefangenen Gemahlin des Königs von Susiane, Panthea, im 5. und 6. Buch fast neuzeitlich an.

Auch von Aristoteles ist sicher, dass er namentlich in der Eth. Nic. aus rühmlicher eigener Erfahrung heraus über die Ehe als über ein sittlichgemütliches Verhältnis oder eine besonders wichtige Art der φιλία erheblich feiner und richtiger denkt, als Plato jedenfalls in Rep A, wo die Ehe ja überhaupt wegfällt. Im Ganzen genommen jedoch bezeichnet jener auch hier wieder, wie fast überall, wo es neue Gedanken gilt, einen gewissen Rückgang gegen Sokrates-Plato, wenn wir wenigstens die Frauenfrage allgemein und umfassend nehmen und sie nicht nur so ohne weiteres mit der Ehefrage im Besondern zusammenwerfen. Letzteres that vorhin auch Xenophon, und das war im Altertum ganz begreiflich und berechtigt, wo unter viel günstigeren gesellschaftlichen Verhältnissen für das freigeborene Weib die Ehe wohl das Regelmässige und das Gegenteil Ausnahme war. Bei Aristoteles nun, dessen Ansichten über die Ehe sich sonst recht wohl hören lassen, ist entsprechend seiner metaphysischen Schablone eben doch der Mann das von Natur bessere Geschöpf, auf welches es die φύσις in ihrem Entwicklungsgang von unten nach oben eigentlich abgesehen hatte; denn er vertritt das Prinzip der Form, und das Weib nur dasjenige der ὕλη. Deshalb soll z. B. die Mutter nicht den Anspruch auf gleiche Ehre haben, wie der Vater *Eth. Nic. IX, 2.* Und darnach kann man sich denken, wie wenig Aristoteles vollends ausserhalb des Hauses einer Gleichberechtigung von Mann und Frau geneigt war. Kurz, dem kühnen platonischen Hochflug sind die Flügel gründlich beschnitten, und die sokratischplatonische Wahrheit von der Gleichwertigkeit der männlichen und weiblichen Natur als solcher ist wieder verdorben.

Freilich, noch heute, wo doch inzwischen die römische Welt und das Christentum, letzteres besonders mit Maria als der kulturgeschichtlichen Erlöserin des weiblichen Geschlechts, durch die Jahrhunderte hindurch ihre rühmliche Arbeit gethan, sind wir bekanntlich nicht am Ziel und können abermals wie in so Manchem von dem unsterblichen Sokrates-Plato unter Abstreifung der von Letzterem selbst preisgegebenen Uebertreibungen etwas lernen. Rüh-

rig und doch durchaus nicht roh-emanzipatorisch, vielmehr massvoll und besonnen steht die Frauenbewegung unserer Tage vor dem Blick dessen, dem nicht zähe Vorurteile das Auge trüben oder gar die schmähliche Mannes-Angst vor drohendem Wettbewerb, welcher nebenbei bemerkt gar manchem unserer jungen Herrn auf der Hochschule mit ihrer Verlotterung von ein oder auch zwei Dritteln der unwiederbringlich kostbaren Studienzeit gar nichts schaden würde. Vielleicht zögen sie dann das Rückgrat etwas mehr an, wie das Sprichwort sagt. Auf der Gegenseite aber ist es ein redliches und ehrenwertes Ringen insbesondere nach ökonomischer und materieller Unabhängigstellung unserer vielen, n u n e i n m a l n i c h t z u r E h e k o m m e n k ö n n e n d e n Mädchen, welch letzteren Punkt die Pharisäer unter ihren Gegnern nachgerade mit Bewusstsein sich und der Welt schnöd unterschlagen, wenn sie die alten wohlfeilen Trümpflein ausspielen. Von Seiten namentlich der mittleren Stände, welche wie die verschämten Armen so häufig zwischen zwei Stühlen niederzusitzen kommen, ist es ein Kampf um „das Recht auf Arbeit“, weit mannhafter und berechtigter, als der gleiche Schlachtruf unserer oft so faulen männlichen Arbeiter.

Jener Bewegung also sei der grösste Weise von Athen als Auktorität ersten Rangs zur Bundesgenossenschaft aus dem Grab herbeigerufen. Wir sind ja sonst so begeisterte Altklassizisten, wo es sich um den und die Buchstaben dreht, und meinen, ohne zwei zu unserem bischen Deutsch hinzugelernte alte Sprachen wie Griechisch und Latein sei der Mensch nur ein halber Mensch*). Warum nur und allein den Geist ablehnen, wenn er als frischer Südost uns aus dem Altertum anweht? Gerade heutigen Tags, wo man doch hinter allen anderen Privilegien und Privilegierten aufräumend her ist und sich die Männerkehle um die Freiheit heiser schreit, ist die noch immer ablehnende Haltung gegen eine klare Forderung der einfachen Gerechtigkeit und Vernunft, z. B. gegen die Gestattung weiblicher Aerzte schwer begreiflich. Und namentlich möchte man staunen, dass „das Volk der Dichter und Denker“ hierin an der „queue der Civilisation“ marschiert. Ich kann mir das in der Hauptsache nur daraus erklären, dass uns unsere ärmliche politische Geschichte,

*) wie dies dann freilich auf die alten Griechen (und Römer) selbst in heiterer Zweischneidigkeit zutreffen würde!

wie sie das für die Nation im Ganzen bis vor Kurzem zweifellos war, sozusagen auf die Seele geschlagen ist und eine gewisse Verzwergtheit und Verkrüppelung namentlich für alle praktischen Fragen hinterlassen hat (vgl. die Kolonialfrage und die Glanzleistungen eines kurzgeschnallten Philistertums in derselben).

Die Frauenbewegung aber siegt trotzdem, ehe noch ein Menschenalter abgelaufen ist; denn umgekehrt wie die Ratten das sinkende Schiff verlassen, sieht man neuestens Gestalten sich um sie annehmen, denen wenigstens zum Teil Alles eher zuzutrauen ist, als dass ihr Lebensgrundsatz jenes stolze Wort wäre: Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni. Doch lassen wir das; die Idee hat nun einmal allerlei Wege und Diener. Wenn also bald nach Anfang des nächsten Jahrhunderts dieser und jener bisherige Zopf gefallen ist, so wird sich Jedes von der neuen Generation nur wundern, dass er bei uns Alten so lange hinten hieng. Dann werden auch Sokrates und Plato auf den Inseln der Seligen *Rep. 540 b*, wo sub specie aeterni zweitausend Jahre sind wie Ein Tag, mild lächeln und sagen: „Und wir alten Vertreter der δικαιοσύνη haben eben doch Recht behalten!“

Denn sogar hierin, wie vollends in so manchen andern Punkten, für welche wir bereits die wesentliche Verwirklichung nachwiesen, steht die grossartige Platonische Republik vor uns als das stolze Apriori des prometheïschen Gedankens, dem die Zukunft sicher gehört, während seine Gegenwart ihn natürlich abwies.

Dritter Abschnitt:

Zögernder Abschied des treuen Sokratikers von der ersten Periode: die Uebergangsschriften Apologie, Krito, Euthyphro, Gorgias, Meno.

Der geistvolle Staatsreformplan der Rep. A ist die erste unsterbliche Leistung des Mann gewordenen Plato. Er sagt uns dies selbst in der schönen Stelle *Sympos. 209 ff.*, welche ganz unverkennbar einen späteren Rückblick auf Rep. A und B enthält und

hier zunächst für die erstere in Betracht kommt *). Nichts anderes, als der Unsterblichkeitsdrang, wird hier ausgeführt, ist das wahre Wesen des leiblichen und ebenso des noch viel besseren seelischen, auf Weisheit gerichteten Zeugungstriebs oder Eros. „Der bei weitem wichtigste und schönste Teil der Weisheit aber ist der auf Einrichtung der Staaten und des Hauswesens gerichtete, welcher den Namen der σωφροσύνη und δικαιοσύνη führt. Wenn nun davon Einer, gottähnlichen Sinnes, von Jugend auf voll ist, dann begehrt er auch, wenn er zum rechten Alter gelangt, zu erzeugen und zu gebären **). . . . Falls er auf eine schöne, edle, von Natur begünstigte Seele trifft, strömt er sogleich gegen solche Menschen über von Reden über die Tugend und womit sich der wackere Mann beschäftigen und was er betreiben müsse, und versucht ihn zu bilden. Denn indem er mit dem Schönen in Berührung kommt und verkehrt, erzeugt und gebiert er, womit er schon längst schwanger ging und dessen er, ihm nah und fern, gedenkt, und zieht das Erzeugte auf. . . . Und ein Jeglicher dürfte es wohl vorziehen, dass solche Kinder ihm entsprossten, als menschlich Erzeugte, blickt er hin auf Homeros und Hesiodos und andere ehrenwerte Dichter . . . oder ferner Kinder, dergleichen Lykurgos in Lakedämon hinterliess, Retter Lakedämons, ja des ganzen Hellas möchte ich sagen. Auch Solon steht in Ehren als Erzeuger seiner Gesetze ***) und viele andere Männer anderwärts so unter Hellenen, als Barbaren, welche Tugenden jeglicher Art erzeugend viel rühmliche Thaten vollbrach-

*) Den näheren Nachweis für das Recht dieser interessanten und in mehrfacher Hinsicht wichtigen Zurückbeziehung der Symposionstelle auf die beiden Phasen der Rep., womit ich freilich zunächst wieder allein stehe, s. in meiner plat. Frage S. 46—50.

**) Die herrschende Auffassung der Rep. als eines einheitlichen Ganzen denkt sich deren Verfasser so annähernd als sechzigjährig, in welchem Alter man gewöhnlich würdiger Grossvater zu sein pflegt. Nach meiner Ansetzung dagegen in den neunziger Jahren des 4. Jahrhunderts feiert Rep. A zugleich das zweihundertjährige Jubiläum der Gesetzgebung des Solon von 594, welche ja als Leistung seines von ihm so hoch geehrten Verwandten dem Plato Zeitlebens als spornender Vorgang vorschwebt (vgl. noch *Timäus 27 b*, wo Rep. A geradezu als Erziehung κατὰ τὸν Σόλωνος λόγον τε καὶ νόμον bezeichnet wird).

***) *208 d* war nicht minder Kodros als rühmliches Vorbild genannt, der ja gleichfalls unter Plato's Vorfahren genannt wird.

ten, denen bereits solcher Kinder wegen gar mancher Tempel errichtet wurde, Keinem aber noch wegen irdischer" *).

Damit bekennt der Philosoph den Staat und dessen Reform in Nacheiferung eines Lykurg und Solon als seine erste heisse Liebe oder zeugungskräftige Erosregung. Und das ist ganz aus dem Herzen seines Volks und des klassischen Altertums herausgesprochen. Denn ganz anders als uns Neuen mit unserem teils berechtigten, teils übermässigen, ans Atomistische streifenden Individualismus gilt ja dem ächten Hellenen überhaupt der Staat als das Höchste auf Erden (und im Himmel). Klassisch ist dies von Aristoteles formuliert, wenn er im Eingang seiner *Politik I, 1, 9 u. 11* — freilich in ungelöstem Widerspruch mit dem Studierstubenschluss der Eth. Nic. — die weltberühmten Sätze niederschreibt: „Hienach ist denn klar, dass der Mensch von Natur ein auf die staatsbürgerliche Gemeinschaft angewiesenes Wesen ist und dass, wer aus irgend einem Grund davon ausgeschlossen dasteht, wie ein einsamer Stein im Brettspiel, entweder ein übermenschliches Wesen oder ein tierischer Mensch ist. . . . Auch von Natur früher ist der Staat, als die Familie und jeder Einzelne von uns. Denn das Ganze ist notwendig früher als der Teil; liegt doch das Wesen eines jeden Gegenstands in seiner Aufgabe und seinem Vermögen, dieselbe auszurichten".

Hienach können wir verstehen und würdigen, dass eine Enttäuschung gerade auf diesem Gebiet unserem jugendlichbegeisterten Plato den tiefsten Seelenschmerz bereitet und eine folgenschwere Wendung in seiner Entwicklung bildet, ganz anders, als nur der klassischruhige Tod der Person seines Meisters Sokrates.

*) Die nunmehr einsetzende, durch einen scharfen Strich getrennte Wendung auch zu Rep. B, während das Bisherige auf A geht, berücksichtigen wir später. Dagegen merke ich zum Vorigen noch Folgendes an. In Xenophons *Symposion 8, 39* wird ganz ähnlich hingewiesen auf die kraft des Eros vollbrachten Leistungen eines Perikles, Themistokles, Solon und der Lacedämonier. Diese Ausführung ist der platonischen so nahe verwandt, dass entweder Benützung des Einen Schriftstellers durch den Andern oder einfacher eine gemeinsame Erinnerung an derartige Aussprüche des geschichtlichen Sokrates selbst notwendig anzunehmen ist. Natürlich bildet aber das für Plato nicht das geringste Hindernis, um in feinsinniger Weise eine Hindeutung auf seine e i g e n e n staatsreformatorischen Bestrebungen im Wetteifer mit jenen grossen Vorgängern (bei ihm bezeichnender Weise unter Weglassung des Perikles und Themistokles, vgl. Gorgias und Meno) darein zu kleiden. Denn dies ergibt der ganze übrige Zusammenhang der schönen Stelle klar und deutlich.

Ich weiss wohl, es liegt namentlich für ein neuzeitliches, zur weinerlichen Empfindsamkeit geneigtes Fühlen am nächsten, in letzterer schmerzlichen Erfahrung den handgreiflichen und vollgenügenden Grund für Plato's verstimmte Abwendung von der gewöhnlichen Wirklichkeit und seine sofortige Flucht in die bessere Ideenwelt zu sehen, ehe er es noch ernstlich hienieden auf festem Boden probiert hatte. Und dennoch scheint mir diese fast ausnahmslose Annahme weder geschichtlich genau, noch psychologisch vollkommen zutreffend, was überhaupt nicht die Stärke der üblichen Platodarstellungen sein dürfte.

Geschichtlich nicht genau, wenn ich an den, vielleicht für manches zartere Gemüt etwas martyriumssüchtigtrotzigen Ton (ἐκαλλωπίζου, *Krito 52 c*) der Verteidigung des Sokrates denke, wie ihn in einer jedenfalls nebenbei auch für Sokrates selbst zutreffenden Weise die platonische Apologie schildert. Denn sie ist hierin bestätigt durch *Xenoph. Mem. IV, 8.* Auch in letzteren wird wohl im wesentlichen geschichtlich treu die Hinrichtung des mehr als siebenzigjährigen Weisen noch in seiner vollen Kraft und „ehe denn die bösen Tage kommen", von Sokrates selber geradezu als wirkungsvolldramatischer Abschluss seines Lebens und Strebens hingestellt, der ihm und seiner Sache nur zum Vorteil gereiche — eine Objektivität ganz im Geist der späteren cynischen und stoischen Schule mit deren Ansicht über das individuelle Leben und seinen Wert, welche wohl abermals den Heutigen — mir nicht — zu kalt und fremdartig vorkommen mag. Wenn nun der Meister so sprach und handelte und die beiden treuesten Schüler wenige Jahre nach seinem Tod so berichten, dann kann ich mir die Letzteren, also insbesondere auch den Plato in der That nicht vorstellen als durch jenen Tod so schlechthin niedergeschlagen, für alles Weiterleben auf festem Boden entmutigt und aufs Tiefste verbittert. Denn zudem waren die Todesurteile im Altertum und auch in Athen für anständige Leute weit gewöhnlicher, als bei uns für die unanständigen, und auf so was stimmt sich das Volksgemüt unwillkürlich ab.

Ueberhaupt hat ja die weise Natur diejenigen, vor welchen das Leben und Leisten erst liegt, zu allen Zeiten mit einer uns Aelteren oft kalt und oberflächlich erscheinenden Leichtigkeit ausgestattet, den Tod ihrer Eltern oder sonstigen Angehörigen rasch zu verwin-

den, um ihrerseits dennoch mit dem Recht des Lebenden weiter zu machen. Sollte wohl Plato's kerngesunde und leidenschaftlich-kraftvolle Natur anders gewesen sein? Wie ich früher schon bemerkte, denken wir ihn uns wohl meist viel zu weich, indem wir damit das Feine seines Wesens verwechseln, und lassen ihn daher im gegenwärtigen Fall vom Tod des Sokrates fast neuzeitlich sentimental ergriffen sein. Und einige Schuld daran trägt offenbar er selbst, nämlich durch seinen prachtvollen Dialog Phaedo, der etwa 15 oder mehr Jahre nach des Sokrates Tod geschrieben ist, aber geschrieben in einer tiefbegründeten p h i l o s o p h i s c h e n Sterbesehnsucht Plato's, in Tagen äusserster Verstimmung durch ein Uebermass von politischen und wissenschaftlichen Enttäuschungen und Fehlschlägen. Dass aus einer solchen eigenen Gemütslage heraus das kunstvolle Gemälde der wehmütigen Erinnerung an ein lange Vergangenes dunklere Farben erhalten hat, als sie einst das wirkliche Erleben trug, ist wiederum völlig begreiflich und allgemein menschlich.

Indessen ist sogar der Phaedo geschichtlich treu genug, um den Sokrates selber so ziemlich in der obigen Weise reden zu lassen, wenn er mahnt, nicht unnötig über ihn zu trauern, sondern ihm zum Dank freudig und unentwegt auf seinen Bahnen und in seinen Fussstapfen weiterzumachen (*καὶ ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς καὶ ὑμῖν αὐτοῖς ἐν χάριτι ποιήσετε . . . ὥσπερ κατ' ἴχνη κατὰ τὰ νῦν τε εἰρημένα καὶ τὰ ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ ζῆν 64 b*). Die Frauen waren ja absichtlich der unnötigen Thränen halber von Sokrates aus dem Sterbgemach hinausgeschickt worden. Ein Mann aber — und Plato war der Besten Einer — was konnte er wohl beim Tod des politisch verurteilten Meisters Anderes und Besseres denken, als das: Nun erst recht! Nicht Thränen und Klagen und Verzagen sind der Dank an ihn, sondern Aufnahme seines Vermächtnisses durch den jungen Nachwuchs und Fortführung seines Werks, das ja gipfelt in der vernunftdurchleuchteten Staatsreform. Also frisch ans Werk! „Was aber nach diesem geschehen wird", lässt Plato den Sokrates vor seinen Richtern erklären, „möcht' ich Euch, die ihr mein Todesurteil sprachet, weissagen; denn ich gelangte bereits dahin, wo die Menschen am ersten weissagen, wenn ihnen der Tod nahe bevorsteht. Ich behaupte nämlich, ihr Männer, die ihr meine Hinrichtung beschlosset,

sogleich nach meinem Tod werde, beim Zeus, eine weit empfindlichere Strafe über euch kommen, als die von euch über mich verhängte Hinrichtung. Jetzt nämlich habt ihr das in der Meinung gethan, loszukommen von der über euer Leben abzulegenden Rechenschaft; der Erfolg aber wird, behaupte ich, ein ganz entgegengesetzter sein. Euch zu tadeln werden Mehrere auftreten, die ich bis jetzt — ihr aber merktet es nicht — in Schranken hielt; und sie werden um so strenger sein, je jünger sie sind und euch wird es noch mehr verdriessen. . . . Mit diesen Weissagungen scheide ich von Euch, die ihr mich verurteiltet“ *Apol. 39 cd.* Ob das nicht deutlich eine platonische „Weissagung nach dem Erfolg“ weit mehr als eine geschichtlichsokratische Vorhersagung ist, also ein schmerzlicher Rückblick des treuen Sokratikers auf seinen grossen staatsreformatorischen Versuch Rep. A, mit welchem er allerdings nach des Meisters Tod nicht lange zögerte, ὥσπερ κατ᾽ ἴχνη des Sokrates zu leben und zu wirken, statt mit der Hauptsache aus dessen Vermächtnis etwa dreissig Jahre lang unbegreiflicher Weise zurückzuhalten?

Ich glaube hienach genug geschichtliche Spuren und die Psychologie für mich zu haben, wenn ich die allgemein zugestandene tiefschmerzliche Verstimmung Plato's und seine Abwendung zu ganz andern, verhältnismässig recht unsokratischen Fragen und Gebieten nicht schon an den Tod des Meisters, sondern an den völligen Misserfolg und Fehlschlag seines eigenen, treu im Sinn und Geist des Sokrates unternommenen ersten grossen Lebenswerks anknüpfe. Es wird dadurch alles auf Einen Schlag viel ungezwungener und natürlicher, und die Gestalt des Philosophen gewinnt erheblich an allgemein menschlicher Verständlichkeit.

Wie stellte sich aber jener völlige Misserfolg der Rep. A genauer dar? Von Seiten der Menge als einfache Teilnahmslosigkeit; von Seiten der höher gebildeten Kreise als derber Spott und Hohn (vergl. Rep. X, Eingang, oben S. 192), insbesondere aber bei den politisch massgebenden Mächten sogar als Drohung mit strengster Bestrafung gegen den Sokratiker, der ungewarnt durch die Verurteilung des Meisters von Neuem sich erfreche, als „Sterngucker, geschwätziger Sophist und Jugendverderber“ weiser sein zu wollen als die Gesetze, und mit Reformvorschlägen, einem ζητεῖν νόμον, zu

kommen, wo doch Alles längst gegeben und gut und recht sei (vgl. noch *Politicus 299 a b c*, dann zeitlich näher *Meno 94 e*, insbesondere im ganzen zweiten und dritten Teil des Gorgias die Erklärungen, wie notwendig die Staatsberedtsamkeit sei, um sich gegen die jeden Augenblick drohenden Staatsanklagen verteidigen zu können). Wissen wir doch, dass nach der Vertreibung der dreissig Tyrannen um die Wende des 5. Jahrhunderts die mühsam wiederhergestellte Demokratie Athens überhaupt eine entschiedene Schärfung erfahren hatte und die ganze Bürgerschaft durch feierlichen Eid zu ihrer Erhaltung verpflichtet worden war. Jeder, der sie zu kürzen suche oder an einem solchen Versuch sich beteilige, solle als Feind des Vaterlands vogelfrei sein und ihn zu tödten nicht bloss straflos bleiben, sondern als Bürgerpflicht gelten. Selbst der Antrag eines gewissen Phormisius, das Staatsbürgerrecht von einem wenn auch noch so kleinen Landbesitz abhängig zu machen, wurde als oligarchisch zurückgewiesen. Im Zusammenhang damit stand die Beschränkung des Rats, die Häufung der Prozesse, ja der Todesurteile gegen Beamte und Antragsteller, so dass es sehr gefährlich war, Athen als Ratgeber (oder Feldherr) zu dienen; vgl. *Apol. 31 e f.*

Unter solchen Umständen ist es nur zu verwundern und eigentlich kein unrühmliches Zeichen für die geistige Bildung der Athener, dass sie es hinsichtlich der Philosophen mit der Verurteilung des Sokrates bewenden liessen und sich nicht auch an dem Sokratiker Plato vergriffen, wie er *Apol. 28 a* fast zu fürchten scheint, wenn er den Sokrates sagen lässt: „Der Verläumdung und Missgunst des Volks unterliegen viele andere wackere Männer und werden ihr unterliegen; man braucht nicht zu besorgen, dass ich der Letzte sein werde“. Denn völlig gegen den Zug der Zeit und die damalige politische Strömung liefen ja seine, des Plato, Staatsreformgedanken in jeder Hinsicht! Dass sie es so stark thaten, mochte vielleicht persönlich ein Glück für ihn sein, sofern die Athener sie in Folge dessen gar nicht so ernst nahmen, wie sie von ihrem Urheber gemeint waren. Deshalb liess man die allseitige Unzufriedenheit mit ihnen doch nicht zur That werden, sondern sah wohl bald nur eben ein „καινότερόν τι“ darin, wie es von Aristophanes und Anderen ebensogut aufs Theater gebracht werden konnte und dort ohne weitere Folgen heiter belacht wurde.

Zunächst freilich mag und muss Allem nach die Lage für Plato keine sehr angenehme und ungefährliche gewesen sein. Hatte er doch auch so ziemlich ausnahmslos Alle vor den Kopf gestossen oder war, wie es im *Gorgias 521 e ff.* mit bitterer Ironie heisst, gleich einem wohlmeinenden Arzt verfahren, den sein Gegner, der schmeichlerische Küchenmeister, vor seinen Patienten folgendermassen verklagen kann: „Dieser Mann, ihr Kinder, hat Euch viel Uebles zugefügt, insbesondere den jüngsten von Euch, und macht Euch viel Not, indem er Euch schneidet, brennt, abmagern lässt und würgt, die bittersten Tränke reicht und Hunger und Durst zu leiden zwingt, während ich dagegen Euch mit Süssigkeiten aller Art labe. . . . Welches Geschrei, meinst du wohl, werden solche Richter erheben? Nicht ein sehr lautes?" Denn es war ja wirklich so, wie *Apol. 21 ff.*, *24 a* in ihrer Art der Reihe nach die Kreise der sokratisch-platonischen Verfeindungen aufführt. Die Menge der Ackerbauern und Gewerbtreibenden, darunter befasst auch die grossen Kaufleute und Fabrikherrn von Athen, kurz die demokratisch herrschende Masse sollte mit einem Federstrich als „dritter Stand" wenigstens ausserhalb der politischen Wirksamkeit gesetzt werden, von welcher er nichts verstehe. Aber auch den Führern und eigentlichen Staatsmännern war nichts weniger als Angenehmes und Liebliches gesagt worden. Die Dichter und die Heerschaar der Theaterfreunde endlich sollten, die Einen ihren Bündel schnüren und ihr Glück anderswo versuchen, die Andern um ihren Hauptspass gebracht werden, der doch ihr geistiges Lebenselement bildete*).

*) Dass eben diese Kreise in Sokrates und seinen Schülern längst ihre stillen Widersacher sahen, hörten wir schon aus *Aristoph.* „*Frösche*" *1491 ff.* Zur hellen Flamme aber wurde diese »alte Feindschaft von Philosophie und Poësie« (*Rep. 607 b*) natürlich vollends durch die oben dargestellten reformatorischen Auslassungen Plato's im 2. und besonders 3. Buch der Republik angefacht, wo aus ethischreligiös puristischem Interesse zuerst Homer und Hesiod, teilweise auch Aeschylus, sodann aber namentlich die zeitgenössische Tragödie und Komödie, überhaupt das Theaterwesen Athens nach Inhalt und Form streng und ernst, obschon stets mit einigem sichtlichen Widerstreben des Aesthetikers angegriffen worden waren. Dass besonders die Komödie dies nicht ruhig einsteckte, versteht sich bei ihr von selber und wird uns bekanntlich von Plato in dem später nachgetragenen 10. Buch der Rep. ausdrücklich bezeugt. Die dortigen offenbar aus Komödien genommenen Anführungen *607 b*, in welchen immer das »διάσοφος«, das »nichtige leere Geschwätz« spottend durchklingt, lassen sich nun zwar nicht in uns erhaltenen Stücken wörtlich genau

Wenn in solcher Weise alle der Qualität wie der Menge nach massgebenden und in Betracht kommenden Kreise des athenischen

nachweisen. Dem Sinne nach aber passen sie ganz vornehmlich auf die Frauenvolksversammlung oder die »Ekklesiazusen« des Aristophanes, aufgeführt im Jahr 389, nach Anderen 392. Ich mochte sie in meiner »platonischen Frage« nicht schon als sicheren Beweis für die Frühdatierung der Rep. A eben noch in die neunziger Jahre des 4. Jahrhunderts benützen, glaube aber jetzt bestimmt, dass ich es ruhig hätte thun können. Hinfällig ist zum voraus der Einwand, welchen auf Grund der üblichen Spätansetzung der Rep. sogar unser trefflicher Uebersetzer des Aristophanes, Droysen, nachspricht, dass vielmehr umgekehrt Plato *Rep. 452 b* (ähnlich *457 b*) auf eine in den »Ekklesiazusen« vorausgegangene Verspottung solcher Gedanken von Weiber- und Kindergemeinschaft hinweise, wenn er sage: »Οὐ φοβητέον τὰ τῶν χαριέντων σκώμματα, ὅσα καὶ οἷα ἂν εἴποιεν εἰς τὴν τοιαύτην μεταβολήν«. Diese Bemerkung Plato's geht ja doch handgreiflich schon sprachlich nicht auf vergangenen, sondern auf jetzt oder später zu erwartenden Spott, den er selbstverständlich apriori bei mässigster Kenntnis der Menschen und besonders seiner athenischen Komödiendichter, namentlich des Dichters der »Wolken«, aber auch der »Lysistrate« und der »Thesmophoriazusen« voraussehen konnte und musste. Nebenbei bemerkt wäre dies Wort als rückbezügliche Antwort Plato's auf die arge Unflätigkeit der Eccl. auch viel zu matt und zahm, als dass wir es ihm so gefasst zutrauen dürften.

Die positiven Gründe für die Rückbeziehung der Eccl. auf die Rep. (A) sind schon von Anderen, vornehmlich vom Verfasser der »litterarischen Fehden« im Wesentlichen entwickelt worden. Weitaus der wichtigste unter ihnen ist das Zeugnis des Aristoteles (dem man doch sonst Alles glaubt), wenn es *Pol. II, 4, 1* heisst: »Solche Neuerungen, wie die Weiber- und Kindergemeinschaft hat bisher noch Keiner einführen wollen (als Sokrates-Plato in der Rep.), sondern sie gehen alle mehr von dem aus, was zum Leben notwendig ist«. Ebenso wird a. a. O. *II, 3, 3* das περιττόν, καινοτόμον, ζητητικόν der sokratischplatonischen Staatsgedanken hervorgehoben. Genau so bezeichnet Aristophanes die in seiner Komödie vorgebrachten unerhörten Neuerungen zweimal wörtlich als καινοτομεῖν *Eccl. 584, 586*. Wer nun den Aristoteles halbwegs kennt, sollte schon längst billiger Weise nicht mehr zweifeln, wie die Sache steht. Hätte er, der gelehrte Mann der litterarischen Notizen, der offenkundige Rivale der höheren platonischen Originalität unter andern Umständen es versäumt, statt das gerade Gegenteil zu sagen, vielmehr darauf hinzuweisen, dass zwar in einer Komödie, aber immerhin den Grundgedanken nach bereits so gut wie ganz der platonische Vorschlag mitten in Athen auf offener Bühne vorweggenommen gewesen sei? Unmöglich. Denn dem Verlegenheitseinwand gegenüber, dass die Eccl. sich immerhin auf platonische, aber noch nicht herausgegebene, sondern nur mündlich durchgesickerte Gedanken beziehen, bemerke ich, dass dies einmal gegen den Geist der Komödie und ihrer Zugkraft verstösst; sie braucht zur Verspottung publica und nicht secreta. Und sodann handelt es sich bei Prioritätsfragen jedenfalls vor der Welt nicht darum, wer etwas zuerst gedacht, sondern wer es zuerst veröffentlicht hat.

Staats von Plato's Reformvorschlägen so oder anders sich verletzt, verkürzt und beeinträchtigt sehen mussten, war deren Misserfolg Das ist unter allen Umständen für Dritte der einzig greifbare Massstab, nach welchem sicherlich auch Aristoteles urteilte.

Auch die einzelnen Anspielungen auf Platonisches, die sich in den Eccl. finden, sind bereits grösstenteils von Andern vermerkt, so das σοφόν τι ἐξεύρημα, die γνώμης ἐπίνοια, die φιλόσοφος φροντίς *575, 574, 571*, wozu ich nur noch betonen möchte, dass φροντίς, φροντιστήριον bei demselben Aristophanes in den Wolken als stehende Bezeichnung des sokratischen Denkens und Grübelns sich findet, vgl. auch *Apol. 18 b.* Noch eine derartige Anspielung am Schluss des Stückes scheint mir bis jetzt nicht genug beachtet, sondern durch ungenaue Uebersetzung der Aufmerksamkeit entgangen zu sein. Im Schlusschor, welcher hier die Rolle der Parabase spielt, wird den Preisrichtern ans Herz gelegt: »Τοῖς σοφοῖς μὲν τῶν σοφῶν μεμνημένοις κρίνειν ἐμέ, τοῖς γελῶσι δ' ἡδέως διὰ τὸν γέλων κρίνειν ἐμέ« *1155 f.* Hier wird nun z. B. von Droysen »τῶν σοφῶν« als Neutrum gefasst und auf die feinen Gedanken des Stücks überhaupt bezogen. Wo sind aber ohne genauere Adresse solche, etwa als Kernsprüche in den Eccl. zu finden? Meines Erachtens geht es sprachlich ebenso und sachlich noch besser an, τῶν σοφῶν als Maskulinum zu nehmen oder jedenfalls die ganze Gunstbewerbung des Dichters frei so zu deuten: Die Gebildeten, mit der feinen Litteratur Vertrauten bitte ich zu beachten, wie trefflich ich einen der Weisen, nämlich den Philosophen Plato und seine neue Weisheit hier durchgenommen, während die Andern sich an die im Stück allerdings sattsam enthaltenen Witze halten mögen. — Dass im Uebrigen die Anspielungen auf Plato nicht zahlreicher, nicht individueller markiert ausgemalt sind, dass er mit Einem Wort nicht in Person (wie Sokrates in den Wolken), sondern nur in seinem Reformplan verspottet wird, erklärt sich doch wohl ziemlich einfach. Nicht nur ist Aristophanes mit der Wende des Jahrhunderts überhaupt gegen Personen erheblich viel zahmer geworden, sondern er mochte sich auch in soweit als einen Parteigenossen Plato's betrachten, weshalb er andre Angehörige der aristokratischen Seite gleichfalls ganz überwiegend schont. Und wahrscheinlich kannte er auch das unverkennbare ästhetischmenschliche Gefallen Plato's an seiner Kunst neben aller ethischen Kriegserklärung. Daher ist nicht minder die Erwiderung Plato's im 10. Buch der Rep., welche wir dann natürlich vor Allem auch auf Aristophanes zu beziehen haben, ganz entsprechend unpersönlich und fast auffallend gemässigt gehalten, wenn er der Komödie nur ihr völlig dilettantisch ernstloses Spiel, ihr γελωτοποιεῖν oder ihr Possenreissen mit wohllautenden Versen zum Gefallen der Menge vorwirft *602 a b*, und den greulichen geschlechtlichen Sumpf der Eccl. nur leicht als ein pflegendes Begiessen des natürlichen Unkrauts in der Seele streift *606 d*, da er ihm wohl ein zu starkes »olet« für jede nähere Anrührung ist. — Schliesslich möchte ich noch aus der Oekonomie des aristophanischen Dichtens einen Nebenbeweis dafür beibringen, dass die Eccl. offenbar durch ein Novum unerhörter Art veranlasst und insofern eine richtige Gelegenheitskomödie sind. Den Gedanken einer gewissen Weiberauflehnung und Emanzipation hatten bereits die »Lysistrate« und die »Thesmophoriazusen« verbraucht und dabei zugleich dem Gott Phallus mehr als reichliche Opfer dargebracht. Da ist es bei einem Dichter

unausbleiblich, auch wenn der Philosoph sie in selbstlosester Hingabe an die Sache, sozusagen mit seinem Herzblut niedergeschrieben hatte und eine Weile glauben mochte, sie müssen Gehör finden. Aber geschlagen vom Kampfplatz abtreten und den Gegnern das letzte Wort lassen, ohne ihnen zuvor in schneidiger Verteidigung von seiner und damit auch von seines Meisters Sache noch das Nötige bemerkt zu haben — nein, das war nicht im Sinn und Geschmack des jungen Feuergeists! Das hätte er für ärmliche Mattherzigkeit und Feigheit halten müssen, von der in seinem Blut wahrlich nichts lag.

Und er kennt seine Leute. Er weiss z. B. recht wohl, in welches Wespennest er bei den ethischreligiösen Reformgedanken seiner Dichter- und Mythenkritik als „αὐτοσχεδιάζων καὶ καινοτομῶν περὶ τὰ θεῖα“ *Euthyphro 16* in Wahrheit gestochen. Es sind nicht etwa bloss die Tragiker und Komiker oder lustigen Theaterfreunde, denen er Eins am Zeug geflickt, sondern hinter ihnen steht die dunkle und düstere, wo nicht fanatische Orthodoxie des „frommen Athen“. Denn wie immer in solchen Gärungszeiten schlug die Frivolität der Aufklärungskreise aus Gegendruck in das tiefungesunde andere Gegenteil um: Bei den Einen, den erbberechtigten Priesterfamilien des Adels neben der eigenen Ungläubigkeit um so starreres Festhalten und sich Versteifen auf die überkommenen leergewordenen Formen, in niedereren Regionen des Volks aber toller Aberglaube, Deisidaimonie, Orakelunfug der Chresmologen und Einschmuggelung allerlei fremder zweifelhafter Haus- und Winkelgottheiten. So zeitgemäss unter solchen Umständen Plato's Reinigungsversuch war, so

von des Aristophanes Originalität ohne ganz besonderen Anlass nicht sehr wahrscheinlich, dass er die alten Züge noch einmal hervorsucht. Wohl aber konnte das sein, wenn ein zum Spott allerdings so herausforderndes »Stück« wie Rep. A erschienen war und Aufsehen machte. Den Bissen mochte ein Aristophanes sich nicht entgehen lassen, zumal gleichzeitig dem peinlich herben Kritiker des Theaters mit seiner σκληρότης καὶ ἀκροικία *Rep. 607 b* heimgezahlt werden konnte.

So ist mir denn Alles in Allem auch von den Ekklesiazusen aus betrachtet kein Zweifel mehr, dass sich dieselben auf Rep. A verspottend zurückbeziehen, was bei meiner auf eine Reihe anderer Gründe gestützten Datierung der letzteren ohnedem als selbstverständliche Folge sich ergeben müsste. Und ich glaube daher, man könnte den lange hierüber geführten Streit jetzt endlich ruhen lassen und neuen Fragen sich zuwenden.

anstössig und gefährlich war er zugleich; denn „εὐδιάβολα τὰ τοιαῦτα πρὸς τοὺς πολλούς“ *Euth. 3 b*, auf nichts beisst die Masse lieber an, als auf eine Anklage wegen Asebie; das stand in den Annalen Athens bereits deutlich geschrieben, das hatten nacheinander Protagoras, Anaxagoras und zuletzt namentlich Sokrates an sich selbst erfahren.

Ja, diese teils innerlich verlogenen, teils ehrlichen, aber beschränkten Fanatiker der Orthodoxie, denen es nicht darauf ankommt, sondern vielmehr für heilige Gewissenspflicht gilt, wenn es sein muss den eigenen Vater (wie Euthyphro) ans Messer zu liefern! Ihnen freilich sind die ärgsten Skandalosa des Olymp gäng und gäbe, wie das liebe Brod, ja sogar fromm erbaulich samt all den ärmlichen Menschlichkeiten, die sie da von der Gottheit zu hören bekommen. Als ob dieselbe nicht aufhören würde, Gottheit (oder das Absolute) zu sein, sobald sie in Streit und Zank auseinanderfällt, wie ihn uns die so beliebten Götterkämpfe vorführen. Als ob die Gottheit nicht viel höher stünde und bloss gut wäre, Eines Sinnes über das Gute, das sie ja schliesslich selbst ist *). Und wie wenn die Gottheit etwas brauchte und bedürfte, gilt dieser Sorte ihrer Verehrer die Frömmigkeit besten Falls als eine Art von Handelsgeschäft, τέχνη ἐμπορική *Euthyphro 14 e*, als ein parlamentierendes „do ut des“ mit Opfern und Gebeten, wie das Aristophanes in den „Vögeln“ als ein μισθοφορεῖν der mit Kontinentalsperre oder gottesdienstlicher Arbeitseinstellung bedrohten Götter selbst so toll verspottet.

Nein, der einzig wahre Gottesdienst ist unentwegte Rechtschaffenheit im Dienst und Auftrag der Gottheit, ein Leben und Wirken für das Gute, bei welchem der treue, wahrhaft fromme Diener „dem Gotte mehr gehorcht als den Athenern“. So hat es schon Sokrates faktisch gehalten, wenn er auch (nach Xenophon) daneben sich tadellos konservativ dem väterlichen Volkskultus anschloss; so ist es noch reiner und philosophisch folgerichtiger die Ueberzeugung Plato's (Rep. A). Gegen den Einen wie gegen den Andern hätten also diese fanatischen Erbpächter der Frömmigkeit wahrlich keinen

*) Vgl. noch im Eingang des Kritiasbruchstücks *109 b* die Ablehnung der alten Sage über einen Streit der Athene und des Poseidon um den Besitz von Athen. Den Göttern ziemt es nicht, »ἑτέρους αὐτοῖς δι' ἐρίδων ἐπιχειρεῖν κτᾶσθαι«, in Streit und Zwietracht unter einander nach Besitz zu ringen.

Grund zur Anklage, sie, die sich selbst in schmählichster Weise völlig rat- und ergebnislos erweisen, was überhaupt Frömmigkeit sei, sobald man ihnen ernstlicher auf den Zahn fühlt. „Merkst du nicht, dass deine Rede im Kreis sich bewegend wie die dädalischen Gebilde wieder zur selben Stelle gekommen ist?“ *Euthyphro 15 c.* Denn mit dieser absichtlichen Ergebnislosigkeit schliesst der betreffende, mit ungewöhnlich bitterer Ironie getränkte Dialog in wirkungsvollster Weise, wenn gleich aus ihm, ergänzt durch die Apologie, auch die wahre positive Ansicht unmissverständlich durchblickt.

Und doch glaubt Plato bei allen kühnen ob religiösethischen oder nun auch politischen Neuerungen und Reformgedanken sich ehrlich wie sein Meister sagen zu dürfen, dass er keineswegs als Demagog oder klubistischer Verschwörer und Umsturzmann aufgetreten sei, wie so viele Andere, vielmehr allezeit streng und pietätsvoll gesetzlich sich gehalten habe. Ist er doch wie Einer überzeugt von der unbedingten Notwendigkeit und dem Wert der Staatsordnung überhaupt, welche Naturordnung und freien Willen, φύσις und θέσις vereinigt und wo der einzelne Bürger wie in stillschweigendem Vertrag als Glied oder fast als Kind sich der Hausordnung des Ganzen einfügt. Denn ähnlich dem Hymnus auf die gotterzeugten ewigen Gesetze in *Soph. Oedipus rex 865 ff.* weiss er die Gesetze als rechtsmetaphysische Mächte über sich und vernimmt ihr ernstmahnendes Wort, wenn er einen Augenblick irre werden will. „Das Vaterland ist ehrenwerter, als Mutter und Vater und deine Voreltern insgesamt, und ehrwürdiger und heiliger und steht in höherem Ansehen bei den Göttern und Menschen, die Verstand haben. . . . Auch das zürnende oder irrende Vaterland muss man in Ehren halten und nur durch Ueberredung, auf eine dem Recht angemessene Weise auf dasselbe wirken; aber Gewalt zu brauchen ist nicht gottesfürchtig weder gegen Mutter, noch Vater, noch weit weniger aber, als gegen diese, gegen das Vaterland“ *Krito 51.*

Aber was half den Plato wahre reine Frömmigkeit, was ächte tiefgründige, redlichst gemeinte Gesetzlichkeit? Sie haben ihn trotzdem verworfen, sein warmes Bemühen verurteilt, seine erste heisse Liebe ihm vergällt und vergiftet. Es fehlte nur gerade noch, dass sie auch dem treuesten Jünger des Meisters den förmlichen Giftbecher reichten. So teilt er wenigstens moralisch dessen Schicksal und „es

ist die Verleumdung und Missgunst der Menge nicht bei jenem stehen geblieben" *Apol. 28 a.*

Vollkommen natürlich und aufs Feinste begründet ist es also, wie Plato den tiefen eigenen politischreformatorischen Enttäuschungsschmerz oder ebenso richtig gesagt seinen heiligen Zorn über die allezeit sich gleiche gemeine Wirklichkeit zusammenfliessen lässt mit der dadurch aufs Lebhafteste aufgefrischten Erinnerung an den Prozess und das ganze Schicksal seines Gegen- und Vorbilds, des Sokrates. Erneuerten sich doch auch äusserlichlitterarisch eben zu Ende der neunziger Jahre die Angriffe gegen dessen Andenken, indem Anklage (und Verteidigung) des Sokrates einen Lieblingsgegenstand für die Schulübungen (!) der Rhetoren bildete und besonders von einem gewissen Polykrates etwa ums Jahr 393 eine solche Anklageschrift gegen den toten Weisen bekannt ist. Höchst wahrscheinlich, wo nicht nach den Andeutungen im 1. Buch der Mem. gewiss, war eben auch diese Xenophontische Verteidigungsschrift zunächst hiedurch hervorgerufen. Plato aber fasst die Sache noch viel tiefer und prinzipieller an, wenn er sich statt des bloss Persönlichen an die gemeinsame Sache hält und deren bald mehr wehmütige, bald mehr schneidend bittere allseitige Verteidigung schreibt. Ganz in seiner durchgängigen Art dient ihm das geschichtlich Gegebene als stärkere oder schwächere Anlehnung für die freien eigenen Ausführungen. Und wenn hienach in der Apologie mit ihren Begleitschriften Krito und Euthyphro der Anwalt von Sokrates I und II das Wort führt, deren Bestrebungen und Schicksale geistiger genommen ja zum Verwechseln ähnlich sind, so begreift sich, dass die schärferen und ausgeprägteren Züge des Erbnachfolgers uns daraus sogar weit stärker und deutlicher anblicken, als diejenigen des geschichtlichen Vorgängers*).

---

*) Wenn ich mir erlaube, Apologie, Krito und nunmehr entschieden auch Euthyphro nach Rep. A zu stellen und sie ebendamit erheblich mehr auf Plato und seine mit jener Arbeit gemachten Erfahrungen, als nur auf den geschichtlichen Sokrates zu beziehen, was mir an dieser Umstellung wieder allein wichtig ist, so habe ich dies noch eingehender zu rechtfertigen, als bereits kurz in meiner »plat. Frage« S. 88 ff. geschah. Denn soviel ich sehe, stehe ich mit einer derartigen Neuerung bis jetzt noch so ziemlich allein, da auch diejenigen, welche wie z. B. Döring meinen Grundgedanken inzwischen angenommen haben, mit ihm als einem ihnen von Haus aus fremdartigen noch

Was soll er nun thun? Er steht an einem Scheideweg seines Lebens, und schon nahen sich, ähnlich wie in des Prodikus Parabel,

nichts Rechtes und Ernstliches anzufangen wissen. — Dass namentlich Apologie und Krito durch ihre lebensvolle, geradezu dramatische Frische zunächst allerdings den Eindruck einer geschichtlichen Schilderung des Sokrates fast unmittelbar nach seinem Tod machen können, weshalb die Apologie schon für eine wörtliche Nachschrift der wirklichen Rede des Sokrates vor Gericht gehalten wurde, besagt zum voraus nichts gegen mich. Denn dasselbe ist mit dem Phaedo der Fall, welcher zeitlich doch ohne Zweifel weit von jenem Ereignis abliegt und es trotzdem so ergreifend lebenswahr schildert, dabei aber sachlich gleichfalls fast ganz nur platonische Gedanken behandelt. Auch die anerkannt hohe Formvollendung jener beiden Schriften Apologie und Krito empfiehlt es weniger, sie in der platonischen Schriftstellerei allzuweit vornehin zu stellen. Im Einzelnen ist z. B. die dramatische Einführung der redenden Staatsgesetze im Krito, welche gegen jeden Befreiungsversuch des Verurteilten durch seine Freunde sich erheben, sicherlich nicht Zeichen eines einfach wiedergegebenen natürlichen Gesprächs im Gefängnis, sondern wirkungsvolle Kunstform Plato's. — Mehr den Inhalt betreffend habe ich bei den Ausführungen des Krito über das Nichtvergelten von Unrecht mit Unrecht bereits früher S. 226 ff. darauf hingewiesen, dass wir die ganz ausdrückliche Berufung des Sokrates auf diese Ansicht als eine alte und schon genau durchgesprochene mit dem geschichtlichen Sokrates nicht zu reimen wissen, der sie ja überwiegend wahrscheinlich gar nicht hatte. Dagegen ist Alles in völliger Ordnung als Verweisung auf die platonische Abmachung in Rep. A, die auch formell mehr den Eindruck des erstmaligen Untersuchens macht, während der Krito fest und sicher mehr nur ein schon Erledigtes aufnimmt. In der Apologie ist mir sogleich die alsbaldige Frontmachung des ganzen ersten Abschnitts 18—24 gegen Aristophanes auffallend. Denken wir uns als den Verteidigten den geschichtlichen Sokrates, so ist es doch eigentlich, derb ausgedrückt, etwas an den Haaren herbeigezogen, die Hauptschuld an der Ungunst gegen Sokrates einem Lustspiel aufzuladen, das vor vollen 24 Jahren (und zwar des mehr als ereignisreichen peloponnesischen Kriegs!) in Athen aufgeführt und bekannter Massen ungünstig aufgenommen worden war. Und jedenfalls hatten die Athener in dieser langen Zeit hinreichend Gelegenheit gehabt, sich von der völligen Verzeichnung und Verzerrung ihres ganz in der Oeffentlichkeit lebenden und nicht im »φροντιστήριον« hausenden Mitbürgers Sokrates zu überzeugen. Weit besser stimmt es wieder psychologisch, wenn wir den Plato selbst als Sokrates II einsetzen. Denn der hatte allerdings mit dem Dichter der Ecclesiazusen einen ganz frischen Handel abzumachen und erinnerte sich dabei persönlich gereizt sehr naturgemäss der »alten Feindschaft von Poesie und Philosophie«, wie sie einst schon derselbe Dichter in den »Wolken« gegen Sokrates I und dessen κενεαγορία, als Vorbild für das leere Geschwätz der Praxagora in den Ecclesiazusen oder Plato's in Rep. A, bewiesen hatte. Durch Plato's eigene kürzliche Erfahrung — und in Zeiten, wo Alles gegen Einen ist, versteht man am wenigsten Spass! — war die alte Narbe wieder aufgerissen worden. Damit ist die sonst fast unbegreifliche Voranstellung des und der Komödiendichter als der Hauptfeinde jedenfalls weit besser

von links her allerlei Gestalten, welche mit ihren verführenden Worten seine tiefe Verbitterung, die seelisch gefährlichste Lage eines

begründet, als bei der gewöhnlichen Auffassung. Ebendahin gehört, dass die Apologie unter den drei herausgehobenen Klassen von Gegnern des »Sokrates« besonders auch die Dichter überhaupt (und die Theaterfreunde, καὶ τοὺς ἄλλους, *Ap. 22 b*) aufführt. Ich kann in Xenophon nicht finden, dass Sokrates selbst unbeschadet gelegentlicher kritischer Bemerkungen sich mit diesen so besonders stark überworfen habe, begreife diese Wendung aber recht gut, wenn ich an den Verfasser des 2. und 3. Buchs der Rep. denke. Auch im Allgemeinen erklärt sich die so überwiegend politische Färbung von Apologie und Krito doch besser mit dem Hintergrund des systematischpolitischen und dadurch greifbaren Reformators Plato, als mit der blossen Beziehung auf die allezeit mehr aphoristische Thätigkeit des Sokrates in diesem Punkt. — Damit hängt zusammen, dass die Apologie einen Hauptpunkt in der Anklage des Sokrates beinahe übergeht, nämlich den theologischen. Eine geschichtliche Verteidigungsrede durfte dies unmöglich so leicht und kurz abmachen. Dafür setzt nun der Euthyphro ein; aber ich frage wiederum, wie er das thut. Ist uns von Sokrates bekannt, dass ihm ein »αὐτοσχεδιάζειν καὶ καινοτομεῖν περὶ τὰ θεῖα« *Euth. 16* wenigstens in dem Mass, wie dem ethischreligiösen Reformer der Rep. A vorgeworfen werden konnte? Dass er sich namentlich mit einer eindringlicheren Kritik der Homerisch-Hesiodischen Skandalosa abgegeben hätte, lesen wir sonst nirgends. Möglich wäre ja immerhin, dass Xenophon dies in apologetischem Interesse verschwiegen hätte, wie er ja ohne Zweifel den Sokrates zu gedrücktfromm darstellt. Allein ein solches Unterschlagen bei etwas halbwegs Stadtkundigem und Auffälligerem wäre doch so eine Sache und nicht zu Gunsten der hierin so wenig schwierigen Verteidigung gewesen. Auch grundsätzlich sieht eine derartige ernstlichere Kritik dem Sokrates bei seiner Dahinstellung aller theologischen Dinge nicht besonders gleich; im Gegenteil lässt ihn Plato im *Phaedrus 229 d e f.* ausdrücklich sagen, er habe zu einer rationalistischen Umdeutung der Mythen keine Zeit und Lust; denn noch vermöge er sich selbst nicht zu erkennen; aber lächerlich erschiene es ihm, wenn Jemand, der diese Kenntnis noch nicht besitze, nach Dingen forschte, die ihn nichts angehen. Darum lasse er das auf sich beruhen. Dagegen kennen wir ja die ganz hervorragende Rolle, welche jene Kritik bei dem in diesen Sachen ohnedem erheblich feineren Plato spielte, und müssen es jedenfalls sehr bemerkenswert finden, dass die angeführten Bedenken im *Euthyphro 5 e ff.* ganz wie ein Auszug des Stärksten sich Punkt für Punkt mit dem Gang der längeren Ausführungen in *Rep. 377* decken. Ob vielleicht Plato selbst in seiner Art durch den sprachlichen Ausdruck andeutet, wen er eigentlich im Euthyphro gegen den Vorwurf der Gottlosigkeit in erster Linie verteidigen wolle, nämlich sich, den Poetenreformator? Es heisst *3 b* nicht wie im Grundtext der sokratischen Anklage: εἰσηγούμενος καινὰ δαιμόνια ... οὐ νομίζων οὓς ἡ πόλις νομίζει θεούς, sondern ποιητὴν εἶναι θεῶν, καινοὺς ποιοῦντα. Jedenfalls aber, wenn dies immerhin zu spitzig sein sollte, ist diejenige Frömmigkeit, für welche der Euthyphro wie die Apologie als für die wahre einstehen, dies Auflösen derselben in begeisterte Sittlichkeit (δικαιοσύνη) zwar dem Wesen nach auch dem Sokrates nicht fremd; aber wenn

Menschen, sich zu nutz machen wollen, um ihn zu sich herüberzuziehen. Da kommt z. B. ein Kallikles (im Dialog Gorgias), offenbar so ein Roué der aristokratischen Klubs, eine leichtfertige, sittlich gehaltlose, selbstsüchtigrohe Natur, und rät dem jungen Aristokraten, der ja eigentlich zu ihnen gehöre, er solle doch das dumme Philosophieren Philosophieren sein lassen. „Du wirst mir Recht geben, wenn du endlich die Philosophie aufgibst und dich an das Wichtigere machst. Gewiss, lieber Sokrates (Plato), die Philosophie ist etwas Artiges, wenn Jemand im rechten Alter sie mit Mass betreibt; überschreitet er aber bei dieser Beschäftigung das rechte Mass, dann ist sie ein Verderb des Menschen. Denn wenn er, ob auch von Natur sehr wohlgeboren (καὶ πάνυ εὐφυής scl. Aristokrat) *), über das rechte Alter hinaus philosophiert, muss er notwendig in Allem unerfahren bleiben, dessen Kenntnis demjenigen

Xenophon nicht ganz falsch berichtet, fand sich bei diesem doch daneben und in der öffentlichen Erscheinung eine viel massivere Frömmigkeit und kultusmässige Gesetzlichkeit, wie sie mit der platonischen Verfeinerung hart bis an die Grenze der Aufhebung des Kultus nicht wohl im Einklang steht.

Hienach glaube ich in der That auch von diesen drei Schriften selber ausgehend guten Grund zu haben, wenn ich sie vorwiegend auf Sokrates II oder Plato beziehe und ihnen dessen erstes Lebenswerk Rep. A als vornehmlich verteidigte Stellung vorangehen lasse. Nicht nur erhalten sie selbst dadurch ein entschieden feineres und verständlicher markiertes Gesicht, sondern es ist uns namentlich auch nur so möglich, statt eines irrationalen Auf und Ab von Verstimmung, Freudigkeit und wieder Verstimmung bei Plato einen vernünftigen Entwicklungsgang herauszubringen. Wir fassen sie als Plänklergefecht des Rückzugs n a c h verlorener Schlacht, so wie der geschichtliche Sokrates nach der Schlacht von Delion trotzigen Muts zurückging, vgl. oben S. 99, und nicht als Rückzug, ehe Plato den Strauss selbst gewagt hat. Und in diesem Sinn schliessen sich ganz vortrefflich sofort auch die Dialoge Gorgias und Meno an, bei denen trotz fortgeführter Anlehnung an die Gestalt und das Schicksal des Sokrates der eigentliche Zielpunkt, nämlich die Rechtfertigung und Auseinandersetzung Plato's selber mit seinen Widersachern noch deutlicher und unmittelbarer heraustritt, als in obigen drei Spiegelbilddialogen. — Nebenbei bemerkt ist der Zusammenhang des Gorgias und Meno unter einander wie jedenfalls mit dem Krito schon äusserlich und abgesehen von der zwingenden Anzeige des Inhalts durch den gleichen wiederholten Hinweis auf Thessalien und das dortige Treiben des Sophisten Gorgias genügend angedeutet, vgl. *Krito 53, 54; Meno 70, 71.*

*) Ich weiss wohl, dass gewöhnlich nur εὐγενής, nicht εὐφυής diese sozialpolitische Bedeutung hat, glaube aber doch, dass im Zusammenhang einer solchen Anspielung auf Plato (nicht auf Sokrates als bloss geistigen Adligen) eine Deutung des εὐφυής im obigen engeren Sinn immerhin angeht.

zukommt, der ein braver, wackerer, angesehener Mann zu werden gedenkt. Denn solche werden der Gesetze im Staat unkundig, wissen nicht, wie man bei besonderen und öffentlichen Vorträgen mit Andern reden müsse, kennen nicht die Lüste und Begierden der Menschen und sind überhaupt mit ihrer Sinnesweise unbekannt. Befassen sie sich dann mit einem eigenen oder öffentlichen Geschäft, so machen sie sich lächerlich. . . . . . Worin aber der Mensch nichts vermag, das meidet, das tadelt er, während er das Andere lobt, aus Vorliebe für sich, indem er so sich selbst zu loben meint. Aber das Richtige ist, denke ich, mit Beidem sich etwas zu beschäftigen (mit wirklicher Teilnahme am praktischen Staatsleben und mit Philosophie). Einem jungen Menschen bringt die Philosophie keine Schande; wenn aber ein schon Bejahrter noch Philosophie treibt, so wird die Sache lächerlich und kindisch und scheint mir Streiche zu verdienen. Denn gewiss, einem solchen Mann, ob auch von Natur der besten Klasse angehörig (noch einmal das πάνυ εὐφυής als bezeichnender Aufruf an den vermeintlichen Parteigenossen!) widerfährt es, dass er unmännlich wird, indem er das Gedränge des öffentlichen Lebens und die Marktplätze meidet, wo sich die Männer hervorthun, indem er sich den Blicken verbirgt, um sein übriges Leben in einem Winkel in flüsternder Rede mit drei oder vier Jünglingen zu verbringen, ohne je ein edles, grossherziges durchgreifendes Wort zu sprechen. . . . . Ich bin ganz freundschaftlich gegen dich gesinnt, nimm mir also nichts übel, denn in wohlgemeinter Absicht spreche ich. Es scheint mir doch schimpflich, dass es mit dir, mein lieber Sokrates, so bestellt ist und den Anderen, die in der Philosophie immer weiter streben. Denn wenn jetzt Jemand dich oder irgend einen dir Aehnlichen ergriffe und in das Gefängnis schleppte, indem er dich eines Unrechts beschuldigte, das du nicht begingst, dann weisst du, dass du dir nicht zu helfen vermöchtest . . . . und vor Gericht heraufbeschieden wenn eben auch nur ein schlechter und unbedeutender Ankläger gegen dich aufträte, den Tod fändest, wollt' er dich des Todes für würdig erklären. Und doch, wie ist es weise, wenn eine Kunst den adligen Mann (zum dritten Mal εὐφυῆ) nur schlechter macht, dass er weder selber sich aus drohender Gefahren Drang zu helfen vermag, noch einem Andern. . . . .

Nein, mein Guter, folge mir, gib auf die Untersuchungen und übe den Einklang schöner Thätigkeit, παῦσαι ἐλέγχων, πραγμάτων δ' εὐμουσίαν ἄσκει, lass Anderen jenes artige, soll ichs Possenspiel oder Geschwätz nennen, ἄλλοις τὰ κομψὰ ταῦτα ἀφείς, εἴτε ληρήματα χρὴ φάναι εἶναι, εἴτε φλυαρίας, und strebe den Männern nach, die Wohlstands sich und Ansehens und noch gar vieler Güter erfreuen" (sozusagen: dies Alles will ich dir geben, wenn du niederfällst und mich, den δῆμος, anbetest) *Gorg. 484c — 487 d.*

Genauer würde es sich für Plato in seiner jetzigen Lage etwa um das handeln können, worin auch andere Stimmen immerhin etwas ernster und massvoller als dieser Demagogenaristokrat sich vereinigen. Mit den Bemühungen um Schulung zur ἀρετή oder τέχνη πολιτική in Form der Rep. A als Gegenstück und Verbesserung der Thätigkeit eines Protagoras und anderer Sophisten (vgl. den Dialog Protagoras!) hat er Schiffbruch gelitten. Soll er nun vielleicht ähnlich dem Sophisten Gorgias selber, der bei jener Sophisteneinkehr allein fehlte und jetzt nachkommt, über Derartiges lachen (*Meno 95 c*) und sich rein der Rhetorik zuwenden, um hierin lehrhaft oder namentlich auch als praktisch-politischer Redner seine Rolle zu spielen? Ja! W e n n es eine gesunde Rhetorik gäbe, etwa eine solche in der Weise der Apologie, der es um Nichts, als um die „lautere Wahrheit zu thun wäre; die nicht mit künstlichen Wendungen und gewählten Wörtern ausgeschmückte und herausgeputzte Reden vernehmen liesse, sondern kunstlos in schlichten Ausdrücken Hingesprochenes böte" *Apol. 17 b.* Oder vielmehr noch richtiger gesagt, wenn eine derartige Rhetorik, welche allein die Wahrheit und das Gute zur Richtschnur nimmt, bei der Menge auch nur die geringste Aussicht auf Gehör hätte! Eine solche wahre Rhetorik würde sittlich erziehend wirken und die Bürger ob auch gegen ihren natürlichen Willen besser zu machen suchen, wie der wackere Arzt den Kranken heilt, d. h. sie würde genau im Sinn und Geist von Rep. A arbeiten, statt sich um die Nichtigkeiten, φλυαρίαι, zu bemühen, mit welchen z. B. Perikles und die andern athenischen Staatsmänner mit alleiniger Ausnahme des Aristides lediglich für die materielle Hebung Athens durch Schiffswerften, lange Mauern und dgl. sorgten. Aber das Volk hinterliessen sie nachweisbar schlechter, als sie es überkamen,

wie man an ihrem durchgängigen eigenen Endschicksal ja deutlich sehen kann *Gorg. 515—520* *).

Wie sieht es dagegen mit der thatsächlichen Rhetorik aus, welche allein Aussicht auf Gehör und Erfolg hat? Noch nicht einmal das Schlimmste an ihr ist, dass sie sich als hohler Dilettantismus enthüllt: „Wie die Dinge selbst sich verhalten, braucht die Redekunst gar nicht zu wissen; nur einen Kunstgriff zur Ueberredung (πειθώ, nicht ἐπιστήμη *454 f.*) muss sie ersonnen haben, um sich vor den Unkundigen das Ansehen zu geben, mehr zu wissen als die Unkundigen. . . . Ist es nun nicht etwas sehr Bequemes, ohne dass man die übrigen Künste bis auf Eine erlernte, in Nichts den Kunstverständigen nachzustehen?“ *Gorg. 459 b c.*

Nun wirft sie sich aber vornehmlich aufs politische Leben, und da wird die Sache noch weit schlimmer. Von der wahren Staatskunst ist sie nur das Schattenbild eines kleinen Teils, μορίου εἴδωλον, ja sie verdient gar nicht τέχνη genannt zu werden, sondern nur ἐμπειρία und τριβή *463 b.* Und als Hauptsache erscheint dabei die Schmeichelei. „Wenn ein junger Mensch erwöge: Wie möcht' ich wohl zu grossem Einfluss gelangen und vor jeder Beleidigung mich schützen? so wäre natürlich das der Weg, den er einschlagen müsste, von Jugend auf sich zu gewöhnen, die Neigungen und Abneigungen des Herrschers (hier des Demos) zu teilen und sich zu bestreben, diesem so ähnlich wie möglich zu werden. . . . Wer dir also die grösste Aehnlichkeit mit diesem verschafft, der wird dich, der du ja ein Staatskundiger zu sein begehrst, zum Staatskundigen und Redner machen; denn Jeder freut sich der, seiner eigenen Gesinnung zusagenden Reden und hört mit Verdruss die ihr widerstrebenden. . . . Zu welcher Behandlung des Staats forderst du nun mich auf? Be-

*) Diese herben Urteile über die grossen athenischen Staatsmänner (welche übrigens als Uebertreibungen der gereizten Stimmung sogleich der *Meno 93 f.* erheblich abdämpft, ebenso für Perikles als Redner der *Phaedrus 269 e*) würden sich abermals ohne Vorausgehen des redlichen eigenen Staatsreformplans von Plato entschieden minder gut ausnehmen. Zu solchem Tadel hat Einer das Recht erst, und Jedermann räumt es ihm vernünftiger Weise nur dann ein, wenn er selbst auf dem gleichen Feld wacker in seiner Art mitgearbeitet hat oder wenigstens glaubt, sich dies sagen zu dürfen. Ein sehr starkes Selbstbewusstsein hat Plato jederzeit; aber eine Anmasslichkeit ohne berechtigenden Hintergrund sieht ihm nicht gleich; das haben immer nur die ärmlichen Naturen.

stimm' es mir, ob so, dass ich gegen die Athener ankämpfe als ihr Arzt, damit sie möglichst gut werden, oder ihnen dienstbar zu sein und um ihre Gunst zu werben? . . . . Es wäre gar nicht zu verwundern, wenn ich meinen Tod fände. Denn ich meine, mit nur wenigen Athenern, um nicht zu sagen allein in der ächten Staatskunst mich zu versuchen und unter den Jetztlebenden als Einziger das Beste des Staats zu erstreben, indem ich nicht . . . . . anderer Gunst, sondern ihr Bestes bezwecke und jene einschmeichelnden Dinge, die du mir anrätst, nicht zu thun vermag" *Gorg. 510 d. 513 b c, 521 a. 521 d e* *). Ganz ähnlich, und in diesem Fall wohl kaum zu karikiert schildert Aristophanes gar oft das Treiben dieser verführenden Volksredner oder antiken Volksparteiler, dieser ἀεὶ δημίζοντες („*Wespen*" *699*), mit ihrem eklen „Volk vorne, Volk hinten" und dem lieben Ich als Vorsitz in der Mitte. In ihre Gesellschaft zu treten und in ihrer, leider allein erfolghabenden Tonart mitzuthun vermag ein Plato nicht über sich. Das hätte geheissen „mit den Wölfen heulen", um nicht von ihnen zerrissen zu werden, als ob das Leben der Güter höchstes zu heissen verdiente! Mitthun mit jenen wäre also nur möglich gewesen um das Opfer des Charakters und der eigenen Ueberzeugung. Aber zehnmal lieber, wie wir schon lange wissen, Unrecht leiden, als Unrecht thun; lieber das Leben, als sich selbst verlieren!

Allein auch bei dieser Gesinnung und Erhabenheit über jede persönliche Furcht hat ein völlig aussichtsloser Kampf eben als solcher zuletzt gleichfalls keinen Wert. Nein! unser Philosoph hat es satt, er ist zunächst tief staats- und lebensmüde und sehnt sich über das anekelnde empirische Diesseits weg nach einem jenseitigen Besseren (vgl. den schönen Mythus über das Totengericht am Schluss des Gorgias). „Wir wollen daher des sich jetzt herausstellenden Ergebnisses uns als eines Führers bedienen, der uns zeigt, dass das

*) Auch Kant bezeichnet die Beredsamkeit im Sinn der Ueberredungskunst kurzweg als die dialektische Geschicklichkeit, durch den schönen Schein zu hintergehen, und verwirft sie daher für die Gerichtsschranken, wie für die Kanzel; denn sie sei eine hinterlistige Kunst, welche die Menschen als Maschinen in wichtigen Dingen zu einem Urteil zu bewegen verstehe . . . daher sie sich auch sowohl in Athen als in Rom zur höchsten Stufe in einer Zeit erhoben habe, da der Staat seinem Verderben zueilte und wahre patriotische Denkungsart erloschen war, *Krit. d. U. VII, 191 f.*

die beste Lebensweise ist, in Ausübung der Gerechtigkeit und anderer Tugenden zu leben und zu sterben. Dieses Ziel wollen wir verfolgen und auch Andere dazu auffordern, nicht aber jenes, zu dessen Verfolgung du zuversichtlich mich aufforderst; denn es taugt nichts, lieber Kallikles". Mit diesem profanklassischen „ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ. σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων" (*Ev. Matth. 16, 23; 4, 10*) schliesst dieser mannhafte Dialog Gorgias, psychologisch der interessantesten Einer.

Aber unser Plato hat einen harten Kopf, und wo er seiner Sache sicher ist, bildet der philosophischstolze Trotz einen Hauptzug seines Wesens. Darum noch ein allerletztes Wort an die Gegner, die es nicht ihrerseits haben sollen. Denn ganz unverkennbar setzt hier der Dialog Meno ein und greift noch einmal zurück auf die negative Einleitung der Rep. A, nämlich auf den „Protagoras" *), um zu erklären: Und ich hatte und habe eben doch Recht; thatsächlich gibt es keinen Lehrer der Tugend (als bürgerlichpolitischer und sonstiger ἀρετή), wie *Meno 89 c* an einem markierten Absatz zusammengefasst wird. Denn die Sophisten (und ihre fast noch schlimmeren Nachfolger, die Rhetoren) taugen nichts, das wissen wir schon lange. Aber, und das ist das interessante, verhältnismässig Neue, was jedenfalls viel stärker als in dem früheren „Protagoras" hier betont wird: ebensosehr im Unrecht oder fast noch mehr sind ihre gedankenlosen Gegner, z. B. Anytus, der Ankläger des angeblichen Sophisten Sokrates, ähnlich Kallikles im Gorgias, der sich über die Sophistik gleichfalls nicht geringschätzig genug aussprechen kann. „Die Sophisten", sagt Anytus im *Meno 92 a ff.*, „sind nichts weniger als unvernünftig; weit mehr sind es die jungen

*) Man könnte neuzeitlich gewissermassen von einer Art zweiter Auflage desselben nach Massgabe der veränderten Zeitverhältnisse sprechen. Nicht bloss im Grundgedanken, sondern auch in vielem Einzelnen sind beide Dialoge einander auffallend ähnlich. In letzterer Hinsicht erinnere ich z. B. daran, dass der Meno die meisten der in der dortigen Sophisteneinkehr vorkommenden Gestalten nacheinander nennt und berücksichtigt, dass er, wie jener formell so schöne Dialog gleichfalls eine hochentwickelte Dramatik, sozs. in fünf Aufzügen mit auf- und abtretenden Personen (Gorgias, Meno, Anytus) besitzt und endlich auch wieder wie der Protagoras sich ungewöhnlich viel mit Dichterstellen beschäftigt, was Plato sonst ziemlich aufgegeben hatte. Weitaus die Hauptsache jedoch ist der ganze Zug und Zweck beider, der unsere Parallelisierung des jetzigen Dialog Meno mit dem »Protagoras« rechtfertigt.

Leute, die ihnen Geld zahlen: noch mehr als diese diejenigen, welche sie jenen anvertrauen, ihre Angehörigen, bei weitem am meisten aber die Staaten, die ihnen Zutritt verstatten und nicht jeden fortjagen, der so etwas unternimmt, ob es ein Fremder oder ein Einheimischer ist. — Sokr.: Hat dich etwa einer der Sophisten beleidigt, lieber Anytus? Oder warum bist du so unwillig auf sie? — An.: Weder ich selbst habe, beim Zeus, mich je an Einen derselben angeschlossen, noch würd' ich es sonst Jemand aus meiner Familie gestatten. — Sokr.: Du bist also ganz unbekannt mit diesen Männern? — An.: Und mög' es auch bleiben. — Sokr.: Wie also, du Wunderlicher, kannst du von dieser Sache wissen, ob sie zu etwas Gutem oder Schlechtem führt, mit der du doch ganz unbekannt bist? — An.: Sehr leicht; wenigstens wer diese sind, weiss ich, mag ich nun mit ihnen bekannt sein oder nicht".

In solcher blinden Leidenschaftlichkeit, die sich nicht einmal die Mühe nimmt, den Gegner nur auch näher zu besehen, haben sie, unter ihnen eben Anytus, den Sokrates ohne Weiteres mit den Sophisten zusammengeworfen und verurteilt. In derselben blinden Rückschrittsstimmung übersehen sie ganz das verhältnismässig Berechtigte am Auftreten und Wirken sogar der Sophisten, das daher Sokrates und Plato nur bekämpfen, weil es ihnen noch zu wenig und nieder ist, um ihrerseits in ächter tiefgründiger Volkspädagogie das Wahre nachzuliefern. Die Menge dagegen vom Schlag des Anytus will in summarischer Verwerfung von Sophisten, Sokrates und Plato einfach das Rad der Geschichte zurückdrehen und von gar keiner ausdrücklichen Unterweisung oder Erziehung etwas wissen. Alles soll beim Alten bleiben, wie es von jeher gewesen ist. Was braucht es den Namen eines einzelnen ausdrücklichen Lehrers zu nennen? „Von den Athenern, die wacker und gut sind, ist keiner, der einen jungen Mann nicht, führt der Zufall ihn zu demselben und gibt er ihm Gehör, zu einem Besseren machen würde, als die Sophisten. . . . . Und diese Wackeren erlernten es von ihren Eltern, die wacker und gut waren. Oder meinst du nicht, Sokrates, dass es (von jeher) viele tüchtige Männer in unserer Stadt gab?" *92 e, 93 a.* Damit soll also der alte Schlendrian der zufälligen Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht wiederhergestellt werden und die Staats-

männer mögen auch in Zukunft wild wachsen, „wie ein hirtenloses Paar auf der Weide schweifend, ob ein Zufall sie von selbst zur Staatsweisheit führe“ *(Prot. 320 a)*.

Diese Gedanken genau schon des Dialogs Protagoras führt nun Plato, wie wir früher S. 152 vorauszunehmen hatten, jetzt im Meno noch viel eingehender aus. Er nimmt der Reihe nach einen der bedeutenden Staatsmänner Athens um den andern vor und zeigt, dass Keiner, selbst Aristides nicht ausgenommen, im Stand gewesen sei, seine Söhne zu gleich tüchtigen Nachfolgern heranzubilden. Sie schlugen alle aus der Art. Und warum? Weil zwar ihre Väter immerhin (in ihrer Weise) tüchtige Staatsmänner waren; aber das war bei ihnen eben eine glückliche individuelle Naturbegabung, sie waren es θείᾳ μοίρᾳ ἄνευ νοῦ und besassen in allweg die δόξα ὀρθή, aber nicht die nötige ἐπιστήμη *Meno 99 e*. Jene aber hält ihrer Natur nach nicht Stand, gleich den unangebundenen dädalischen Gebilden (die unserem Philosophen vom nahen Euthyphro her noch in der Feder stecken), und lässt sich namentlich nicht von der Person ihres zufälligen Trägers ablösen, um sie dem Nachwuchs sicher zu übermachen.

Darum bleibt es dabei, was schon *89 e* im Allgemeinen gesagt wurde: Auch unter den staatskundigen Männern gibt es wirklich keinen, der wieder einen Andern zum Staatskundigen zu bilden vermag. „Sollte es aber Einen geben, dann möcht' er unter den Lebendigen ziemlich für dasselbe gelten, was Homeros sagt, dass Teiresias unter den Toten sei, indem er ihn allein verständig nennt unter denen im Hades, die Andern aber flatternde Schatten heisst. Ein solcher wäre sofort in Bezug auf die Tugend, was ein wirkliches Ding neben Schattengestalten“ *Meno 100 a*. Ganz dieselbe schmerzliche Stimmung des völligen Alleinstehens hatte Plato auch *Gorg. 521 e* ausgedrückt. Und wie dort wendet sich — von dem nachher zu behandelnden Aufblitzen des Präexistenzgedankens ganz abgesehen — völlig aus derselben Gemütslage heraus auch der obige Schluss des Meno einem besseren „Jenseits“ zu. Alles in Allem erweist er sich in der That als Plato's, des Staatsreformators abschliessendes Ceterum censeo: Noch einmal habe ich euch aufs Genaueste gezeigt, dass es mit dem bisherigen Wesen nichts ist, am allerwenigsten mit dem Laufenlassen von Allem, wie es Gott oder

vielmehr dem Zufall gefällt, wenig allerdings auch mit den höchst unvollkommenen Anläufen der Sophisten zu etwas Besserem. Mich aber, der euch das Beste, der euch eine durchgreifende Reform anbietet und der als treuer ob auch strenger Arzt die Schwerkranken retten will, habt ihr nun ebenfalls abgewiesen. Was bleibt mir da, als den Erdenstaub von den Füssen zu schütteln und mich in eine reinere Sphäre emporzuschwingen, die mir wie die Erinnerung aus einer anderen höheren Welt aufgeht? —

Apologie, Krito, Euthyphro, Gorgias und Meno haben sich uns damit als die fünf schönen, klar und greifbar zusammenhängenden Schriften erwiesen, welche den Uebergang Plato's von seiner ersten Periode in die zweite vermitteln. Die drei vorderen gehören ganz noch jener an, die beiden letzteren überschreiten mit ihrem Aufblitzen von eschatologischem und ideologischem Gehalt bereits die Schwelle der zweiten. Alle mit einander aber zeigen den schmerzlichsauren Abschied des grössten Sokratikers von seiner ersten heissen Liebe, nämlich von der Staatsreform der Rep. A. Wie einem Liebenden fällt es ihm schwer loszukommen; immer wieder und in neuen Wendungen grüsst und winkt er dahin zurück, wo sein Herz weilt.

Wir sind am Schluss von Plato's erster Entwicklungsperiode angelangt und haben ihn in ihr bereits als einen Philosophen von hochbedeutsamer Art kennen gelernt, ehe wir uns noch an seiner Hand in jene Gebiete erhoben haben, welche sich vornehmlich an seinen Namen knüpfen, d. h. ehe wir noch ein Wort von den Ideen und ihrem transcendenten Reich zu vernehmen bekamen. Eine starke Aenderung des überkommenen und allseitig herrschenden Platobilds! Ich weiss es und kenne mein Wagnis, bin aber hierin zu überzeugter Platoniker, als dass mich das auch nur einen Augenblick schrecken würde, wenn schon der ironische Schalk Sokrates im *Hipp. min. 372 b c* sagt: „Welchen stärkeren Beweis der Unkunde gibt es, als wenn man von der Meinung weiser Männer abweicht?" — Wie nach dem bekannten früher erwähnten Wort des Cicero Sokrates die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgerufen, in die Häuser und Städte eingeführt und genötigt hat, über das Leben und die Sitten, die Güter und Uebel zu forschen, so galt es in gewisser Weise, die

hergebrachte Gestalt des grossen Sokratikers aus dem einseitigen und namentlich allzufrühzeitigen Himmel herabzuholen, in welchen ihn das Andenken der Nachwelt versetzt, und ihm jedenfalls zunächst und nennenswert die praktische Welt der diesseitigen Interessen als Boden zurückzugeben. Wir haben den Staat und dessen Reform (nicht Hegel'sche Konstruktion) als seine erste Liebe kennen gelernt und werden finden, dass sie auch wieder seine letzte ist. Ein solches A und Ω nennt man dann doch wohl den Herzpunkt eines Manns.

Insbesondre wird durch diese Aenderung des Platobilds auch die landläufige Art mitumgestossen, in welcher man gewöhnlich die Rollen zwischen Plato und seinem grossen Nachfolger Aristoteles zu verteilen und jenen als den unpraktisch-transcendenten Idealisten, diesen als Vertreter des Praktischen und der realen Lebensinteressen zu betrachten liebt. Indem ich mir das Nähere über die hier mitunterlaufende Zweideutigkeit im Begriff des „Praktischen" für den Schluss des litterargeschichtlichen Anhangs zu diesem Buch verspare, bemerke ich für jetzt bloss soviel: In gewissem Sinn ist es gerade umgekehrt und erscheint Aristoteles als der πρᾶξις entfremdet, während Plato voll reformatorischen Schaffensdrangs ist, eine durch und durch imperativ-ethische Natur, ein Mann, dem daher gerade bei seinen voraus- und hochfliegenden Staatsplänen das von Aristoteles gerügte noch niemals Dagewesensein von Etwas wohl den geringsten Skrupel machte, wenn er überzeugt war, dass es eben dasein sollte. Diese schroffe Rücksichtslosigkeit gegen das Gegebene und Ueberkommene, den wenigstens früheren Mangel an Anbequemung, das zu wenig in Rechnung Nehmen der thatsächlichen Wirklichkeit nannten seine Gegner offenbar mit Vorliebe seine εὐήθεια und mag man im gewöhnlichen Tagessinn des Worts heute „unpraktisch" nennen. Aber ich wiederhole noch einmal: so wenig als bei Fichte, wo es ebenso war, bildet dies einen Widerspruch dagegen, dass sein Herz voll und heiss der πρᾶξις gehörte.

Und eben darum eröffnet er seine bedeutendere Thätigkeit mit dem menschlich Wichtigsten unter dem Praktischen und Machbaren, mit dem Staat. Dass er das in seiner Art, d. h. im Wesentlichen eben als Philosoph und Schriftsteller thut, ist wiederum kein haltbarer Einwand gegen unsere Grundauffassung; denn es gilt da von ihm so ziemlich genau dasselbe, was wir früher S. 99 aus *Xen. Mem. I*,

6, 15 zu Sokrates anführten: „In welchem Fall meinst du, dass ich mehr an den Staatsgeschäften teilnehme, wenn ich allein daran mich beteilige, oder wenn ich dafür sorge, dass immer mehrere tüchtig werden, daran Teil zu nehmen?“ Und was das Schriftliche seiner Bestrebungen betrifft, so verwahrt sich Plato z. B. im Phaedrus wiederholt dagegen, dass man ihn deshalb auf Eine Linie mit den blossen Schreibkünstlern, den Logographen in der Weise eines Lysias oder Isokrates oder anderer nur um des Schreibens willen und schlecht schreibender Verfasser von politischen συγγράμματα stelle. Ihm sei es, deutet er dort an, sowohl heiliger Ernst mit seiner Sache, als auch ihr volles Verständnis beschieden *Phaedr. 277 f., 257 c ff.* Ebenso betont er im Eingang des Politikus mit deutlichster Beziehung auf sich selbst (als Verfasser von Rep. A und namentlich nachher B), dass derjenige auf die gleiche Würde mit dem praktischen Staatsmann Anspruch habe, welcher auch nur als Privatmann (ἰδιωτεύων oder ἰδιώτης dreimal wiederholt) den Staatsärzten seine sachverständigen Ratschläge gebe *259 a b.* Nebenbei bemerkt teilt Plato dies ächt antike philosophisch-praktische Staatsinteresse keineswegs bloss mit seinem grossen Vorgänger, sondern geradezu mit der Mehrzahl der bisherigen griechischen Philosophen. Wir wissen das mehr oder weniger sicher schon von einem Thales, Pythagoras, Parmenides und Empedokles; und insofern wie in vielem Andern bedeutet also der reine Theoretiker Aristoteles den Herbstanfang in der griechischen Philosophie.

Gegen unsere Veränderung der Platozeichnung besagt endlich auch das lediglich nichts, dass der geistvolle Weise in der Erinnerung der philosophischen Nachwelt zweifellos vor Allem als Ideenlehrer, somit nach unserer Auffassung erst und vornehmlich mit seiner zweiten Periode fortgelebt hat und in den Zusammenhang der Geschichte der Philosophie eingereiht wurde. Aehnlich ergieng es schon einem Heraklit und in der Neuzeit dem Spinoza, die auch nicht mit ihrem eigenen genauen Herzpunkt in die Abfolge der Systeme einschlugen. Aber meine Darstellung will im Unterschied etwa von einem Kompendium in erster Linie zeigen, was und wie Plato selber war, nicht was die nachfolgende Geschichte und Kritik sozusagen auszugsweise aus ihm gemacht hat.

In dieser Hinsicht muss ich sogar Goethe einer schiefen Zeichnung zeihen, dessen nichtfachmännischer Genialität wir sonst selbst

auf diesem Gebiet manche vortreffliche Lichtblicke verdanken *). Wie wir es von ihm natürlich nicht wohl anders verlangen können, hat

*) So haben wir oben gleich bei Sokrates das gesunde und natürliche Urteil Goethe's sehr beachtenswert gefunden. Noch mehr musste ich bei einer früheren Gelegenheit, nämlich bei der Darstellung des dunklen Weisen von Ephesus es bewundern, wie unseres Dichters feiner Takt in dem prächtigen Gedicht »Eins und Alles« (s. W. in 10 B. I, 317 in dem Kapitel »Gott und Welt«) für den völlig verlorengegangenen Grundgedanken Heraklits den Nagel auf den Kopf trifft. Man wird mir gegen diese Beziehung des Goethe'schen Gedichts auf Heraklit einwenden, dass dies eben meine Deutung des Letzteren, also die Berufung auf Goethe's Zeugnis die reinste petitio principii sei. Denn mit keiner Silbe nenne der Dichter den alten Ephesier, sonst hätten allerdings auch Andre wohl schon die Sache gemerkt! Im Gegenteil gehe das Gedicht mit dem berühmten Eingang: »Im Grenzenlosen sich zu finden« u. s. w. etwa auf Spinoza, bei dessen Darstellung deshalb der erste Vers gern verwendet wird. Quod non! sage ich. Auf Spinoza passt alles vom zweiten bis letzten Vers Folgende wie die Faust aufs Auge, was ich keinem halbwegs Kundigen zu beweisen brauche; denn es enthält das positiv und weltfreudig verstandene πάντα ῥεῖ des Heraklit und seine ewig lebendigen Werdephasen, also das Gegenteil von Spinoza. Auf Heraklit aber passt nicht nur dies vortrefflich, sondern nicht minder der erste Vers ist gar keine üble neuzeitliche Paraphrase von dessen pantheistisch-optimistischem Endergebnis der εὐαρέστησις in der Weise der späteren Stoa. Und dass das Gedicht wirklich auf eine sehr alte poëtische Sonnen- und Licht-Philosophie zielt, das sagt uns allerdings Goethe selber in dem unmittelbar darauf folgenden und kettenartig mit dem vorigen verbundenen Gedicht »Vermächtnis« a. a. O. 317 f., das trotz der Stelle in den »Gesprächen mit Eckermann«, 6te Aufl. II, 44 sachlich zum Vorigen gehört: »Das Wahre war schon längst gefunden, Hat edle Geisterschaft verbunden, Das alte Wahre, fass' es an! . . . Und wie von Alters her im Stillen Ein Liebewerk nach eignem Willen Der Philosoph, der Dichter schuf« — —. Man könnte, wenn man wollte, noch mehr Heraclitica in dem Ergänzungsgedicht »Vermächtnis« finden, so ins neuzeitlich Kantische mitübersetzt (»Aeltestes bewahrt mit Treue, Freundlich aufgefasstes Neue«) die Versenkung ins eigene Innere (ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν — ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων), dann das eigentümliche Wort über die Sinne, die zu brauchen sind, wenn der Verstand sie unterstützt, endlich sogar das »sich Gesellen zur kleinsten Schaar« (εἷς ἐμοὶ μύριοι — —). So denke ich, dass meine Beziehung des ersten und nunmehr auch des dazugehörigen zweiten Gedichts eben auf Heraklit, bezw. den Heraklitismus mehr als ein müssiger Einfall ist. Denn ich kann nun auch beweisen, dass Goethe wenigstens mittelbar mit ihm bekannt war und sich unverkennbar von ihm angezogen fühlte, wenn er ihn auch in dem vorletzten Gedicht dieser Sammlung: »die Weisen und die Leute« abermals nicht nennt. Freilich stand seiner Intuition von originaleren Quellen wohl im Wesentlichen nur einige Bekanntschaft namentlich mit den so starkheraklitischen Lehren des Pseudohippokrates zur gelehrten Verfügung, was ihm durch den befreundeten Arzt Zimmermann vermittelt worden war; s. *IX, 563 f.* Aber sein hervorragendes Interesse daran verrät er dadurch, dass die Sprüche

er nämlich offenbar in einseitiger Bekanntschaft bloss mit dem Plato der nachfolgenden Geschichtsschreibung, bezw. dem Plato der Ideenperiode, bei der bekannten Deutung der Raphaëlischen Schule von Athen sich folgendermassen geäussert: „Plato verhält sich zu der Welt, wie ein seliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen. Es ist ihm nicht sowohl darum zu thun, sie kennen zu lernen, weil er sie schon voraussetzt, als ihr dasjenige, was er mitbringt und was ihr so notthut, freundlich mitzuteilen. Er dringt in die Tiefen, mehr um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen. Alles, was er äussert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Förderung er in jedem Busen aufzuregen strebt. Was er sich im Einzelnen von irdischem Wissen zueignet, verdampft in seiner Methode, seinem Vortrage“. Das ist nun ziemlich zutreffend der Plato, wie wir ihn im folgenden Abschnitt kennen lernen werden, der Philosoph in seiner mittleren Periode, besonders als „Königsphilosoph“ auf den Felsengipfeln von Rep. B. Aber von Ferne ist es nicht derjenige der letzten, geschweige denn der ersten platonischen Periode. Und doch sind diese beiden, wenn wir endlich auch einmal sogar in Deutschland ehrlich und unverkünstelt zu reden wagen, sachlich und bleibend jedenfalls so wertvoll, als jene mittlere Phase der Ideenlehre.

aus „*Makariens Archiv*“ *VIII, 388 f.* wieder ohne Quellenangabe grösstenteils nichts anderes sind, als Uebersetzung eines sehr heraklitisierenden Abschnitts von Pseudohippokrates περὶ διαίτης *XI—XIII*, s. *Bywater, Her. Fragmente S. 64 f.* Indem mir diese litterargeschichtlichen Bemerkungen in Ergänzung von früher Veröffentlichtem nicht ganz uninteressant und wertlos scheinen, habe ich sie, ohne Zweifel ein starkes ἀλλότριον, hier bei mir selbst untergebracht, da mir ein anderer entsprechender Veröffentlichungsort für derartige »Archivnotizen« nicht passt. — Wer nun wie Goethe hier zu dem berühmt schwierigen Heraklit solche Proben seines von keiner Ueberlieferung und Gelehrsamkeit beengten Feinsinns abgibt, bei dem ist es nur zu bedauern, dass er eine Prachtsgestalt wie Plato nicht aus der lauteren Quelle kennen zu lernen in der Lage war. Ich bin sonst überzeugt, dass der Dichter des Faust die grösste Freude an ihm gehabt hätte und sein Urteil über ihn erheblich anders ausgefallen wäre, worauf dann vielleicht auch den eigentlichen Gelehrten die Augen besser aufgegangen sein würden.

II. Teil.

Des Philosophen zweite Periode: Steigende originalplatonische Abwendung von den diesseitig-realen, besonders politischen Bestrebungen und Arbeiten; Ersatzsuchen in der Hingabe an eine immer abgezogener werdende idealistische Spekulation über das Jenseits der Dinge und der Seele.

(Schriften in ungefährer *) Reihenfolge: Gorgias, Meno, Phaedrus, Rep. A—B oder Buch 10, Theätet, Kratylus, Sophista, Euthydem, Politikus, Parmenides, Rep. B, Phaedo.)

Wir haben Plato's erste Periode im Wesentlichen als Fortführung und Ausbau des Sokratismus kennen gelernt. Mit der zweiten dagegen beginnen die überwiegend eigenplatonischen Wege und ebendamit eine verhältnismässig stärkere Ablenkung vom Wesen und Arbeitsgebiet des Meisters, in dessen Bild sich Plato zuletzt noch bis zur Verschmelzung innig vertieft oder dem er gleichsam zum Abschied von ihm und der gemeinsamen bisherigen Sache noch einmal herzlich die Hand gedrückt hat.

Diese wachsende Ablenkung zeigt sich schon formell an der geringeren Rolle, welche Sokrates in mehreren wichtigen nun folgenden Dialogen spielt. Zwar dem Namen nach wird er fortgeführt, wie wir ja finden werden, dass sogar ganz eigenartig Platonisches

*) Ich will durch diesen einschränkenden Zusatz »ungefähr« ausdrücken, dass leichte Verschiebungen innerhalb des von mir angenommenen Hauptrahmens (hier wie sonst) gerne offen bleiben können. Denn die Art, wie das bewusste Denken und namentlich Aussprechen oder Niederschreiben der Gedanken abläuft, braucht sich ja natürlich nicht peinlich genau mit ihrer logischen Abfolge an sich und zugleich im mehr unbewussten Untergrund der Seele zu decken. Gewisse ὕστερα πρότερα, Vorauseilungen oder Nachholungen des fixierenden Schriftstellers gegenüber von dem eigenen substanziellen Zug seiner drängenden Geistesentwicklung sind mehr als begreiflich. So lange aber der Unterschied beider Abfolgen ein mässiger ist und keine Prinzipienfragen der Periodenordnung betrifft, will er wirklich nichts besagen und kann das gute Recht der sachlichen Anordnung beim nachträglichen Ueberblick der Gesamtdarstellung nicht hindern (vgl. oben S. 213 f. Anm.).

immerhin wenigstens noch Anknüpfungspunkte bei Sokrates hat. Aber doch ist die Beibehaltung der bisherigen Sitte mehr nur äusserlich und nominell. So hören wir im Sophista und Politikus den Sokrates bloss noch in der kurzen Einleitung reden. An seine Stelle ist als Hauptunterredner der „eleatische Fremdling“ getreten, während der Nebenunterredner im Sophista, der junge Theätet, ihm nur äusserlich gleich sieht und der im Politikus bloss sein jüngerer Namensvetter Sokrates ist. Im Parmenides tritt er nur für den ersten minder wichtigen Teil als Mitunterredner auf; im zweiten schweigt er ganz. Dagegen finden wir ihn zwar allerdings in Rep. B wie in A. Allein das ist mehr als begreiflich, wenn beide Teilschriften zu einem Ganzen sollten verbunden werden können, so wenig auch Rep. B im strengen Sinne mehr sokratisch ist. Diesen Sachverhalt deutet uns Plato sogar sehr unmissverständlich an, wenn er in der früher S. 248 f. angeführten Symposionstelle *209 ff.* zunächst auf seine erosbegeisterten Staatsreformbestrebungen von Rep. A zurückblickt und dann bei dem bis auf die Ausdrücke hinaus stimmenden Uebergang zu Rep. B die Seherin Diotima zu Sokrates sagen lässt: „In diese Kunde vom Wesen der Liebe (d. h. der weisen Staatsreform von Rep. A) wärest vielleicht auch du wohl einzuweihen, mein Sokrates; ob du aber der vollkommenen, der höheren Weihe*) fähig bist, das weiss ich nicht“ *Symp. 209 e, 210 a.*

Es wäre überhaupt eine falsche und ungeschichtliche Sentimentalität, wenn wir uns die zweifellose schöne Pietät Plato's gegen seinen Lehrer als das ängstliche Abhängigkeitsverhältnis eines zeitlebens Unmündigen vorstellen wollten. Wer hätte das auch einem Mann von Plato's tiefem Eigengehalt und entsprechendem, berechtigtkräftigem Selbstbewusstsein zumuten können? So soll und wird es uns also im Verlauf durchaus nicht stören, wenn wir ab und zu nicht etwa bloss die zu nieder gehaltene Xenophontische Auffassung

*) Anspielung auf die grossen Herbsteleusinien im Unterschied von den kleinen des Frühjahrs. — Wenn man unsere Gesamtbeziehung der Stelle auf die Rep. zugibt, so liegt vielleicht zugleich eine sinnige Andeutung Plato's darin, welche von deren Teilen sein Frühlings- und welche sein Herbstwerk sei — bei dem so rätselliebenden und beziehungsreich phantasievollen Plato am Ende keine zu gesuchte Nebenbedeutung, etwa wie wenn ein christlicher Schriftsteller von Weihnachts- und Osterglocken reden würde, deren Klänge verschiedene Phasen seines Arbeitens und Ringens begleitet haben.

des Sokrates, sondern sogar den unanfechtbar geschichtlichen Sokrates selbst von seinem Schüler Plato mit Bewusstsein kritisiert und verbessert finden werden (wie schon früher im Punkte der Nichtvergeltung von Unrecht mit Unrecht). Am Grundverhältnis beider Männer ändert das gar nichts.

Mit dem formalen Zurücktreten des Vorgängers hängt unmittelbar auch inhaltlich Plato's enttäuschte Abwendung vom Feld des handfesten Immanenzmanns Sokrates, von der realen Wirklichkeit insbesondere des Staats zusammen. Und diese Verstimmung steigert sich mit der Zeit innerhalb der zweiten Periode. Ohne Zweifel hatte ja Plato ein volles Recht zu einer so tiefen Bitterkeit doch erst nach der eigenen Erfahrung des Misserfolgs, nach Ablehnung seines systematisch begründeten und durchgeführten Reformplans, aber noch nicht, als erst die Verwerfung der immerhin auf dasselbe gerichteten, aber stets etwas vereinzelten und dadurch weniger schwer wiegenden Bestrebungen des Sokrates mit Einschluss seines Tods vorlag.

Als Beweis für diese immer stärker werdende Verstimmung führe ich ausser dem schon bisher Gegebenen folgende Hauptbelegstellen an. Noch in der Apol. heisst es *31 d e f.*: „Seid überzeugt, ihr athenischen Männer, hätt' ich vorlängst es unternommen, mit öffentlichen Angelegenheiten mich zu befassen, so wäre ich schon lange untergegangen und hätte weder Euch einigen Nutzen schaffen können, noch mir selbst. Und nehmet es mir nicht übel, wenn ich Euch die Wahrheit sage: Ist doch Keiner der Menschen zu retten, der sich Euch oder irgend einer andern Menge (πλήθει) ernstlich widersetzt und es zu verhindern sucht, dass viel Ungerechtes und Gesetzwidriges geschehe. Vielmehr muss Derjenige, welcher wirklich die Sache des Rechts zu verfechten gedenkt, will er sich auch nur auf kurze Zeit erhalten, als Privatmann leben, nicht aber öffentlich auftreten."

Wenn die Apol. samt ihren Begleitschriften hauptsächlich mit der athenisch einheimischen Zurückweisung abrechnet, so kam dazu nun bald ein neuer Misserfolg realer Art und steigert in höchst begreiflicher Weise die Verbitterung des Philosophen. Es sind die sizilischen Erfahrungen seiner ersten Reise an den Hof von Dionys I, welche mit denen zu Haus zusammenflossen und ihren äusserst in-

teressanten Ausdruck finden in der berühmten Theätetstelle *172 c* bis *177*, insbesondere *173 c d e*. Dass diese Auslassung über die unpraktische Natur des wahren Philosophen im empirischen Staat, (kurz wiederholt auch im Eingang des *Sophista 216 c d*) eine Abschweifung ist, wie nur Eine, leugnet Plato selbst nicht, ohne freilich wenigstens die unverbesserlichen Schwärmer unter seinen Alles wett und eben machenden Auslegern durch dies Bekenntnis eines „zu argen Missbrauchs von der Ungebundenheit und Abschweifung der Rede“ *173 b* zu überzeugen. Für jeden Unbefangenen aber ist gerade das vollkommen Episodenhafte dieses Herzensergusses mitten hinein zwischen die völlig andersartige nüchternste Kritik des relativistischen Sensualismus von Protagoras eine wahrhaft willkommene Gelegenheit, um auch einmal recht in die Seelenstimmung des Schreibers hinein zu hören. Die Sache ist, wie man drastisch zu sagen pflegt, ihm zu weit oben, als dass er sie zurückhalten könnte; es muss heraus und wäre es auch am minder geeigneten Platz.

Nach dem Eingang *172 c* ist es recht wohl möglich, dass nebenher auch sein alter Gegner, der Logograph oder Gerichtsredenschreiber Isokrates als „altes Weib“ *176 b* Eins abkriegen soll; denn Plato bleibt mit Recht nie gerne etwas schuldig. Jener hatte nämlich in seinem Machwerk „*Helena*“ *6* sich (wie Kallikles im Gorgias) tadelnd über die Leute ausgesprochen, welche sich weder um Privat- noch um Staatsangelegenheiten kümmern, sondern sich und ihre Schüler an Reden erfreuen, die zu gar nichts nütze seien.

Weit wichtiger und interessanter jedoch, als dieser etwaige Seitenhieb gegen einen belfernden Köter ist die andere Beziehung, die bei unserer Ordnung und der damit auch annähernd gegebenen Zeitbestimmung der Dialoge durchaus möglich ist und kaum übersehen werden kann, so vortrefflich passt Alles namentlich auch auf die bösen Erfahrungen unseres Philosophen bei seinem staatsreformatorischen ersten Besuch in Syrakus. Man könnte den ganzen Ausfall überschreiben: „Der Philosoph und der Tyrann mit seinen katzenbuckelnden, bedientenhaften Hofschranzen“, ein gewisses Seitenstück zu Marquis Posa bei Philipp von Spanien. Es sieht auch in der That unserem Plato gar nicht gleich, das schlimme, vor dem athenischen und sonstigen Publikum ihn fast zur lächerlichen Figur eines übermässigen εὐήθης machende Erlebnis ohne baldige stolzeste

Gegenäusserung hinunterzuwürgen und erst in Rep. B ihm den fast allgemein anerkannten Ausdruck zu geben. In diesem Licht haben wir es also zu betrachten, wenn Plato im Gegensatz zum Knechtssinn der Volks- und namentlich Fürstenschmeichler, oder zu der Lüge und Verschrobenheit des gewöhnlichen gesellschaftlich-politischen Lebens überhaupt die wahren Weisen oder die „Koryphäen der Philosophie" *Theät. 173 c ff.* dahin schildert: „Sie kennen wohl von Jugend auf den Weg nach dem Markte nicht, noch wo der Gerichtshof oder das Rathaus oder ein anderer öffentlicher Zusammenkunftsort liegt. Von mündlich überlieferten oder schriftlichen Gesetzen und Beschlüssen hören und sehen sie nichts. Durch politische Verbindungen (σπουδαὶ ἑταιριῶν) nach Staatsämtern zu streben, Vereinen, Schmäusen, nächtlichen Gelagen in Gesellschaft von Flötenspielerinnen beizuwohnen, fällt ihnen nicht einmal im Traum ein. Ob aber Jemand im Staat edler oder niedriger Herkunft ist, ob an irgend Jemand ein Makel von seinen Voreltern männlicher oder weiblicher Seite her haftet, davon weiss er weniger, als wie man zu sagen pflegt von der Zahl der Meerestropfen*). Und er weiss nicht einmal, dass er von alledem nichts weiss. Denn er enthält sich dieser Dinge nicht seines guten Rufs wegen, sondern in der That lebt und wirkt nur sein Körper im Staat, sein Geist aber, der Alles verschmäht, weil es ihm geringfügig und als ein Nichts erscheint, dringt, wie Pindaros sagt, „„allerwärts hin der Erde Tiefe messend und ihre Flächen, und über dem Himmel der Sterne Bahnen"", und überall der gesamten Beschaffenheit jedes Dings anundfürsich nachforschend, ohne sich zu etwas Näherliegendem herabzulassen". Höchst bezeichnend schliesst der Ausbruch dieser Ver-

*) Man beachte, wie im Voranstehenden deutlich und gerecht zuerst die demokratische Masse (der Ekklesia und Heliäa), dann aber ebensosehr die in der That vielleicht noch schnödere Aristokratie mit ihren maulwurfsartigen Hetärien und Synomosien, diese in Permanenz erklärte Verschwörung im Staat, als etwas dem Philosophen tief Ekelhaftes verworfen wird. Aehnlich schildert der Sache nach wohl ganz richtig der dem Plato zugeschriebene 7. Brief sein Abgestossenwerden von dem Treiben der Demokratie wie nachher der Oligarchie als Grund, warum er trotz an ihn ergehender Aufforderung keine Lust zur praktisch-persönlichen Beteiligung am Staatsleben gehabt habe. Wir hoben diesen Punkt schon früher hervor, da wir es für schief (und eines Philosophen unwürdig) halten, in Plato immer nur und ohne Weiteres den Aristokraten, vollends im gewöhnlichen Sinn des Worts zu sehen.

stimmung noch mit den Worten: „Es ist weder möglich, dass das Schlimme untergehe, denn es muss notwendig stets etwas dem Guten Entgegengesetztes geben, noch dass es seinen Sitz unter den Göttern habe, sondern es haftet notwendig an der sterblichen Natur und an dieser Erde. Darum sollen wir auch so schnell wie möglich von hinnen nach dorthin zu entfliehen streben" *176 a.*

Die stärkste Stelle findet sich endlich in *Rep. B 496 c d*, deren schrillen Missklang Jemand mit der offenkundigen Stimmung von Rep. A in Eins zusammenreimen möge: „Wenige empfanden, wie beseligend dieser Besitz (der Weisheit) ist, und durchschauten dagegen die Verblendung der grossen Menge zur Genüge, sowie dass sozusagen kein Einziger irgend etwas Gesundes in Bezug auf den Staat ins Werk setzt. Ja, man hat nicht einmal einen Verbündeten, mit dem man ohne zu erliegen dem Recht zum Beistand ausziehen könnte. Es geht Einem vielmehr wie einem Menschen, der unter wilde Tiere gefallen ist; man mag weder Unrecht mitverüben, noch ist man als Einzelner im Stand, sich den Bestien allen zu widersetzen. So droht es Einem unterzugehen, bevor man des Staats oder der Freunde Wohl irgend förderte, und man dürfte weder sich selbst noch Andern nützlich werden. Wenn Jemand das Alles in Betracht zieht, dann wird er in teilnahmsloser Ruhe und auf die eigenen Angelegenheiten sich beschränkend, als ob er im Sturm vor dem vom Wind aufgejagten Staubwirbel und Unwetter unter ein Dächlein träte, sich damit begnügen, wenn er, während er die Andern in Gesetzwidrigkeit sich wälzen sieht, irgendwie selbst von Ungerechtigkeit und frevelhaftem Thun rein sein Erdenleben durchlebt und demselben im Frieden Gottes eines Besseren wartend Valet sagen darf (τὴν ἀπαλλαγὴν — τοῦ βίου — μετὰ καλῆς ἐλπίδος ἵλεώς τε καὶ εὐμενὴς ἀπαλλάξεται) *). Dies stellt nun allerdings in dem Buch der durchgängigen „δαιμονία ὑπερβολή" *(Rep. 509 c)* den äussersten Gipfel der Verstimmung gegen die thatsächliche Wirklichkeit in Staat und Gesellschaft vor. Allein prinzipiell findet sich dieselbe schon am Beginn der zweiten Periode, bezw. auf dem Uebergang von der ersten zu ihr,

*) Eine unserer verbreitetsten Platoübersetzungen von Müller, welche obige Stelle überhaupt schlecht wiedergibt, übersetzt in ihrer völligen Ahnungslosigkeit von dem wahren Ton der Rep. B die Schlussworte folgendermassen: »Und heiter und wohlgemut unter froher Hoffnung aus dem Leben scheidet«.

und es war nicht zu viel gesagt, wenn wir dort bemerkten, dass Plato sichtlich recht staats- und wirklichkeitssatt, ja in gewissem Sinn förmlich lebensmüde sei. Unpsychologisch ist dies bei einem jungen Mann bekanntlich nicht im Mindesten; denn die Jugend hat — fern vom Schuss — fürs Sterben sogar mehr empfindsamen Sinn, als meist das Alter, welches wie in Anderem so auch hierin gerne geizig wird.

Was ist nun zu diesen Negationen das Positive oder zu der Abwendung die entsprechende Hinwendung? Im Allgemeinen haben wir letztere bereits durch den Gorgias sich einleiten sehen: Plato entschliesst sich, auch als Mann fürderhin der Philosophie treu zu bleiben, um Trost und Ersatz in ihr zu finden, die ebendamit zur abgezogenen oder abstrakten Fachphilosophie wird. Noch genauer geht ihm statt der anekelnden Immanenz der Auf- und Ausblick auf die Transcendenz, das bessere Jenseits wie der Seele, so der Dinge und der Welt überhaupt auf. Er hat einmal von einem der weisen Männer das (orphisch-pythagoreische) Wort gehört, dass wir jetzt eigentlich tot seien und unser σῶμα sei ein σῆμα, oder wie Euripides vielleicht sehr richtig sagt: »Wer weiss denn, ob das Leben nicht ein Sterben ist und Sterben Leben?“ *Gorg. 493 a*, *492 e* (vgl. *Kratylus 400 c* mit dem allerdings recht barocken Wortspiel von σῶμα und σώζεσθαι). Ebenso wird die Seelengesundheit als höchstes Gut, welche in Rep. A noch einfach diesseitig gefasst war, nunmehr in dem schönen eschatologischen Mythus vom Totengericht über die völlig nackten Seelen dargestellt, wo Jeder ohne Ansehn der Person nur eben so viel wert ist, als er seelisch vorstellt.

Noch deutlicher und abermals einen Schritt näher zum Positiven hin ist der Meno gehalten, dem die Transcendenz für Seele und Welt zugleich aufblitzt, was fortan stets zusammengeht. Im Anschluss an die theologisch-mythologische Rede weiser Priester und Priesterinnen, sowie Pindars und vieler anderer „göttlicher Poëten“ tritt *81 ff.* erstmals und überraschend der Gedanke auf, dass das irdische Leben nur eine einzelne Phase sei, hinweisend auf andre Daseinsweisen vor (und nach) der Zeit, wo einst Alles geschaut wurde; daher sich als innerstes Wesen und letzte Ermöglichung des Lernens hienieden die Erinnerung ergibt.

Und hier setzt nun der Phaedrus ein, der an den Meno und Gorgias so unmittelbar sich anschliesst, dass über diese seine relative Zeit

und seinen Ort in der Dialogenreihe für keinen Unbefangenen ein Zweifel bestehen kann. Der Gorgias hatte die verführenwollenden Stimmen abgewiesen, welche dem jungen Philosophen in ihrer insoweit wohlgemeinten hausbackenen Werktagsverständigkeit den Uebergang zur rhetorischen Staatsthätigkeit anempfahlen. Er hat sie abgewiesen überwiegend aus ethisch-praktischen Gründen (als ἀνὴρ θεῖος und nicht ἀνθρώπινος), weil er nur zu gut weiss, dass lediglich eine unsittliche Rhetorik irgend Aussicht auf Gehör habe. Nehmen wir den Phaedrus nach dem unmittelbaren Gesamtzweck, den er an seinem Ort und zu seiner Zeit verfolgt, so setzt auch er sich noch einmal polemisch-kritisch mit der Rhetorik z. B. eines Lysias und Isokrates auseinander. Denn eine letzte Möglichkeit wäre ja allerdings noch gewesen, nachdem es dem Plato auf anderen Gebieten missglückt war, in der eben damals aufkommenden Weise auch seinerseits eine rein lehrhafte, nicht praktisch eingreifende Rhetorenschule (verbunden mit Logographie) zu gründen und dadurch zu Ansehen zu gelangen. Dass er aber auch hiezu keine Lust hat, können wir uns nach den wenn gleich mehr praktisch-ethischen Urteilen im Gorgias über die thatsächliche Rhetorik zum voraus denken. Unter kurzer Wiederholung von dessen Hauptgedanken kritisiert daher jetzt der Phaedrus hauptsächlich das Schulmässig-Theoretische dieser Rhetoren (und Logographen, da Lysias als isoteler Metöke nur einmal und Isokrates gar nie selbst öffentlich auftraten); der Spott gilt ihrer Technik, den πάγκαλα τεχνήματα oder κομψὰ τῆς τέχνης *269 a*, *266 d* als hohler Aeusserlichkeit, als Hängenbleiben an den Aussenwerken und Vorbereitungen, τὰ πρὸ τῆς τέχνης *269 a*. Dagegen zeigt er positiv, wie die wahre Rhetorik, die statt ἄτεχνος τριβή, wie im Gorgias, erst τέχνη zu heissen verdient, als ψυχαγωγία *271 c* und Darlegung der Wahrheit statt blosser πειθώ oder Ueberredung vom Wahrscheinlichen *260 d e* viel tiefgründiger sein müsse. Ob auch der Umweg weit und die Sache dadurch viel mühsamer ist, handelt es sich darum, den Mittelpunkt zu erfassen und dialektisch gebildet mit den Sachen, psychologisch geschult mit den Seelen sich tüchtig auszukennen. Dies weit Höhere und Wichtigere aber als alle Rhetorenschulung ist mit Einem Wort die Philosophie mit ihren ihm soeben aufgehenden zwei Hauptthemen Dialektik (Ideenlehre) und Psychologie. Und ganz besonders

gilt dieser Vorzug (um nach Abmachung der λόγοι nunmehr auch der γραφή oder λογογραφία das Nötige zu bemerken; die Wendung dazu *274 b ff.*), wenn die Philosophie getrieben wird in Form des lebendigen Unterrichts oder des wirklichen διαλέγεσθαι (zweiter Teil des Phaedrus), und zwar getrieben und geübt wird im Geist und in der Kraft des Eros, dessen Statue ja vor dem Eingang der Akademie stand und der als guter Geist des gymnastisch-musisch-philosophischen Zusammenseins und Strebens galt (erster Teil des Dialogs, u. A. gegen den Spott eines Kallikles oder Isokrates und Anderer von dem Zusammensein und Flüstern mit ein paar Jünglingen im Winkel fern vom Markt und öffentlichen Leben *Gorg. 485 d e*; vgl. auch *Rep. 600 b*, wo das esoterische Zusammensein des Pythagoras mit seinen Schülern als Ersatz einer eigentlich öffentlichen Wirksamkeit gerühmt wird).

Mit diesem Preis des mündlich-philosophischen Verkehrs und dialogisch-dialektischen Unterrichts verbindet sich, wie wir schon in der Einleitung zu Plato S. 120 kurz zu erwähnen hatten, jene Erklärung über die entschiedene Minderwertigkeit des Schreibens und litterarischen Wirkens, welche durch unsere Stellung des Dialogs Phaedrus jetzt nach rückwärts und vorwärts erst ihre volle Beleuchtung erhält. „Die Schrift — des ägyptischen Gottes Theut zweischneidige Erfindung *Phaedr. 274 c ff.* — hat etwas Nachteiliges und eine entschiedene Aehnlichkeit mit der Malerei. Auch die Erzeugnisse dieser stehen nämlich wie lebend da; befragt man sie aber um etwas, dann schweigen sie sehr vornehm. Ebenso ist es auch mit den (geschriebenen) λόγοι; man sollte meinen, sie sprächen, als verständen sie etwas; fragt man sie aber, so geben sie stets nur Ein und Dasselbe kund. Jede Rede treibt sich, ist sie einmal niedergeschrieben, allerwärts herum, sowohl bei Denen, die ihr (ernstlicher) Gehör schenken, ἐπαΐουσιν, als in gleicher Weise bei Solchen, die sie Nichts angeht, οὐδὲν προςήκει, und weiss nicht zu sagen, für wen sie passe oder nicht. Wird sie aber gering geachtet oder mit Unrecht geschmäht, dann bedarf sie stets des Beistands ihres Vaters. Denn sie selbst ist nicht im Stande, sich zu verteidigen oder Hilfe zu leisten" *275 d e*, vgl. bald wieder *Theätet 164 e.*

„Wollen wir nun einen andern Vortrag, den leiblichen Bruder von diesem betrachten, in welcher Weise er stattfindet und umwie-

viel besser und wirksamer er ist. als jener? . . . Allein in den belehrenden, der Unterweisung wegen gesprochenen und thatsächlich in die Seele niedergeschriebenen Worten (vgl. 2. Brief Pauli an d. Kor. 3, 2 f.) über das Gerechte und Schöne und Gute liegt etwas Nachwirkendes und Vollendetes und eifrigen Strebens Würdiges. Nur solche λόγοι muss man gewissermassen seine ächten Kinder nennen, zuvörderst die in Einem selbst erzeugten und gefundenen, und dann, wenn zugleich ihnen angemessene Sprösslinge und Brüder derselben in den Seelen Anderer aus ihnen hervorgiengen" *278 a.* Von dieser „mit Einsicht in die Seele des Lernenden geschriebenen Rede, die sich selbst zu verteidigen vermag und weiss, vor wem es zu sprechen und zu schweigen gilt, könnte man die niedergeschriebene wohl mit Recht ein schwaches Abbild, εἴδωλον nennen". Die Aussaat der letzteren gleicht der Spielerei mit den Adonisgärtchen, wo der Same binnen acht Tagen schön heranwächst. So was thut man aber nur des Scherzes und des Fests wegen (um rasch etwas Grünes für dasselbe zu haben). Ganz ähnlich wird der Weise die Schriftgärten eben zum Scherz besäen, während Andere anderer Ergötzlichkeiten sich erfreuen und an Gastmählern und diesen verwandten Dingen sich letzen; er wird schreiben, indem er für sich selbst einen Schatz von Erinnerungen für das vergessliche Alter aufspeichert und für Jeden, der denselben Pfad verfolgt, und wird sich freuen, wenn er die zarten Pflänzchen heranwachsen sieht *276.*

In diesen Erklärungen ist handgreiflich Plato's Absage auch an seine eigene publizistische Thätigkeit enthalten, wie er sie bisher und zwar natürlich nicht etwa bloss mit ein paar wenig besagenden kleineren Schriften, sondern vor Allem mit seiner dreinfahrenden und Aufsehen erregenden Rep. A ausgeübt hat. Denn so ergeben, ja geringschätzig (im Grund genommen aber gar nicht so unrichtig für Jeden, der wie einst schon Plato keine Hetairien und Synomosien hinter sich hat.) kann und wird doch nur derjenige über die litterarische Wirkung auf das grosse Publikum sprechen, welcher bereits hinreichende Erfahrungen in dieser Beziehung hinter sich hat, während vor dem Anfänger als εὐήθης in litteris von jeher Alles in wunderbar rosigem Lichte schwimmt. Wir haben die Erfahrungen kennen gelernt, wie sie dem jungen kühnen Staatsreformator selbstverständlich nicht erspart blieben, sondern von ihm in jeglicher Form,

als Drohung, Spott, Verzerrung und Verketzerung zu machen waren. Wenigstens gegen Eine Seite derselben fühlte er sich nun wohl bald gedrungen, seines in die schnöde Welt hinausgestossenen Erstgeborenen sich ausdrücklich anzunehmen und als Vater dem Kindlein zu Hilfe zu kommen; ich meine den früher besprochenen Nachtrag im 10. Buch der Rep. als Auseinandersetzung mit den Gegnern seiner Dichter- und Theaterkritik. Aber auch sonst ist sich der kraftvolle, in allweg trotzigstolze Mann bewusst, dass er ganz wohl zu dem ἀμύνασθαι καὶ βοηθῆσαι im Stand wäre, wie sehr bezeichnend für seine dermalige Verteidigungsstellung nicht weniger als viermal hintereinander mit diesen oder ähnlichen Worten wiederholt wird *275 e, 276 a c, 278 c*.

Einen besonders bedeutsamen Wink enthält die letzte Stelle: „Zur Quelle der Nymphen hinabgestiegen haben wir von ihnen einen Gruss u. A. auch an Solon zu bestellen und wer sonst in politischen Dingen eine gesetzgeberische Schrift verfasst hat*). Hat ein solcher dies mit vollem Verständnis der Sache gethan und bekommt Gelegenheit, seiner Schrift zu Hilfe zu eilen, so wird er im Antreten des Elenchus über das, was er geschrieben, derartig zu reden wissen, dass das Geschriebene noch nichts dagegen ist (λέγων αὐτὸς δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδεῖξαι). Ein solcher ist also mehr wie ein blosser Bücherschreiber; er verdient um seiner ernsten Bemühung willen wenn nicht ein σοφός, welch grosses Wort vielleicht nur einem Gott gebührt, so doch ein Philosoph oder ähnlich genannt zu werden" (und nicht ein πολυγνώμων oder δοξόσοφος ἀντὶ σοφοῦ, wie die alleinigen Federhelden in der Art der eingebildeten Logographen oder einer sonstigen Schreiberseele, die „nichts Wertvolleres hat, als was sie verfasste und niederschrieb, nachdem sie es lange Zeit um und um kehrte, aneinanderfügte und wegstrich" *278 d e, 275 a b*) **).

*) Es ist für das von mir angenommene Vorausgehen von Rep. A gewiss beachtenswert, dass im Phaedrus eben die politische Schriftstellerei, das σύγγραμμα πολιτικόν (oder πολιτικοῦ, auch νόμους τιθέναι γράφων) in gehäuftester Weise erwähnt wird: *257 e, 258 a* (dreimal), *258 b, 258 c, 258 d, 277 d, 278 d*.

**) Solon zählt bekanntlich unter die sieben σοφοί des Altertums; Plato als sein Nachkomme und Nachfolger im Politischen will in berechtigt ungebrochenem Selbstbewusstsein sich zwar nicht gerade als achten σοφός, wohl aber als φιλόσοφος jener erlauchten Schaar eingereiht wissen vgl. *258 b c*. Das

Allein jener Nymphengruss aus der Tiefe, aus ihrem νᾶμα καὶ μουσεῖον herauf, verklingt doch nur wie ein freundlich tröstend Ab-

ist die wahre völlig ungezwungene Deutung dieser beziehungsreichen Anspielungen, wodurch sie erst ein markiertes Gesicht erhalten. — Weiterhin erhellt aus unseren obigen Darlegungen zugleich bereits, welch ungeschichtlicher Missgriff es war (oder teilweise noch ist?), wenn man den Dialog Phaedrus unter die frühesten Schriften Plato's rechnete, wo nicht gar als die erste nennenswerte betrachtete. Das ist in jeder Hinsicht unmöglich und beweist die doktrinärste Verkennung des Philosophen in seiner Entwicklung. Aber auch nicht später als hieher kommt der Phaedrus zu stehen, wollen wir mit seinem so deutlichen Frontmachen zur Verteidigung nach verschiedenen Seiten zurechtkommen. Ich kenne wohl den so viel verhandelten Ausspruch des Sokrates-Plato über Isokrates am Schluss des Phaedrus *278 e f.* Den Worten nach klingt er ja allerdings wie ein Versuch, den besser veranlagt scheinenden Mann noch für die Philosophie statt der Rhetorik zu gewinnen und von den Bahnen eines Lysias wegzulocken. Dies aber bezieht man nun vielfach auf das Erschienensein des isokratischen Panegyrikus etwa um 380, statt seiner bisherigen Gerichtsreden (oder gar vollends dem Schund wie Busiris und Helena), und setzt deswegen auch die Abfassung des Phaedrus nach 380, somit erheblich später als wir an. Indessen ruht diese Beziehung denn doch auf nicht gar zu starken Füssen, besonders wenn man dazu nimmt, dass Isokrates an jenem »Prachtstück« notorisch zehn Jahre lang ganz in der oben von Plato durchgenommenen Weise gedrechselt und gefeilt (»ἐν πολλῷ χρόνῳ κατὰ σχολὴν συνέθηκε« heisst es wenigstens von seinem Kollegen Lysias *Phaedr. 228 a*) und als hervorragend eitler Mensch sehr wahrscheinlich in engeren Kreisen mehr als oft in diesen zehn Jahren von seinem »parturiunt montes« (»τοὺς λόγους, οἷς νῦν ἐπιχειρεῖ *Phaedr. 279 a*) gesprochen und vorausgegackert hat. Da die allgemeinen Gedanken dieser Rede und ihre politische Gesinnung immerhin so übel nicht sind, wenn man wenigstens von der isokratischen Breite und Salbung ihrer Ausführung absieht, so wäre jene ermahnende Hoffnung Plato's meinethalb schon möglich, aber wiegesagt ebensogut schon lange vor der endlich glücklichen Geburt des Wunderkinds, also weit vor 380. — Meine wahre Meinung in der Sache lasse ich jedoch bereits durchblicken. Wenn ich mich in Plato's Ton und Schreibweise nicht psychologisch völlig irre, so ist nämlich der ganze Abschiedsgruss an Isokrates, den man seither εὐήθως und gerührt als christlich dargebotene Bruderhand auffasste, der reinste Spott des bittergereizten Philosophen und bereits jene im Euthydemus später ganz unverblümt heraustretende Verhöhnung des Isokrates wegen seines dilettantisch hohlen Schönthuns mit der Philosophie: »anch' io sono pittore«. »Ja, ja«, will Plato sagen, wobei man sich Ton und Miene hinzudenken muss, »Isokrates der Schöne ist von einem besseren Kaliber, als ein Lysias (für dessen Besserung und Bekehrung zur Philosophie übrigens *257 b* ebenso ironisch zum Eros gebetet worden war). Er ist noch jung und kann es in der Welt zu etwas bringen. Er hat von Natur eine philosophische Ader (φιλοσοφία τις ἔνεστι, vgl. Busiris und Helena!) und meint es ja dazwischen hinein auch nicht so schlimm (ἔτι δὲ ἤθει γεννικωτέρῳ κεκρᾶσθαι). Wollen wir ihm nicht einmal prophezeien, um seinen etwas lange dauernden Geburtswehen

schiedswort der guten Geister, welche dem redlichen Streben auch bei der Niederlage ihr zustimmendes Zeugnis nicht versagen. Hier

um einige Jahre oder Jahrzehnte vorauszugreifen? Mit dem Fortschritt der Jahre wäre es gar kein Wunder, wenn er sowohl in den Reden, an denen er jetzt sitzt und schwitzt, die Redner aller Zeiten überragen würde, dass sie neben ihm die reinsten Waisenknaben wären (πλέον ἢ παίδων διενέγκοι τῶν πώποτε ἁψαμένων λόγων, vgl. fast wörtlich so *Panegyr. 1*), oder falls ihm das noch zu wenig ist, wenn ihn ein göttlicherer Schwung noch zu grösseren Höhen emporhöbe«. — Ich habe in dieser meiner Wiedergabe von *Phaedr. 279 a* nur ein paar verdeutlichende Lichter aufgesetzt, wie die Maler sagen, lasse es aber im Uebrigen darauf ankommen, ob ich dem Geiste nach im Unterschied vom blossen Buchstaben richtig oder falsch übersetze. Mit dieser Fassung, welche wenigstens denen einleuchten dürfte, die sich auf die sokratisch-platonische Spottader verstehen, fallen auch abgesehen von der Erleichterung der richtigen Chronologie für den Phaedrus alle jene vielverhandelten Schwierigkeiten auf Einen Schlag weg, die man in dem angeblich stark (und eventuell rasch) wechselnden Verhältnis zwischen Plato und Isokrates finden wollte und will, da ja allerdings im *Euthydemus 304 d ff.* offenster Krieg herrscht. Nur von Seiten Plato's noch etwas mehr versteckt und ohne »ὑπ' ἀγροικίας ῥῆμά τι εἰπεῖν ἀπαίδευτον« *Phaedr. 269 b, 268 d e*, herrschte er schon längst. Und das war in keiner Hinsicht ein Wunder. Denn es ist fast unverkennbar, dass, wie der Verfasser der »litt. Fehden« zeigt, Isokrates bereits in der Helena und dem Busiris sich an Plato's Rep. A, Protagoras und Charmides in seiner ärmlich nörgelnden Weise gerieben hat, was wir bei Gelegenheit früher bemerkten. Ich möchte deswegen schon das oben berührte sehr bittere Wort *Phaedr. 275 a b* von den widerwärtigen Gesellschaftern, den vermeintlichen πολυγνώμονες, die in Wahrheit ἀγνώμονες sind und δοξόσοφοι statt σοφοί zu heissen verdienen, ausser dem früher unmittelbar genannten Lysias namentlich auch auf Isokrates, den Schreibkünstler und wertlosen Notizenkrämer mitbeziehen; denn es ist der ägyptischen Sage von Theut als dem Erfinder des Schreibens angehängt, welche Kunst eben Isokrates unter Anderem in seinem lächerlichen »Lob des ägyptischen Busiris« so schnöd missbraucht, dass es wie bei seinem gelehrtseinsollenden Sammelsurium allen mythologischen Unsinns in der »Helena« für Tinte, Feder und Papier schad war. Auch das zweite oben benützte Wort von dem Gegensatz des Philosophen und des Logographen, der »ἔγραψεν ἄνω κάτω στρέφων ἐν χρόνῳ, πρὸς ἄλληλα κολλῶν τε καὶ ἀφαιρῶν« *278 d* passt ohne Zweifel neben Lysias (*228 a, 234 e*) auf gar Niemand so vortrefflich, als auf jenen sich selbst immer damit rühmenden Kunstschreiner der griechischen Prosa. Dass alsdann das, aus irgend einem persönlichen Grund so lange noch zurückgehaltene und verschleierte, nun endlich auch mit dem Namen »Isokrates« herausrückende Schlusswort nur der reinste Spott sein kann, wie wir aus ihm selbst schon wahrscheinlich machten, versteht sich damit von selbst. Man beachte endlich auch, wie die jedenfalls auf Isokrates gehende vernichtend spöttische Stelle im *Euthydem 306 c d* fast wörtlich mit der Phaedruswendung *269 b* über die Lehrer der Rhetorik übereinstimmt und zwar wohl absichtlich und nicht zufällig: συγγιγνώσκειν αὐτοῖς χρὴ τῆς ἐπιθυμίας καὶ μὴ χαλεπαίνειν, Euthyd.; οὐ χρὴ χαλεπαίνειν, ἀλλὰ συγ-

droben im Leben ist nichts damit anzufangen. Plato k ö n n t e wohl seine tiefgründige Ueberzeugung auch mündlich auf der staubigen Arena des wirklichen Staats verteidigen, aber er m a g nicht mehr; denn auch das hülfe doch nichts. Daher die Abwendung vom Leben zur Schule, zu einem in diesem Sinn esoterischen Arbeiten und Lehren.

So ist der Phaedrus klar und deutlich das, als was er trotz aller sonstigen Unterschiede in der Ansetzung und Auffassung ganz mit Recht schon öfters genommen wurde, nämlich das Antrittsprogramm der eigentlichen, professionellphilosophischen Schul- und Lehrthätigkeit unseres etwa vierzigjährigen Plato, welcher damit gegen die annähernd gleichzeitigen Rednerschulen eines Lysias, Isokrates und Anderer mit ihrer einseitigen und äusserlichformalen Technik das Gegengewicht bilden will. Denn auch einen sehr schwerwiegenden Inhalt weiss der Dialog nach dem ahnenden Aufblitzen in seinen zwei Vorgängern nunmehr bestimmt als das köstliche Gut zu nennen, das in der Akademie zu finden ist. Erinnern wir uns noch einmal, wie der Meno, immerhin äusserlich nicht glatt vermittelt, an das sophistischsokratische Problem der Lehr- und Lernmöglichkeit den Ausblick auf das Jenseits der Dinge und der Seele knüpfte. Ganz ähnlich, und ich gebe zu gleichfalls noch etwas künstlich lässt der Phaedrus die philosophischen Vorbedingungen der wahren, ebensowohl dialektisch als psychologisch gebildeten Rhetorik auslaufen in den glänzenden Silberblick auf eben jene transcendenten Gebiete samt Angabe des Wegs zu ihnen. Damit erhalten wir die materialen Grundthemata von Plato's zweiter Periode: Ideenlehre mit Dialektik, und Psychologie besonders als Eschatologie (und Präexi-

γιγνώσκειν, εἴ τινες . . . . ῥητορικὴν ᾠήθησαν εὑρηκέναι. Phaedr. Ebenso finde ich das vernichtend spöttische διαπονεῖσθαι (»durchschanzen«) im Euthydem a. a. O. von Isokrates, im *Phaedrus 273 e* von den rhetorischen Lehrern überhaupt gebraucht. Wir werden also mit einem von früh an gespannten Verhältnis des Philosophen mit dem Redner oder vielmehr bloss Reden s c h r e i b e r, da ja Isokrates fürs Auftreten zu ängstlich war (*Euthyd. 305 c*), rechnen müssen; es war schon in den 90ger Jahren die Rivalität des Zwergs mit dem selbstbewussten jungen Riesen und zugleich von der Phaedruszeit an eine Rivalität der isokratischen Rednerschule, diesem trojanischen Pferd vieler tüchtigen Männer nach dem guten Cicero, mit der Philosophenschule in der Akademie, wobei ärgerliche Schülerübertritte hin und her fortwährend Oel ins Feuer gossen.

stenzlehre). Als bedeutsamster Chorführer eröffnet also der Phaedrus Plato's eigentlich idealistische Spekulation.

Nach dem, was wir soeben über das Schreiben als blosse Nachhilfe für sich selbst und Andere gehört, versteht es sich, dass die Schriften der zweiten Periode bis gegen den Schluss enger fachmässig und mehr schulartig für kleinere Kreise statt für ein grösseres Publikum gehalten sind. Es fehlt ihnen fast durchaus das ἥδυσμα, der anziehende Schmuck und Schmelz der früheren. Meist recht trocken, sind sie zwar noch formell Gespräche, der Sache nach aber mehr strengwissenschaftliche Erörterungen, deren Lesen von einem weiteren Kreis weder zu erwarten noch ihm zuzumuten war; man denke an den Sophista, Politikus, Parmenides und Andere, zu deren Lektüre man schon das ernstlichste und anhaltendste Verstehenwollen mitbringen muss, um nicht vor dem zuerst allein vernehmbaren Formelgerassel die Flucht zu ergreifen.

Inhaltlich entspricht dieser Schulmässigkeit, dass erst jetzt die eingehendere Auseinandersetzung mit sonstigen gleichzeitigen oder namentlich vorangegangenen Philosophien beginnt, selbst mit solchen, welche Plato erwiesener Massen längst kennt, wie Heraklit, aber jetzt erst verwertet und dem Eigenen einbaut. Damit wird der Faden der Geschichte der Philosophie, welcher bei den Sophisten und Sokrates zeitweilig abgerissen war, wieder angeknüpft und mit allem Recht die Vermählung von Sokratischem und Früherem vorgenommen.

Wenn wir den Phaedrus das Antrittsprogramm der akademischen Schulthätigkeit Plato's nannten, so soll damit gewiss nicht gesagt sein, dass er an und in ihm den fix und fertigen Generalentwurf besessen habe, etwa wie der Baumeister seinen Riss oder ein Schriftsteller die Inhaltsangabe für sein zu schreibendes Buch. Weit entfernt, dass es sich für unseren Philosophen nur noch darum gehandelt hätte, in streng methodisch und namentlich lehrhaft berechneter Abfolge die einzelnen Teilthemen der Reihe nach auszuarbeiten. Ich möchte viel eher das Gegenteil behaupten. Plato's zweite Periode ist seine wissenschaftlichphilosophische Sturm- und Drangperiode mit all den charakteristischen Zügen einer solchen, die ja nach besserer Psychologie keineswegs schablonenhaft notwendig am Anfang einer Entwicklung stehen muss.

Nehmen wir seine Schriften in dieser Zeit formal, so ist zwar deren trockene Schmucklosigkeit durch ihren Anlass, Zweck und engen Leserkreis völlig begründet und bietet keinerlei Handhabe für hyperkritische Athetesenkünste. Aber, und das ist damit noch nicht begründet, ganz unleugbar leiden sie an zahlreichen Formfehlern, was ja ebenso begreiflich als psychologisch interessant ist, wenn sie aus Sturm und Drang geboren sind. Dies bemerken wir gegen die sonderbaren Apologeten und Männer der Harmonistik. Die meisten hieher fallenden Dialoge verstossen gegen Plato's eigenes Gesetz im Phaedrus *264 c*, wornach „jeder λόγος wie ein lebendiges Wesen gefugt sein und seinen richtigen Körper haben muss, so dass weder Kopf noch Fuss fehlt, sondern innere und äussere Teile sich finden, passend verfasst zu einander und zum Ganzen". Häufig finden sich vielmehr lange, durch den sachlichen Zusammenhang gar nicht, wenn auch stimmungsmässig trefflich motivierte Abschweifungen, wie wir eine solche bereits aus dem Theätet kennen gelernt haben, in dem auch die lange Untersuchung über den Irrtum *187—201* wenigstens einigermassen vom eigentlichen Gegenstand abspringt. Dasselbe findet sich im Politikus als gedehnte Auslassung über die richtige Länge einer Untersuchung, hinsichtlich welcher Seite seines Schreibens die Spötter hinter ihm her waren. Vielfach werden sodann verschiedene Untersuchungsreihen äusserlich und künstlich an einander gefügt; das ist z. B. schon im Phaedrus (Meno) der Fall, noch stärker in dem mehr als doppelströmigen Sophista (und Euthydem), und am stärksten im Parmenides als kaum sichtbares Verhältnis des ersten zum zweiten Teil, sowie in Rep. B als Nebeneinander der äussersten politischen Weltflucht und des heissen Staatsreformdrangs. Schreibt so ein ruhiger und Alles vorausberechnender Methodiker? Ich meine, es ist vielmehr Symptom einer tieferregten, in fortwährendem Gären begriffenen Periode. Das zeigt auch die grossenteils recht spürbare persönliche Gereiztheit des streitbaren Verfassers inmitten der mannigfachen wissenschaftlichen Anfechtungen, Spöttereien und Nörgeleien. Man denke an den (angeblich lustig übermütigen) Euthydem, an den Politikus, an Rep. A—B und vollends B! Denn wir haben schon wiederholt gesagt, dass man sich den Plato wohl meist zu „akademisch" vornehm und fischblütig oder mondscheinidealistisch vorstellt und seinen kräftigen θυμός vergisst.

Und was die Schriften dieser Periode mit ihren zwei oder drei Hauptlehren inhaltlich betrifft, so sucht er allerdings den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht; aber er sucht ihn in titanischem Ringen nach dem Höheren und Höchsten. Darum ist Wechsel und ruhelose Veränderung der Grundzug dieses Abschnitts. Wollen wir also nicht zur Vereinfachung der Arbeit und auch für den Leser zum Nachhaustragen viel bequemer die härtesten Widersprüche eben ruhig konstatierend nebeneinanderstellen, so müssen wir ihrem Nacheinander nachgehen und wenn je, so hier uns der genetischen statt der vorherrschenden harmonistischen oder vielmehr disharmonistischen Methode befleissigen. Das ist ohne Zweifel mühsamer und wegen der relativen Wiederholungen unbequemer, aber unerlässlich, wollen wir endlich aus der hergebrachten Platoverzeichnung herauskommen. Immerhin können wir jetzt zum Ersatz die einzelnen Schriften, da sie weniger individuell plastisch durchgearbeitet sind, mehr nur als etappenartige Quellen benützen und brauchen sie weit schwächer als Einzelgestalten zu berücksichtigen, bis dies dann gegen den Schluss der zweiten Periode und in der dritten wiederkehrt.

Erster Abschnitt.

Das Jenseits der Dinge oder die Ideenlehre in ihrer allmählichen Ausbildung, und die Dialektik als Weg dorthin.

Erstes Kapitel.

Die Ideenlehre vom Phaedrus bis zum Phaedo.

So gewiss die Ideenlehre erst Sache der zweiten platonischen Periode ist, liegen dennoch begreiflicher Weise die Hauptfaktoren des Neuen schon im Bisherigen keimartig vor. Denn aus blauer Luft oder als zufälligen Einfall einer müssigen Stunde hat Plato sie selbstverständlich nicht aufgestellt. Welches sind nun diese Hauptfaktoren oder die im Geheimen treibenden Wurzeln?

Die Anschauung der Ideen als transcendenter Wesenheiten, wie wir kurz vorausnehmend sagen können, ist ein so gewaltiger Schritt über Sokrates hinaus und weg von ihm, dem Mann der geflissentlichen Immanenz, dass es durchaus nicht angeht, den Haupthebel, welcher den Plato über die natürliche Wirklichkeit hinaushob, oder das tiefste Motiv seiner geistigen Auswanderung in etwas Sokratisch-theoretischem zu sehen. Alle sonstige Achtung vor Aristoteles, der *Metaphys. I, 6. 3 ff.* wesentlich so berichtet, d. h. natürlich eben auch nur von sich aus die Sache in dieser Art zurechtlegt. Aber die eindringende Feinheit in der Auffassung und namentlich in der letzten wahren Herleitung der Systeme war seine Stärke nie; dazu ist er namentlich in unserem Fall schon zu leidenschafts- und phantasielos, gleich wie er in ähnlicher Weise bei dem ihm völlig unsympathischen Heraklit sich mit der äusserlichen Schablone: Thales — Wasser, Anaximenes — Luft, Heraklit — Feuer für die Angabe der Grundgedanken zufrieden gibt *Metaph. I, 3, 7 ff.*

Das letzte und stärkste Motiv der Ideenlehre ist vielmehr ein platonischgemütsmässiges und insofern praktisches, es ist die von uns sattsam erwiesene tiefe Verstimmung über das ihn anekelnde Diesseits, wo sich für Vernunft und Geist keine Stätte, kein Gehör finden will, daher er eine in ihrem W e s e n bessere Welt sehnsuchtsvoll sucht. Erst das zweite Motiv nach seinem Wert und Gewicht, ob auch zeitlich mit dem ersten sich verschlingend, bildet die sokratische Logik oder Begriffsphilosophie, jene Ueberzeugung vom Alleinwert des begrifflich festen, haltbaren Wissens im Unterschied vom trüben Gemenge des Meinens, der beliebigen wildgewachsenen Vorstellungen, der wechselnden Einfälle und individuellen Annahmen ohne Sicherheit und Bestand. Jenes ist die l o g i s c h bessere Welt, der vernünftige κόσμος der Begriffe statt des logischen Chaos entstehender und vergehender Meinungen, welche heute so, morgen anders aussehen. Mit dieser hochwichtigen erstmaligen Entdeckung verband sich sehr natürlich schon bei Sokrates und in den eristisch-sophistischen Kreisen, noch mehr aber bei Plato die Neigung zu einer eigentümlich plastischen Fixierung und Verfestigung des allein wertvollen Begriffs, auf welche wir seinerzeit S. 138 bereits aufmerksam machten. Schon in den frühesten Dialogen wird mit dem Begriff unleugbar etwas hölzern operiert, als wäre er eine — aber

gewiss noch entfernt nicht transcendente — Selbstwesenheit. Das geschieht besonders gern mit den Beziehungsbegriffen z. B. im Lysis, oder lesen wir im *Protagoras 332 bc, 330 c:* „Was mit Kraft geschieht, geschieht kräftig, was mit Schnelligkeit, schnell; die Gerechtigkeit ist gerecht". Aehnlich findet sich in den meisten der Anfangsdialoge schon das παρεῖναι, παραγίγνεσθαι, παρουσία einer Eigenschaft oder Kraft, wie λευκότης am weissen Ding *Lys. 217 b ff.*, *218 c*, oder ὄψις für die Augen *Laches 189, 190*, oder σωφροσύνη für die Seele *Charm. 158 c*, κάλλος für den schönen, ἀγαθά für den glücklichen Menschen *Gorg. 497 e.* Das klingt nun dem Wort nach ganz schon wie das „εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία ἐκείνου τοῦ καλοῦ" im *Phaedo 100 d* als einer Hauptstelle der ächten Ideenlehre, ist aber dem ganzen Zusammenhang und der sonstigen Haltung jener Dialoge nach etwas ganz Anderes und viel Harmloseres.

Besonders geneigt zu einer derartigen Verfestigung zeigt sich Plato bei den sittlichen Tugenden, welche damit als der Seele einwohnender und anhaftender Kraftbesitz hervorgehoben werden sollen, während man gewöhnlich nur ihre Aeusserung in den einzelnen tugendhaften Handlungen beachte. So besonders in den ethischen Ausführungen von Rep. A. Und hiefür wird dann nicht selten der spätere Kunstausdruck der eigentlichen Idee, das εἶδος, weniger ἰδέα gebraucht, um die betreffende Tugend oder Verwandtes als eine Funktionsweise, als festen Typus oder typische Gestaltung, als innere Form und Kraftquelle der erscheinenden Aeusserungen zu bezeichnen. Noch häufiger aber bedeutet der Ausdruck εἶδος in der ersten Periode einfach bloss wie γένος den sokratischlogischen Art- oder Gattungsbegriff*). Erst im *Euthyphro 5 d, 6 de* und *Meno 72 cd* gebe ich entsprechend meiner Ansetzung dieser Schriften gerne zu, dass sich ein stärkerer Ansatz zur Umbildung von εἶδος-ἰδέα ins Spätere findet. Es ist dies übrigens für die von mir bisher behandelten klei-

*) Den eingehenden Nachweis dieses noch ganz unverfänglichen Sprachgebrauchs habe ich für sämtliche einzelne Stellen der Rep. A in meiner „plat. Frage« S. 14—20 geführt. Das mag a majori ad minus auch für die kleineren Schriften vollends vor Rep. A mitgelten, wo εἶδος gleichfalls ein paar Mal, aber handgreiflich harmlos vorkommt z. B. *Lysis 222 a* parallel mit ἦθος oder τρόπος ψυχῆς; ebensowenig geheimnisvoll ist daselbst *219 d* die Bezeichnung der relativen Güter als εἴδωλα ἄττα im Unterschied vom absoluten Gut, ὃ ὡς ἀληθῶς ἐστὶ φίλον.

neren Dialoge die überwiegende Auffassung auch anderer Platoforscher, von denen ich mich bloss dadurch trenne, dass ich nicht minder Rep. A noch jenseits des Stadiums der Ideenlehre setze.

Mit dem Bisherigen wären die beiden Wurzeln derselben blossgelegt, die platonisch gemütsmässige Sehnsucht nach einer besseren Welt wahrer Gediegenheit über der gemeinen diesseitigen, und die sokratischplatonisch logische Freude an der neuentdeckten theoretischen Welt der Begriffe. Da lag es nun wirklich so fern eben nicht, Beides phantasievoll plastisch zu verknüpfen, wodurch das zunächst ganz unbestimmte und „unsägliche“, ob auch noch so hoch angeschlagene Eine eigentlich erst Gestalt (sozusagen μορφή und ἰδέα) gewinnt und einigermassen greifbar wird, während andererseits die Begriffe aus ihrer natürlichen Heimat in der Ebene der Logik und Immanenz zur transcendenten Höhe der Metaphysik erhoben und dadurch auch erst vollends der höchsten Würde teilhaftig werden.

Hienach ist die Ideenlehre sozusagen ein Kind des Gemüts und des Verstands. Die Mutter sehen wir in der platonischen „μανία, θείᾳ μέντοι δόσει (μοίρᾳ) διδομένη“ *Phaedr. 244 a c*, in jenem erotischen Heimweh der Seele nach der verlorenen besseren Heimat; den Vater aber erblicken wir im sokratischen λόγος — freilich ein merkwürdig Elternpaar, das dem Sprössling eine eigentümliche Vorhersage auf seinen Lebensweg mitgibt! Und wer vertritt bei ihm Patenstelle, übernimmt seine Erziehung und Führung? Es sind die nunmehr wieder eingreifenden Gestalten der Vorsokratik. Schon bei beiden Hauptmotiven wirkt im Hintergrund der ethischreligiös asketische Pythagoreismus mit, welcher zugleich die Form in Gestalt der Zahl zum Musterwesen hypostasiert*). Noch deutlicher thun Handreichung mehr negativ Heraklit (nämlich so, wie Plato ihn verwendet) und positiv das Eleatentum, wozu noch verschiedene Nebengesichtspunkte und Seiteneinwirkungen als unterstützende Triebkräfte sich gesellen, die wir im Verlauf kennen lernen werden.

Indem die Ideenlehre original Sache der zweiten Periode ist,

*) Von Aristoteles wird dies a. a. O. *Metaph. I, 6, 1 f.* neben dem heraklitischen Einfluss nicht unrichtig bemerkt, nur zu einseitig in den Vordergrund gestellt und mit der erstaunlich ungerechten Wendung ausgesprochen: »Die Philosophie Plato's schloss sich zwar grösstenteils der Lehre der Pythagoreer an, hatte aber doch daneben auch Eigenes«.

während sie in der dritten nur im Wesentlichen rekapituliert wird, so teilt sie im vollsten Mass den Sturm- und Drangcharakter von jener, was sich bei einem so ungleichen, fast polarisch entgegengesetzten Elternpaar, der transcendentplatonischen Mutter und dem immanent sokratischen Vater nicht anders erwarten lässt. Sie ist daher keineswegs Eine, harmonisch geschlossene Lehre, kein fester und fertiger Gedanke. Vielmehr sind es beständig ringende Denkversuche, titanische Bemühungen eines grossen Geists, um tiefwahre und vollberechtigte Ahnungen in einer von Anfang an nicht dazu passenden Form zum Ausdruck zu bringen, d. h. eine fast schwärmerische Transcendenz mit der allernüchternsten logischen Immanenz zu vermählen. Daher ein fortwährendes Wenden und Drehen, kühne Anläufe, Wiedernachlassen, Aendern und zuletzt Verzichten. Wohl begreiflich, aber für Plato selbst wie besonders für den Leser sehr störend und verwirrend ist dabei das terminologische Verfahren. Dieselben Ausdrücke εἶδος (und ἰδέα), welche ursprünglich nur logischen Sinn hatten, gehen fliessend über in die spätere metaphysische Bedeutung, ohne dass dies übrigens immer ganz konsequent eingehalten würde, indem ab und zu doch wieder der alte Sinn mithereinspielt *).

In allweg bleibt die Ideenlehre mit ihren wahren Ahnungen für alle Zeit, mit ihren ebenso grossen Irrungen jedenfalls geschichtlich hochinteressant. Und dies tritt um so mehr heraus, je gewissenhafter wir gemäss dem allgemeinen Grundsatz für den ganzen Plato, sodann speziell für seine Sturm- und Drangperiode und speziellst für die gegenwärtige Hauptlehre derselben sowohl der Genauigkeit wegen, als aus Gerechtigkeit gegen den Philosophen das genetische Verfahren einhalten. Demnach unterscheide ich innerhalb der zweiten Periode drei Hauptstadien der Ideenlehre: ihren mythischaufleuch-

*) Eines der stärksten Beispiele hiefür ist eben auf dem Uebergangsstadium Rep. A—B die Stelle *Rep. 597 b*, wo das Gegenteil des dort bereits gelehrten wahren metaphysischen εἶδος, nämlich das empirisch konkrete und das gemalte Bett zusammen mit dem ersten lediglich nur logisch als dreierlei εἴδη (ohne Unterschied wechselnd mit ἰδέαι) bezeichnet werden. In ähnlicher Weise steht übrigens schon im Phaedrus, der ohne allen Zweifel die erste ausdrückliche, ob auch formell mythische Erklärung über die Ideen enthält, z. B. das Wort »ἰδέα ψυχῆς« noch gleichbedeutend mit οὐσία, λόγος und φύσις derselben *245 e*, *246 a*, und verwandt noch oft.

tenden Anfang, die dialektischen Aus- und Durchführungsversuche und endlich die Rettung aus aller Not zum mystischen Gipfel. Selbstverständlich gelten solche Unterscheidungsstriche eben als Grundstriche; denn es ist mehr als begreiflich, dass die von mir gemachten Unterabteilungen vielfach ineinanderschillern und sich verschränken, dass z. B. das Mythische voraus- und das Mystische in die mittlere Zeit hinein scheint. Aber gegen den trotzdem ersichtlichen Grundtypus und Generalcharakter einer Teilphase, bezw. Schrift besagt das lediglich nichts, wenigstens nicht für den, der nicht nach dem beherzigenswerten Wort des grossen Philologen K. F. Hermann in der Einleitung zu seiner Litteraturgeschichte der Griechen und Römer „heutzutage lebt und stirbt im Dienst der Wissenschaft, ohne vor lauter Bäumen je einen Wald gesehen zu haben“.

In diesem Sinn der pars potior lässt sich unsere obige Anbringung von Sonderstrichen für die Ideenlehre innerhalb der zweiten platonischen Periode sogar terminologisch belegen, wodurch zugleich noch einmal die beiden namhaft gemachten Wurzeln derselben sich erweisen. In der ersten und wieder letzten Zeit wiegen die qualitativ wertenden, teilweise überschwänglichen Bezeichnungen für die Idee vor, wie die folgenden: Τὸ ὄν, ὄντως ὄν, οὐσία, ἀλήθεια, ἀληθές, εἰλικρινές, θεῖον, καθαρόν, ἀόρατον, φρόνιμον, νοητόν, μονοειδές, ἀειδές, ἀεὶ ὄν, ἀθάνατον, ἀσώματον, πάγκαλον, ὁλόκληρον, ἁπλοῦν, ἀτρεμές, εὐδαίμονα φάσματα ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, μακάριον, εὐδαιμονέστατον, θαυμαστόν, ἄμικτον (Phaedrus, Rep. B, Phaedo und rekapitulierend wieder Symposion). Dagegen findet sich die logischnüchterne Benennung mit εἶδος (viel seltener, aber nicht in erheblich anderem Sinn ἰδέα), wechselnd und gleichbedeutend mit γένος vornehmlich im mittleren dialektischen Stadium (insbesondere Sophista und Parmenides), während das αὐτὸ τό mit beigefügtem Adjektiv beiden Zeiten gemeinsam ist.

— —

Den ersten eigentlichen Silberblick der Idee finden wir in dem berühmten Mythus des *Phaedrus 245c — 257*. Diese mythische Form ist aber für unseren Dichterphilosophen nicht etwa bloss ein formaler Schmuck der Rede. Sondern neben der Ermöglichung, sich damit an das Wahre des Volksglaubens konservativen Sinnes anzuschliessen, ist es für ihn die unentbehrliche Einkleidungsweise des

zu Sagenden, sobald er das Grenzgebiet von Denken und Begreifen einerseits, von Ahnen und sinnigem Vermuten andererseits betritt. Und zwar ist ihm dies Verfahren sicherlich in erster Linie für sich selbst Bedürfnis und darf jedenfalls weit weniger als absichtliche und bewusstberechnete Bildersprache oder „orthodoxe Akkommodation“ an das grössere Publikum aufgefasst werden, wie man es neuerdings aus dem eigenen notgedrungenen Verhalten heraus doch wohl zu tagesmässig raffiniert und reflektiert fassen wollte. In jenem Sinn liebt es denn Plato, den Mythus da anzuwenden, wo es sich um die „ersten und letzten Dinge“ handelt, also der Horizont von jeher und für Jeden neblig zu werden beginnt. So finden wir jenen schon im Protagoras und Rep. A für die ersten Anfänge des staatlichkulturgeschichtlichen Lebens und die Urverschiedenheit der natürlichen Anlagen, ähnlich später im Politikus und Kritiasbruchstück für die verschiedenen Welt- und Geschichtsperioden, im Timäus für die ersten Anfänge der Welt als solcher, und endlich besonders gern für das Leben und die Schicksale der Seele, sei es vor dem Zeitleben, wie hier im Phaedrus, sei es nachher wie im Totengericht des Gorgias, in Rep. X und teilweise im Phaedrus, am ausführlichsten aber am Schluss des Phaedo. Dagegen sind die Schilderungen im Symposion mehr als Allegorie, denn als Mythus zu fassen. Aus dem Gesagten ergibt sich zugleich, dass der letztere als Mischung von Wahrheit und Dichtung anzusehen ist, indem ein zweifellos mehr oder weniger ernst gemeinter Kern in eine mehr oder weniger preisgegebene Schale eingehüllt ist, wie dies fürs Eschatologische der Phaedo, fürs Kosmologische der Timäus in klarer und unmissverständlicher Weise ausspricht.

Und so ist denn der Mythus gerade auch hier im Phaedrus die ganz passende Form, um in ihr den psychologischen Aufschwung ins vorzeitliche Sein und damit verknüpft das phantasievoll kühne Wagnis einer Aufstellung des überirdischen Seins oder der Ideen zu unternehmen. Denn nach dem kurzen, alleinstehend mageren und noch ungenauen Anlauf im Meno schildert der Phaedrus Beides zumal mit grösster dichterischer Farbenpracht *). Um den Ton nicht

*) Man hat schon längst in dem Phaedrus etwas eigentümlich Jugendliches, μειρακιῶδές τι *Diog. Laert. III, 38* gefunden, und mit Recht. Auch mir ist dasselbe ganz begreiflich, obwohl ich seinen Verfasser etwa als vierzig-

zu verwischen, gebe ich es in freiem Auszug möglichst mit Plato's eigenen Worten: „Die Seele, welche unsterblich ist, hat in einem

---

jährigen Mann denke. Denn nachdem er mit dem Abschied zögernd fertig geworden und allen Erdenstaub von den Füssen geschüttelt, fühlt er sich wie neugeboren und reckt und dehnt die Flügel in der aufgehenden neuen besseren Welt, als bräche ihm jetzt die zweite, wie er hofft befriedigendere Jugend in jener Geisteswelt an. Es ist, neuzeitlich geredet, wie Ferienstimmung, was über ihn kommt; er fühlt sich als freier Mann gegenüber dem Sklaven der praktischen Geschäfte; kein Richter oder Zuschauer waltet über ihm, wie über die Dichter, von dem er Tadel oder Befehle zu erwarten hätte, er erfreut sich friedlich goldener Musse: »ἀεὶ πάρεστιν αὐτοῖς σχολὴ καὶ τοὺς λόγους ἐν εἰρήνῃ ἐπὶ σχολῆς ποιοῦνται, ὥσπερ ἡμεῖς νυνὶ τρίτον ἤδη λόγον ἐκ λόγου μεταλαμβάνομεν ... οἱ δὲ ἐν ἀσχολίᾳ τε ἀεὶ λέγουσι« *Theät. 172 d.* Somit ist meine (und vieler Anderen) Ansetzung des Phaedrus in diesem Lebensalter des Philosophen nichts weniger als unpsychologisch oder ein Verstoss gegen den unleugbaren Ton des Dialogs. Die Gegner in diesem Punkt, übrigens vielleicht die meisten Platodarsteller bei dem Versuch der Reihenordnung seiner Schriften, beachten wohl zu wenig jenes namentlich dem Rosenzüchter wohlbekannte Gesetz des »Remontierens«, der zweiten oder zuweilen sogar dritten Blüte (letztere im Symposion), welche in manchem Sommer sogar die erste an Schönheit und Fülle übertrifft. Als sogenannter Johannistrieb gilt dies durchaus auch seelisch, insbesondere bei tiefgründigen und wurzelächten Naturen, sei es Einzelnen oder ganzen Völkern. — Nebenbei ist mir dies auch ein Haupteinwand psychologischer und logischer Art gegen die an sich durchaus ehrenwerte und redlich suchende »Partikelstatistik« als Mittel, die Abfolge der Platonischen Dialoge endlich einmal in exakter Weise dem Nebel ewiger Hypothesen zu entnehmen und auf sicherem Boden ins Reine zu bringen. Die Rechnung damit wird aber sogleich mehr als schwankend, ja hinfällig, sobald man die Wiederkehr ähnlicher seelischer Phasen und Stimmungen in Einem Menschenleben zugibt — und wer kennt das nicht am Ende aus der eigenen Erfahrung! Die psychologische Stimmung aber ist eben die Hauptquelle eines solchen instinktiven Partikelgebrauchs. Am beständig gehäuften ἔτι δέ erkennt man z. B. den Geist des Aristoteles auf zehn Schritt Entfernung, oder es weist ein fortwährendes »zunächst« in wissenschaftlichen Untersuchungen sicher auf einen Mann der äussersten theoretischen Vorsicht; denn die Partikeln sind die Stimmungszeichen der Seele und namentlich schriftlich der Ersatz der lebendigen Stimmmodulation. So können mehrfach wiederkehren (»remontieren«) kategorisch entschiedene Zeiten des gehäuften δή, μήν, oder aber vorsichtig zurückhaltende, zu Einschränkungen bereite, suchende und fragende etwa mit häufigem μέν u. dgl., oder wieder antwortbereite und beweislustige mit vielem γάρ u. s. w. Und solche wiederkehrende Phasen können um zehn und mehr Jahre chronologisch, sowie materialsachlich von ihren entsprechenden Vorgängern getrennt sein. Endlich liegt auch das noch in der Natur der Sache und erfährt jeder Schriftsteller an sich selbst, dass gerade solche stilistische Aenderungen bei einer Neudurchsicht des Geschriebenen aus einer anders gewordenen Gesamtstimmung heraus mehr als nahe gelegt sind. Denn wie rasch namentlich bei lebhafteren θυμός-Naturen sieht Einen oft das Nieder-

früheren besseren Dasein im Gefolge der Götter den überhimmlischen Raum, τόπος ὑπερουράνιος, geschaut, den weder je ein Dichter auf Erden besungen, noch wird ihn Einer würdig besingen. Auf dem Gefilde der Wahrheit befindet sich das farb- und gestaltlose, untastbare wirklichseiende Sein, das nur zu schauen ist, wenn Vernunft die Seele leitet. Geschaut wird die Gerechtigkeit an sich, αὐτὴ δικαιοσύνη, geschaut die Besonnenheit und Erkenntnis, nicht die mit einem Werden verbundene, noch auf das Wechselnde gerichtete, das wir jetzt seiend nennen, sondern die auf das wirklich Seiende geht. . . . . (Ja, damals schauten wir, selbst makellos und von den in späteren Zeiten uns bevorstehenden Uebeln frei, makellose, ungemischte, unveränderliche und beglückende Gestalten als Mysten und Epopten im reinen Licht, rein und unbesudelt von dem, was wir

geschriebene mit einem anderen Gesicht an, sei es dass das Sonntagsgesicht zum Werktagsgesicht wird oder zuweilen auch umgekehrt. Auch dadurch aber wird die eigentliche Abfassungszeit partikelmässig übertüncht. Aus diesen Gründen vor Allem, die ich bei den sonstigen Gegnern der gegenwärtigen platonischen Partikelstatistik nicht finde und die man meinetwegen apriorische, richtiger lebenswahr psychologische und logische nennen mag, kann ich auf jene eifrigen Bemühungen nichts halten, die sich allerdings daneben auch der ihnen zugemuteten Gegenprobe mit einem wohldatierten neueren Schriftsteller und seinen verschiedenen Werken nicht entziehen sollten. Meine Gegengründe würden aber auch dann noch gelten, um von den inhaltlich zum Teil ganz unerträglichen Ergebnissen ganz abzusehen, auf welche bis jetzt jene bloss formale Untersuchungsweise geführt hat. Für den letzteren Punkt möchte ich nur noch Eins der friedlichen Erwägung anheimgeben. Ein möglicher Gedanke wäre ja immerhin, dass der Philosoph in den späteren Jahren des resumierenden Rück- und Ueberblicks über seine Veröffentlichungen nachträglich die eine oder andre sachlich systematische Lücke oder einen ihm vor Zeiten passierten grösseren Gedankensprung bemerkt und sich nun künstlich (aber nicht in den unwillkürlichen Aeusserlichkeiten z. B. des Partikelgebrauchs) auf jene frühere Stufe zurückversetzt hätte, um für die Nachwelt das Fehlende in einer eigenen Ergänzungsschrift nachzuholen. Wenn z. B. für den Meno, meinethalb auch für den Theätet, was ich aber erst abwarten möchte, durch wirklich zwingende äussere Data eine sehr späte Zeit festgestellt würde, sähe man sich durch deren Inhalt zu einer solchen Erklärung gezwungen. Indessen versteht es sich, dass dieser Gesichtspunkt doch nur für einzelne und kleinere, also für materiale Nebenschriften brauchbar wäre und überdem auf unsere sachliche Behandlung im Unterschied von der bloss litterargeschichtlichen Untersuchung ohne Einfluss bleiben dürfte. Denn ob eine Schrift mit natürlicher Entstehungszeit oder aber in künstlichem Zurückgreifen eine bestimmte sachlich inhaltliche Stelle einnimmt, wie die beiden beispielsweise oben genannten Dialoge, bleibt sich offenbar für uns gleich.

jetzt, in einem Kerker wie die Auster uns befindend, unter dem Namen des Körpers mit uns herumtragen.) Denn durch eigene Schuld ist unsere Seele aus jenem besseren seligen Sein gefallen, sie hat die Schwingen verloren, mit denen sie sich einst im Gefolge der Götter bewegte. Wenn sie nun aber ein irdisch Schönes erblickt, so wird sie dadurch an die wahrhafte Schönheit — als die glänzendste und ausdruckvollste unter jenen himmlischen Wesenheiten, deren irdisches Abbild zugleich von dem feinsten unserer Sinne aufgefasst wird — erinnert. Die Schwingen wachsen ihr wieder und sie begehrt damit aufzufliegen. Da oder sofern sie das aber nicht vermag, richtet sie nach Art eines Vögeleins die Blicke nach oben, vernachlässigt das hienieden Befindliche und muss sich vorwerfen lassen, sie sei wahnsinnig. Indem der Mensch, insbesondere der Philosoph in diesem Zustand (der wahren μανία παρὰ θεῶν) von den menschlichen Bestrebungen absieht und dem Göttlichen sich zuwendet, wird er von der grossen Menge, als ob er verrückt wäre, zurechtgewiesen, während doch diese nicht bemerkt, dass er von der Gottheit erfüllt ist (ἐνθουσιάζων δὲ λέληθε τοὺς πολλούς)."

Ziehen wir an dieser mythischen Darstellungsform auch noch soviel ab, so tritt uns jedenfalls handgreiflich das erste und stärkste Motiv Plato's zur Aufstellung seiner Ideen entgegen, nämlich entsprechend unserer obigen Einführung das tiefe Heimweh der besseren Seele nach der wahren Heimat, das Gefühl des gefangenen Vogels, hinaus und hinauf zu Licht und Luft der Höhe, wo Alles weit schöner und herrlicher ist, als hier, ja allein nennenswert — ein vollkommen begreiflicher, zugleich tiefwahrer und allezeit berechtigter Idealismus oder das Grundgefühl: „Zu was Besserem sind wir geboren"; wir sind ein φυτὸν οὐκ ἔγγειον, ἀλλ' οὐράνιον, wie es im späteren *Timäus 90 a* schön heisst und mit des Menschen aufrechter Gestalt sinnig belegt wird (oder wie Fichte in der „Bestimmung des Menschen" *II, 308* sagt: Der Mensch ist nicht Erzeugnis der Sinnenwelt . . . seine Bestimmung geht über Zeit und Raum und alles Sinnliche hinaus). Die empirische Welt und Wirklichkeit und Geschichte, sie k a n n — trotz Allem und Allem — nicht das letzte Wort sein, sonst wäre es um unser Menschenleben ein βίος ἀβίωτος.

Daneben hat aber bereits auch die zweite von uns angekündigte Wurzel, die sokratische Begriffsphilosophie zu treiben begonnen,

aber genau so, wie wir ihren Einfluss schätzten, nämlich in zweiter Linie, noch ziemlich schwankend, minder ausdrücklich fassbar und entschieden. Dass sie allerdings von Anfang an mitwirkt und nicht erst als nachträglicher Ein- oder Zusatz zu betrachten ist, zeigt schon der Anlauf im Meno, wo vom Problem der Lernmöglichkeit aus zur ἀνάμνησις des praeexistent Geschauten übergegangen wird. Ebenso sahen wir bereits, dass der Phaedrus im Ganzen jenen höheren Blick als wissenschaftliche Bedingung der wahren Rhetorik und des Unterrichts fasst. Also stehen jene obere Welt und das richtige Philosophieren d. h. die sokratische Begriffsphilosophie vom Anfang der zweiten Periode an in naher Beziehung.

Gehen wir dem noch genauer nach, so hebt der Phaedrus schon in der obigen längeren Ausführung unter den verschiedenen Schattierungen der erotischen μανία mit besonderer Auszeichnung die Liebe des Philosophen hervor. Durch des Lieblings Schönheit wird er selbst an die höhere Welt oder an das erinnert, „wobei verweilend der Gott göttlich ist". Und darnach trachtet er auch den Andern ebenso zu machen und in liebendem Umfang zu jener Höhe emporzuheben. Deutlicher tritt jedoch dies philosophische Moment im Eros erst gegen den Schluss des Dialogs (und noch geklärter seiner Zeit im Symposion) heraus, wo eben als höchste Bemühung des Erotischen das διαλέγεσθαι, das Erzeugen guter, wahrer, unsterblicher Gedanken in sich und andern Seelen als das menschenmöglich höchste Glück bezeichnet wird (s. oben S. 285). Es ist somit das Mittelglied des Eros, welches jene obere Welt und den philosophischen Wechselverkehr des begrifflichen Denkens mit einander verknüpft.

Sachlich folgerichtig, wenn auch formell nicht deutlich genug, so dass leicht der Schein zweier äusserlich verbundener Stücke entsteht, liegt in diesem Gedanken auch der berechtigende Gesichtspunkt, um den zweiten Teil unseres Dialogs Phaedrus über die dialektische Kunst im Reden und Schreiben mit dem ersten über die obere Welt, die Praeexistenz der Seele und die Macht des Eros zusammenzuschliessen. Wir können daher sagen, dass der ganze Dialog Ausführung des Satzes ist, welcher thematisch, aber dort noch nicht recht motiviert schon vorne unter den mythischen Partien steht: „Nie wird eine Seele, welche die Wahrheit nimmer erschaute, zu menschlicher Gestalt gelangen. Der Mensch muss ja vermöge dessen, was man

Vernunftbegriff nennt (κατ' εἶδος λεγόμενον), der aus vielen Wahrnehmungen hervorgehend durch Nachdenken in Eins zusammengefasst wird, zur Erkenntnis gelangen. Dies ist die Erinnerung dessen, was einst unsere Seele war, als sie mit der Gottheit zog und auf das, was sie jetzt Sein nennen, verächtlich herabblickte (ὑπεριδοῦσα) und zu dem wahrhaft Seienden sich erhob. Darum beschwingt sich mit Recht auch bloss der Geist des Philosophen, weil er mit seiner Erinnerung, soweit er es vermag, an demjenigen haftet, wobei verweilend der Gott göttlich ist" *249 b f.*

Sind nun in dieser Wendung die sokratischen Begriffe oder logischen εἴδη bereits hypostasiert und zu metaphysischen Selbstwesenheiten der besseren Welt gemacht? Offenbar noch nicht ganz, obgleich es dem Philosophen auf der Zunge schwebt. Bei der ἀνάμνησις-lehre des Meno war noch ungenau geredet worden von einem früheren Gesehenhaben von ἅπαντα *81 cd*, indessen daneben auch von der ἀλήθεια τῶν ὄντων *86 a.* Hier im Phaedrus dagegen wird nur das begriffliche Denken als eigentliche ἀνάμνησις bezeichnet. Jedoch bleibt dabei noch offen, ob und inwieweit der Inhalt der Begriffe identisch sei mit jenen Selbstwesenheiten, die der Mythus ohne allen Zweifel laut sämtlichen späteren Erklärungen des Philosophen im vollen Ernst aufstellt, mag es u n s passen oder nicht. Mit anderen Worten fragt es sich noch, ob die Begriffe und zwar Begriffe zunächst nur von gewissen, besonders aristokratischen Momenten wie Gerechtigkeit, Wahrheit, Schönheit u. dgl. bloss e r i n n e r n an jenes Wahre, im Uebrigen aber an Gehalt weit davon abstehen, etwa wie eine zum Andenken gekaufte Photographie von einem zu glücklicher Stunde geschauten Originalölgemälde, oder ob sie deren angemessener Ausdruck sind, so dass ihr logischer Gehalt sich völlig deckt mit jener ontologischen Welt. Im letzteren Fall wären jene Wesenheiten gar nichts, als realgesetzt der logische Begriff, den wir auf irgend einem ob höheren oder niedereren Gebiet bilden.

Sicherlich zielt der Zug der platonischen Gedanken auf das Letztere. Besitzen doch die Begriffe in ihrer von Sokrates entdeckten Festigkeit, Sauberkeit und Unwandelbarkeit auf ihre Weise dieselben Vorzüge, wie die Gebilde jener oberen Welt mit ihrer reinen wandellosen Klarheit — oder scheinen sie wenigstens zu besitzen, wenn man nämlich wie das ganze Altertum und insbesondere wieder Ari-

stoteles den subjektiven, relativwillkürlichen und vorläufigen Begreifungsversuch gleich setzt mit dem endgültigen realen Wesensbegriff, der die Objekte ins Herz trifft.

Trotzdem möchten wir für diesen misslichsten, von jeher an der Ideenlehre hauptsächlich anfechtbaren Punkt der Genauigkeit und Gerechtigkeit halber festgestellt haben, dass er im Phaedrus, der Geburtsstätte der Ideenlehre, noch nicht offen und zweifellos ausgesprochen ist. Daher bildet es für unseren Philosophen die nächste Aufgabe, eben diese logische Wissensseite in ihrem Verhältnis zur Idee dialektisch weiter aus- und durchzuführen. Und ausserdem galt es natürlich auch, die doch erst gemütsmässig postulierten Selbstwesenheiten rationell-verstandesmässig zu beweisen.

Das eigentlich dialektische Ringen mit dem Ideenproblem beginnt in höchst charakteristischer Weise der durch und durch ringende, ungewöhnlich unruhige und verwickelte, hin und her suchende Dialog Theätet*). Bezeichnend ist sogleich die Rolle, welche Sokrates

*) Um die Zeitbestimmung des Theätet wogt neuestens ein sehr bezeichnender Streit, der nachgerade fast berühmter geworden ist, als der Kampf um den Leichnam des Patroklos. Es handelt sich nämlich um die *175 a* erwähnten und als Zeitmarke zu verwendenden 25 oder aber 24 »πρόγονοι« eines spartanischen Königs. Nun ist das von Plato gesetzte 25 der Natur der Sache nach eine Rundzahl, wie die im gleichen Zusammenhang stehenden Zahlen 50, 1000, 10 000, auch 7; dies besonders für die arithmetische Gewöhnung des Atheners, in dessen politisch-militärischen Einteilungen das Dezimalsystem bereits sichtlich herrscht. Wollte also Plato einen den Mund voll nehmenden und mit einer langen Ahnenreihe sich brüstenden Grosshans höhnisch parodieren, so wählte er, wie jeder natürliche Mensch aller Zeiten, selbstverständlich die schöngerundete Viertelhundertzahl 25, und wenn es auch pünktlich notariell, um nicht zu sagen standesamtlich zur Zeit seiner Niederschrift in Wahrheit (d. h. nach der offiziellen Zählung) erst 24 oder meinethalb bei der Dehnbarkeit des Begriffs πρόγονοι nur 23½ Grossväter und Ahnherrn waren. So zumal in der leidenschaftlich gereizten Abschweifung über Politisches, der die fragliche Bemerkung angehört. Wir sind also in keiner Weise durch die Zahl 25 peinlich in der ungefähren Zeitbestimmung des Theätet beengt oder genötigt, ihn erheblich später anzusetzen, als zu Anfang der achtziger Jahre des 4. Jahrhunderts. — Wie denkt man sich denn überhaupt eigentlich den Philosophen Plato? Meint man, weil er Stifter der Akademie war, so müsse er doch auch schon alle Vorzüge eines heutigen akademischen Gelehrten und dessen strenges Buchstabengewissen besessen haben? Nein! So weit war es bei ihm doch wohl nicht, wie es ihm nur Kallikles im *Gorgias 489 b* vor-

mit geflissentlicher Betonung dieses Zugs in unserem Dialog spielt. Er erscheint nämlich *149—152* und ausdrücklich noch einmal im

wirft: »Οὐκ αἰσχύνει, τηλικοῦτος ὤν, ὀνόματα θηρεύειν καὶ ἐάν τις ῥήματι ἁμάρτῃ, ἕρμαιον τοῦτο ποιούμενος;« —

Im Gegensatz zu diesem Streit um das Datum des Theätet glaubten Andere neuerdings, eben aus ihm ein ganz untrügliches Merkmal wenigstens für die relative Zeit- und Abfolgeordnung der platonischen Dialoge entnehmen zu können, was ich in meiner »plat. Frage« S. 81 nur erst kurz erwähnt habe und deshalb hier nachholen muss. Denn Plato entschliesse sich *143 b* handgreiflich, fortan zur dramatisch unmittelbaren statt nacherzählenden oder diegematisch mittelbaren Ausführung seiner Gespräche überzugehen, und zwar wegen der lästigen Unbequemlichkeit der letzteren Form mit ihrem beständigen »sagte er, meinte ich« u. dgl. Also seien völlig zweifellos alle diegematischen Dialoge vor, und die dramatischen nach dem Theätet geschrieben. Bezeichnen wir nach diesem Gesichtspunkt unsere bisherige Zusammenstellung, so sind d i e g e m a t i s c h Lysis, Charmides, Protagoras, Rep. A, Rep. A—B, Euthydem, der erste Teil des Parmenides, Rep. B, Phaedo und Symposion. D r a m a t i s c h gehalten zeigen sich dagegen Hippias min., Laches, Apologie, Krito, Euthyphro, Gorgias, Meno, Phaedrus (Theätet) — weiterhin Kratylus, Sophista, Politikus, Parmenides II, Philebus, Timäus (dieser wenigstens in der Einleitung, später einfach akroamatisch) und »Gesetze«. Man sieht auf den ersten Blick, dass m e i n e ganze Anordnung und darauf fussende Darstellung gründlich falsch wäre, wenn der Entdecker und lebhafte Vertreter dieses »Stilkanon im Theätet« Recht hätte. So Manches ich aber auch dem scharfsinnigen Verfasser der »litterarischen Fehden« verdanke, wäre ich dennoch froh, wenn jede Schwierigkeit und jeder Einwand gegen meine Anfassung der Sache so leicht und überzeugend zu erledigen wäre, mögen auch weite Kreise namentlich der litterarhistorischen Forscher durch jenen Fund sich gänzlich haben imponieren lassen, während dagegen der alte *Diogenes Laert. III, 50* zu der schon damals versuchten Einteilung der Dialoge nach jenem Stilgesichtspunkt nicht übel bemerkt: Ἀλλ' ἐκεῖνοι μὲν τραγικῶς μᾶλλον ἢ φιλοσόφως τὴν διαφορὰν τῶν διαλόγων προσωνόμασαν. Vor Allem steckt in obigem Schluss ein logischer Fehler. »Weil sich Plato im Theätet zur bequemeren Form des dramatischen Dialogs entschliesse, seien alle früheren Dialoge diegematisch, alle späteren dramatisch abgefasst«. In wiefern folgt denn namentlich das Erstere? Vollkommen ebensogut, ja noch besser, weil dann auf Grund der eigenen Erfahrung mit beiden Formen konnte Plato im Theätet sich in der genannten Weise aussprechen, wenn er v o r h e r bereits diegematische u n d dramatische Dialoge neben- und durcheinander geschrieben hatte, für welch letztere Form ihm ohnedem das Vorbild der zeitgenössischen Dichtkunst so nahe lag. Denn der strengen Genauigkeit halber bemerke ich ausserdem, dass von den oben als diegematisch bezeichneten Sachen streng diegematisch, d. h. von Anfang an als Erzählung an irgendwen gegeben nur sich darstellen Lysis, Charmides, Rep., Parm. I, während Protagoras und Symposion diegematisch sind mit kurzem dramatischem Eingang, d. h. einem dramatischen Einleitungsgespräch zwischen dem nachherigen Erzähler und späteren blossen Hörer. Ebenso der Phaedo, welcher dazwischenhinein und dann mit dem

Schlusswort *210 c d* als blosser, selbst nicht mehr fruchtbarer Mäeutiker oder geistiger Entbindungskünstler, wie seine Mutter Phä-

Schlusswort sich noch einmal dramatisch an den Hörer Echekrates wendet, und endlich der Euthydem, dessen Hauptkörper zwar diegematisch ist, aber mit dramatisch einleitendem Gespräch zwischen Sokrates und Krito, wiederholtem dramatischem Zwischengespräch und endlich ebensolchem Schlusswort dieser beiden, eine Mischung, für welche an die Botenerzählungen der Tragödie erinnert werden mag. — Was sodann Plato's Verfahren nach dem Theätet betrifft, so ist ja richtig, dass wir fortan zwar mehr das dramatische Gespräch zu erwarten haben (bei meiner Ordnung nach dem Theätet 7 grössere Stücke gegen 6 kleinere); aber ebenso versteht sich, dass sich Plato auch die frühere Form damit nicht selbst verboten hat, wo triftige Gründe ihn zu ihrer Wiederaufnahme veranlassten. Und diese Gründe kann ich grösserenteils überzeugend angeben. War Rep. A diegematisch geschrieben, so war A—B und B nicht einfügbar, ohne zur gleichen Form zurückzukehren, und wenn sie, insbesondre B, auch zweifellos nach dem Theätet verfasst sind. Beim Symposion und seinen langen eingestreuten Reden störte einmal das Diegematische des Rahmens kaum und war zugleich das einzige Mittel, um die Reden absichtlich (und sehr geflissentlich, wie wir s. Z. sehen werden) in gehörige Ferne zu rücken und dem Dichterphilosophen die volle Freiheit in der Umbildung des Originalsokratischen zu ermöglichen. Ausserdem waren nur so die Handlungen, welche hier eine Rolle spielen, wie das Hereinpoltern des Alkibiades, bequem anzubringen. Ganz dasselbe gilt vom Phaedo, bei dem ja eine andere als die Erzählungsform die reine Unnatur gewesen wäre und Plato das so wirkungsvoll zu den Worten gehörende thätliche Verhalten und Sterben des Sokrates sonst gar nicht hätte bringen können. So bleiben mir nur Euthydem und Parmenides I übrig, für deren gleichfalls diegematische Form nach dem Theätet ich keinen ganz sicheren Grund anzugeben weiss. Möglich ist immerhin, dass beim ersten Teil des Parmenides (gerade wie beim Symposion) die dreifache diegematische Zwiebelhaut — s. v. v.! — d. h. die Darstellung als Bericht des Berichts eines Berichts den Zweck hat, dem Verfasser möglichst freie Hand zu schaffen und das Gegebene ja fein nicht als irgend authentisches oder geschichtliches Referat erscheinen zu lassen. Denn »Parmenides« widerlegt ja eigentlich sich selber. Sehr begreiflich ist jedoch, dass der zweite Teil des Dialogs stillschweigend von *137 c* an ins Dramatische verfällt. Denn von diesen dialektischen Subtilitäten würde wohl kein menschliches Gedächtnis auch nur eine Seite behalten können, so dass es eine zu starke Unnatur gewesen wäre, auch diesen Abschnitt nacherzählend zu geben. — Da der Euthydem nach dem oben Bemerkten als Ganzes eigentlich dramatisch, wenngleich seinem Hauptkörper nach (vielleicht als eine auch sonst absichtliche Nachbildung des Dial. Protagoras) diegematisch ist, fällt er ohnehin auf der Wage jenes Stilkanon kaum halb ins Gewicht. Und wem das Alles noch nicht genügt, den verweise ich eben bei diesen beiden Dialogen Euthydem und Parmenides auf den ungewöhnlich starken Zwang, der ihrem Inhalt angethan werden müsste, um sie jenem Stilkanon entsprechend vor den Theätet zu stellen. Der Parmenides gehöre unter die frühen Schriften, der Parmenides sei früher, als die verhältnismässig elementare und

narete dasselbe Gewerbe leiblich betrieben habe. So sei er nur (noch) im Stand, Anderen zu Gedankengeburten zu verhelfen und dabei

für die Ideenlehre sogar noch recht elementare erkenntnisstheoretische Untersuchung des Theätet?! Und für den Euthydem werde ich später mit hoher Sicherheit seine Stellung zwischen Sophista und Politikus und vor Rep. B nachweisen. — Wem diese mehr allgemeinen und apriorischen Erwägungen noch nicht genügen, die ich für meine Auffassung geltend zu machen habe, dem will ich nun auch noch die aposteriorische d. h. authentischplatonische Erklärung über diesen Punkt aufzeigen. Mich wundert in der That, dass der in allweg verdiente Entdecker des Stilkanons aus der Theätetstelle, welcher doch sonst in seinem Plato so gut wie Einer bewandert ist, es nicht bemerkt zu haben scheint, wie Plato dasselbe Problem des »ὡς λεκτέον« in *Rep. 392 c ff.* schon früher und viel ausführlicher besprochen hat. Ganz ausdrücklich ergeht er sich nämlich hier über das Wertverhältnis der mimetischen oder dramatischen und der diegematischen Darstellungsform und ihrer Mischung. Und zwar deutet er unmissverständlich darauf hin, dass es ihm neben der zunächst beabsichtigten Kritik der Tragödie und Komödie hinsichtlich ihrer Form auch um andre Darstellungen, also natürlich um seine eigenen Dialoge sich handle. So heisst es z. B. *394 c* von der gemischten Form, sie finde sich ausser der Poësie »πολλαχοῦ καὶ ἄλλοθι, εἴ μου μανθάνεις«, und nachher *394 d* ebenso, sein Absehen sei gerichtet auf »ἴσως καὶ πλείω τούτων« (d. h. auf mehr wie nur Tragödie und Komödie). Zugleich lässt er aber durchblicken, dass er mit sich selbst noch nicht recht im Reinen sei, sondern zunächst sich gehen lasse, wie es gerade der Zug des Gegenstands mit sich bringe (οὐ γὰρ δὴ ἔγωγέ πω οἶδα, ἀλλ' ὅπῃ ἂν ὁ λόγος ὥσπερ πνεῦμα φέρῃ, ταύτῃ ἰτέον). Alles in Allem zeigt er hier noch gewisse Bedenken gegen die rein dramatische (weil theatralisch gefährliche) Darstellung und bevorzugt die gemischte, übrigens mit der für *seine* Sachen natürlich voll zutreffenden Einschränkung, dass man sich auch der dramatischen Darstellung wenigstens des Anständigen und Guten nicht zu schämen brauche *396 c*. Insofern ist auch die nach meiner Ordnung ziemlich in die Zeit des Theätet fallende scharfe Zuspitzung der Dramatikerkritik im 10. Buch der Rep. kein Widerspruch gegen die Hinwendung eben zum »dramatischen« Dialog im Theätet. Denn im Grund genommen sind die von da an folgenden Gespräche von äusserlich dramatischer Form vielmehr völlig schmucklose Disputationen und nichts weniger als farbige Schaustücke, vgl. *Soph. 217 c d.* Und überdem hält sich Plato mit allem Recht auch wieder bei seiner stärksten Verwerfung der Theatermimik in Rep. A—B die Hinterthüre offen, dass er *595 b* gleich an der Spitze sagt, die Mimetik (der Theaterdichter) scheine ihm ungünstig auf die Gesinnung derjenigen Zuhörer einzuwirken, *welchen die Kenntnis des Wesens der Dinge an sich nicht ein Gegengift, φάρμακον biete.* Somit bleiben seine ganz und gar dialektischen Dialoge von vorneherein ausser Betracht.

Ich denke denn doch, dass hiemit der ganze Streit um die Bedeutung und Tragweite jener Theätetstelle zu Ende sein sollte und zwar in dem von mir vertretenen Sinn. Als schlechthin entscheidende Grenzmarke oder als ein Fingerzeig »von palpabler Einfachheit und kategorischer Entscheidungskraft« kann dieselbe wirklich nicht mehr angesehen werden. Das war eben auch

ächte Kinder von Blendlingen zu unterscheiden. Das wäre nun, wie wir seinerzeit schon bei der Darstellung des Sokrates bemerkten, sicherlich eine ziemlich starke Uebertreibung des Formallogischen in den Bestrebungen dieses Manns, wenn wir es als geschichtliche Berichterstattung nehmen wollten (was meistens geschieht); dagegen ist es in der platonisch freien Dramatisierung eine ganz treffende Hinweisung auf die dermalige Lage des Plato. Irren wir nicht, so will er damit das stillschweigende Geständnis ablegen, dass er in materialer Hinsicht entschieden nicht mehr sokratischen Gedanken zusteure, wenn er sich u. A. auch mit den vorsokratischen Philosophien auseinanderzusetzen, sie teilweise zu benützen und dem Eigenen einzubauen beginnt. Formal dagegen handle es sich allerdings um die sokratische Logik, bezw. Dialektik in ihrer äussersten Anspannung als wesentliches Mittel (τοσοῦτον γὰρ μόνον ἡ ἐμὴ τέχνη δύναται *210 c*), jene schwere Geburt (der Ideenlehre als Logik-Metaphysik) zu vollbringen und sich zu vergewissern, ob es eine haltbare Konzeption und nicht bloss ein vorschwebendes Trugbild der Phantasie sei (εἴδωλον καὶ ψεῦδος *150 c*, vielleicht zugleich ein feines Wortspiel mit dem eigentlich angestrebten εἶδος). Denn der sonntägliche Silberblick des Phaedrus ist, wie es so zu gehen pflegt, mit dem Beginn der dialektisch nüchternen Werktagsarbeit zunächst wieder verblasst, so dass der Theätet, wenn aus dem richtigen Zusammenhang gerissen, uns wenigstens nicht mit zwingender und handgreiflicher Deutlichkeit die bereits erstiegene Stufe der Ideenlehre offenbaren würde.

So aber ist durch unsere obige Erklärung und Einreihung völlig begründet als sein Thema die Frage nach dem Wesen des Wissens oder der ἐπιστήμη gegeben, wie auf den verschiedenen Höhepunkten seiner dialektischen Wanderung immer wieder orientierend hervorgehoben wird. Schon im Charmides sahen wir früher S. 138 f. das eigentümliche Problem „Wissen des Wissens" erstmals im Kopf des jugendlichen Philosophen auftauchen. Aber nach der Natur solcher Erstlingsblicke herrschte dort noch keine rechte Klarheit darüber, was denn eigentlich damit gemeint und gewollt sei, ob eine ma-

wieder so ein vermeintliches ἕρμαιον und εὕρηκα — an welchem νόσημα wir Platoforscher freilich alle leiden, weswegen es Einer dem Andern brüderlich zu gut halten muss.

teriale Verdoppelung oder vielmehr endlose Vervielfältigung der bewussten Vorstellung, wie beim Spiegeln aus einem Spiegel in den andern, oder aber das formale Moment der einmaligen bewussten, wissenschaftlich untersuchenden Reflexion auf die Prozesse des Bewusstseins und Erkennens abgesehen von allem Inhalt, also mit Einem Wort das durchaus sinnhafte und wertvolle Problem einer wissenschaftlichen Erkenntnistheorie. In diesem letzteren Sinn nimmt der Theätet die Sache auf, während er die erstere Bedeutung sehr treffend als ein „εἰς ταὐτὸν περιτρέχειν μυριάκις οὐδὲν πλέον ποιοῦντες“ *200 c*, somit als wertlosen Missgriff abweist*). Damit löst sich auch der scheinbare Widerspruch zwischen beiden Dialogen wieder in das wohlverständliche Verhältnis des unfertig Gärenden zum Gereiften auf.

Zur Sache selbst findet nun im Theätet zuerst eine lange kritische Auseinandersetzung mit der volkstümlichen, im Wesentlichen zugleich protagorischen und ultraheraklitischen Ansicht statt, welche ἐπιστήμη und αἴσθησις gleichsetzt. Wenig Umstände macht die letztere, u. A. vertreten von Plato's früherem Lehrer Kratylus und sonstigen heraklitischen Nachzüglern, deren unstetes, die Flusslehre des Meisters sinnlos übertreibendes Wesen in Kleinasien *179 e ff.* kostbar geschildert wird. Ihnen gegenüber wird einfach gezeigt, dass da überhaupt Alles aufhöre und nicht einmal eine irgend nennenswerte, geschweige denn eine mit dem Anspruch auf Erkenntnis auftretende αἴσθησις möglich wäre *182 e*.

Einigermassen in sie verflochten und mit heraklitischer Naturphilosophie aufgeputzt ist auch die früher S. 9 f. von uns kurz berührte Lehre des Protagoras in seiner Schrift „Ἀλήθεια“, über die wir einiges Nähere, doch wie immer bei Plato ohne zuverlässige Sicherheit hinsichtlich des Berichterstattens erfahren. Der berühmte μέτρον-Satz des Sophisten, dem wir selbst eine viel weitere Deutung und Tragweite gegeben haben, erscheint hier ganz überwiegend als erkenntnistheoretische sensualistischrelativistische Lehre, gestützt unter Anderem auf eine nicht recht klare und greifbare Annahme von

*) Es ist beachtenswert, wie auch Fichte einmal in der »Bestimmung des Menschen« *II, 252* dieses Spiegeln des Spiegelns oder Bewusstsein des Bewusstseins (des Bewusstseins u. s. w.) als ein aussichtsloses und nur verwirrendes Spiel ablehnt, so Grosses er sonst in seiner Art auf die »Reflexion« oder das Denken des Denkens hält.

einer subjektiv-objektiven Doppelbewegung, in deren Zusammentreffen die Wahrnehmung zu Stand komme *156*, *182*. Die nächsten Einwände, welche Plato hiegegen erhebt, sind mehr nur vorübender Art und nach seinem eigenen Geständnis einigermassen scherzhaft-populär. Gerade so gut wie den nächsten besten Menschen, meint er, könnte man offenbar auch den Pavian, das Schwein und die Kaulquappe für das Mass aller Dinge an ihrem Ort erklären und sagen, wie ihnen die Sachen nun einmal vorkommen, φαίνονται, δοκοῦσι, so seien sie auch *161 c ff.* Hierauf übernimmt er aber selbst *165 ff.* die Verteidigung des verstorbenen Protagoras und lässt ihn gar nicht so übel einwenden, dass auch auf diesem Standpunkt in allweg der grosse qualitative Unterschied von gesunder und wertvoller Auffassung gegenüber von schlechter und mangelhafter, etwa durch Arzt und Unterricht zu verbessernder bestehen bleibe. Anspruch aufs Masssein habe selbstverständlich nur die erstere; somit sei auch die bessernde und aufklärende Arbeit des Sophisten kein Widerspruch gegen jene Grundlehre. Plato gibt sich indessen nicht damit zufrieden, sondern beruft sich *170 ff.* auf die unerbittliche Ueberzeugung aller Vernünftigen von dem ganz spezifischen Unterschied zwischen wahr und falsch, der nicht in den fliessenden von gesund und krank abgeschwächt werden dürfe. Aus der These des Sophisten würde das ganz Unmögliche folgern, wie mit feiner Anspielung auf dessen Schrifttitel gesagt wird, dass er mit seiner „ἀλήθεια" im Recht sei, aber ebenso alle andern, welche seine „Wahrheit" für falsch erklären, und das gehe niemalen zusammen *170 e f.* (das spätere, von Plato anderwärts wiederholt formulierte Gesetz des Widerspruchs, vgl. S. 217 Anm.). Besonders handgreiflich sei der absolute Unterschied von wahr und falsch, von richtig und unrichtig im praktischen Leben bei den Annahmen über Zukünftiges, wo die Eine Voraussage vom Erfolg selbst bestätigt, die andere aber widerlegt wird *178 f.* So behalte der Satz des Protagoras seine Richtigkeit nur für die rein individuelle Empfindung, τὸ παρὸν ἑκάστῳ πάθος, ἐξ ὧν αἱ αἰσθήσεις καὶ δόξαι γίγνονται *179 c*.

Wenn auch unser Philosoph selbst diese Darlegungen etwas umständlich und verwickelt gibt, enthalten sie dennoch in der That bereits das Treffendste, was zur vorliegenden Frage zu sagen ist. Es ist mit neuzeitlicher Formel gesprochen die Kardinalwahrheit jeder

besseren, nicht positivistisch-empiristischen Logik, dass psychologische und logische Notwendigkeit durchaus zweierlei sind. Jene eignet natürlich allem und jedem, auch dem wildesten Fiebertraum und Wahnsinn, diese nur dem objektiv Gültigen, wo die Vernunft im Individuum und nicht eigentlich dieses selbst urteilt. Wer diesen Unterschied nicht zu fassen vermag, möge allerdings von Logik und Erkenntnistheorie lieber wegbleiben, statt noch heutigen Tags die alten von Plato endgültig gerichteten Irrtümer immer wieder aufzuwärmen und als „schwindelfrei solide Logik“ mit oder ohne englischfranzösische Etikette auf den Markt zu bringen. — Vortrefflich ist in obigem Zusammenhang auch als Zugeständnis an Protagoras die Einsicht in das psychologische Axiom, wie man es neuerdings nennt, dass nämlich die rein individuelle Empfindung (πάθος) *vor* aller weiteren Verarbeitung völlig unanfechtbar sei, also z. B. dem Hypochonder sein subjektives Uebelbefinden nicht weggestritten werden darf und kann, ehe er mit seinen schliessenden und urteilenden Auslegungen desselben und *alsdann* allerdings oft mit dem tollsten Irrtum beginnt. Plato hat für dies „Unanfechtbarsein“ des πάθος, wir würden sagen für sein noch jenseits von wahr und falsch sich Befinden den ausgezeichneten Ausdruck „ἀνάλωτος“ und weicht mit Recht dem Terminus „wahr“ lieber aus *179 c*. Dasselbe wird später im Philebus *36 c* für das χαίρειν und λυπεῖσθαι nachgewiesen.

Noch deutlicher tritt dieser gesunde Gedanke heraus, wenn Plato nun weiter *184 b ff.* die Gleichsetzung des Wissens mit der Wahrnehmung auch ganz abgesehen von ihrer protagorisch-heraklitisierenden Färbung kritisiert. Er zeigt nämlich, dass die Sinne überhaupt nur das Werkzeug seien, *durch* welches *wir*, d. h. die Eine Seele gegenüber der Mehrheit der Sinnesorgane wahrnehmen. Sonst wäre ja auch keinerlei vergleichende Aufeinanderbeziehung der verschiedenartigen Eindrücke, z. B. die Vergleichung der roten Farbe mit dem hellen Ton u. dgl. möglich — nebenbei bemerkt die Vorausnahme und sogar entschieden bessere Fassung der aristotelisch psychologischen Lehre von dem αἰσθητήριον κοινόν. Ausserdem seien die gemeinschaftlichen Prädikate, also gerade das Wichtigste, wie Sein, Gleichheit, Verschiedenheit, schön, hässlich, gut, übel nur durch eine Vergleichung der Sinneseindrücke von Seiten der überlegenden Seele, durch ihr διανοεῖν und ἀναλογίζεσθαι zu gewinnen: Ἐν μὲν

ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ *186 d*. All dies ist ein klarer Beweis, dass Wissen nicht dasselbe mit Wahrnehmung, sondern dass jenes nur dort zu suchen ist, wo die Seele ganz bei sich selbst mit dem Seienden beschäftigt lebt *187 a*; und das nennt man wohl δοξάζειν *).

So wäre also die ἐπιστήμη vielleicht dasselbe mit der δόξα ἀληθής oder dem δοξάζειν ἀληθῆ im Gegensatz zu ψευδῆ? Da aber unser Philosoph im Theätet sich ganz besonders einer Musse-Stimmung erfreut, benützt er sofort die Gelegenheit zu einer Erörterung, welche wenigstens in solcher Länge *187—201* abermals eine Abschweifung genannt werden muss. Denn jetzt und schon oft plagte ihn die Frage (θράττει με . . . . ἐν ἀπορίᾳ πολλῇ), ob und wie denn überhaupt der Irrtum oder das δοξάζειν ψευδῆ möglich sei - wie wir wissen ein viel verhandeltes und vornehmlich beliebtes, auch sophistisches Zeitthema. Für unseren Zusammenhang können wir die sehr umständliche, fast treibjagdartige Untersuchung übergehen, zumal auch sie zu keinem sicheren Ergebnis führt, u. A. deshalb nicht, weil nach Plato's eigener richtiger Bemerkung *200 d* eigentlich zuvor die positive Seite der Frage oder das Wesen der Erkenntnis erledigt sein sollte. Nur so viel sei bemerkt, dass auch hier wie in dem ganzen gedankenreichen Dialog einige sehr treffende Hinweise zur Logik und Erkenntnislehre mehr oder weniger deutlich sich finden und derselbe vielleicht am meisten unter allen platonischen Schriften der späteren Logik und Psychologie des Aristoteles vorarbeitet **). Wenn Plato geneigt ist, die Natur des Irrtums in der

*) Plato's Ausdruck ist etwas dunkel und gewunden, wenn er sagt: »Soweit sind wir jedenfalls gekommen, dass wir das Wissen überhaupt nicht in der Wahrnehmung suchen, ἀλλ' ἐν ἐκείνῳ τῷ ὀνόματι, ὅ τι ποτ' ἔχει ἡ ψυχή, ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα«. Bedenken wir den unmittelbaren Uebergang auf das δοξάζειν, so läge in jenen dunklen Worten gar nichts besonders Hohes und Geheimnisvolles, sondern einfach das, was die neuere Psychologie die Stufe des freien, mit seinem seelischen Besitz schaltenden und waltenden Vorstellens im Unterschied von dem gebundenen Wahrnehmen heisst. Aber dennoch glaube ich, dass Plato sich natürlicher ausgedrückt hätte, wenn er nicht mehr als das, nämlich die Perspektive auf die Ideenlehre und höhere Dialektik mit im Auge gehabt hätte. Und das passt genau für den Ort des Theätet.

**) Als nicht ganz uninteressante Einzelheit möchte ich gelegentlich auch die Vorausnahme der berühmten aristotelischen tabula rasa oder des γραμματεῖον, ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐνεργείᾳ γεγραμμένον *de an. III, 4* nicht unerwähnt lassen.

ἀλλοδοξία oder Vorstellungsverwechselung zu sehen *189 b c ff.*, so knüpft er daran *189 e, 190 a* die gute, auch im *Phileb. 38 d e* wieder aufgenommene Bemerkung, dass das Denken, διανοεῖσθαι, eigentlich eine stille Rede der Seele, ein διαλέγεσθαι derselben mit sich selber sei, das in Frag und Antwort, in Bejahen und Verneinen sich bewege. Darin liegt die Fundamentallehre der aristotelischen (und seither einer jeden) Logik, dass der Irrtum seinen Sitz nicht früher als auf der Stufe des Urteils habe, bei welchem erst von dem Gegensatz wahr und falsch gesprochen werden könne*). Sehr gut ist auch die gelegentliche, wenn gleich nicht weiter verfolgte Ahnung von der grossen erkenntnistheoretischen Bedeutung des Unterschieds von unbewusst und bewusst oder wie Plato selbst sagt vom Besitzen und zur Hand haben, κεκτῆσθαι und πρόχειρον ἔχειν τῇ διανοίᾳ *198 d*. Im Grund genommen ist das ja, ohne dass er selbst in der gegenwärtigen, überwiegend nüchtern psychologisierenden Untersuchung

Schon Plato vergleicht *191 c ff.* das Bewusstsein und namentlich Gedächtnis mit einer Wachstafel, auf welcher wie mit Siegelringen Abdrücke gemacht werden, die dann in der Seele mehr oder weniger haften. (Im *Phileb. 38 e* wird die Seele ganz verwandt einem Buch verglichen.) — Die Art, wie dann *194 f.* die verschiedene Beschaffenheit jener Tafel und dem entsprechend der Unterschied der einzelnen Naturen im Auffassen und Behalten geschildert wird, erinnert nebenbei bemerkt, natürlich ohne allen genetischen Zusammenhang, ganz merkwürdig an das Gleichnis vom Sämann und verschiedenen Ackerfeld Ev. Matth. 13, 3 ff.

*) Zu vergleichen ist auch die verwandte Erklärung des Irrtums im benachbarten *Kratylus 430 f.*, nämlich aus der falschen διανομή der ὀνόματα. Und noch feiner werden die obigen Andeutungen des Theätet im gleichfalls nahen *Sophista 260—65* aufgenommen und zu grösserer Bestimmtheit fortgebildet. Denn aus Anlass des sophistischen Irrtums- und Trugproblems wird die vorangehende mehr metaphysische Erörterung auch auf das eigentlicher logische Gebiet des Urteils, λόγος mit φάσις und ἀπόφασις fortgeführt und als Grundbau desselben die Verknüpfung, συμπλοκή, *262 c d* bezeichnet, während blosse ὀνόματα (Pferd, Mensch, also Subjektsbezeichnungen) und ebenso blosse ῥήματα (geht, ruht, also natürliche Prädikatsbestimmungen) je für sich allein keinen Sinn haben oder keinen λόγος, kein Urteil ergeben. Es ist dies wohl im Zusammenhang mit ähnlichen sophistischen Untersuchungen von halb philologischer halb logischer Art der erste ganz gesunde Anfang der eigentlichen Urteilslehre schon vor Aristoteles, dessen gute Benennung der unverknüpften Materialien des künftigen Urteils als »τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα« *de cat. 4* ersichtlich auf diesen platonischen Vorgang zurückgeht. Minder gesund und klar dagegen, weil zu sehr metaphysisch statt rein logisch ist das, was Plato ebenfalls im Sophista bei dem Problem der κοινωνία γενῶν zum Urteil und seiner Möglichkeit sagt.

trotz der harten Anstreifung *198 d e* diese Anwendung macht, der Herzpunkt seiner ἀνάμνησις-Lehre vom Meno an und die einfache Schlichtung des schroffen aut — aut von Wissen und Nichtwissen in den sophistischen Verhandlungen über die Möglichkeit und den Sinn des Lernens. Oder es ist wenigstens für die Bewusstseinssphäre die Vorausnahme der aristotelischen Hauptunterscheidung von δύναμις und ἐνέργεια, wobei sogar der Ausdruck δύναμις, aber noch einfach und nicht als Kunstwort für das potenzielle Wissen gebraucht wird: δύναμιν αὐτῷ (τῷ κεκτημένῳ δόξας) περὶ αὐτὰς παραγεγονέναι *197 c*.

Kehren wir nach diesen kurzen Bemerkungen über Plato's Irrtumsdigression zu unserem Zusammenhang zurück, so bedarf es nicht vieler Worte und Beweise, um zu zeigen, dass auch die δόξα ἀληθής sich nicht mit der ἐπιστήμη deckt. Brauchen wir doch nur an die Kunst der „ausgezeichnetsten Männer" zu denken, die man Redner und Rechtsanwälte nennt *201 a*. Deren Wirken besteht im Ueberreden, besten Falls im Beibringen einer richtigen Vorstellung, aber bekanntlich nicht im Belehren; denn wie wäre das auch möglich bei dem eiligen Ablauf der Wassertropfen in der Versammlungsuhr? Also ist klar, dass richtige Vorstellung noch nicht Erkenntnis ist. Plato kann natürlich diesen Punkt bloss deswegen mit so auffallender Kürze und nur mit ein paar Sätzen *200 e* bis *201 c* abmachen, weil er ihn — wie meist ohne sich selbst zu citieren — bereits in früheren Dialogen bei der Auseinandersetzung mit der praktischen und theoretischen Rhetorik recht ausführlich erledigt hat. Schon der Gorgias unterschied z. B. *454 d* ganz bestimmt die rhetorische πίστις oder πειθώ von der μάθησις oder ἐπιστήμη (wie auf anderem Gebiet das δοκεῖν τινι vom vernünftigen βούλεσθαι *466 f.*). Noch entschiedener erklärte der *Meno 98 b*: „Wenn ich irgend etwas gewiss weiss, so ist es der Unterschied der ὀρθὴ δόξα und der ἐπιστήμη". Auch der Phaedrus stellte *248 b* die wahre himmlische Geistesnahrung der τροφὴ δοξαστή entgegen. Ueberhaupt war das eigentlich für die besseren philosophischen Kreise seit der berühmten Zweiteilung des Parmenides in ἀλήθεια und δόξαι βροτῶν und namentlich zuletzt in der ganzen sokratischen Bemühung um den Begriff anstatt der schwankenden Meinung eine längst ausgemachte Sache.

Aber vielleicht lässt sich der Definition durch einen Zusatz aufhelfen und etwa (mit der antisthenischen Logik?) sagen *Theät. 201 c ff.*,

ἐπιστήμη sei δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου? Was heisst das nun eigentlich? Ganz wertlos wäre natürlich, wenn damit bloss das λέγειν oder Aussprechen einer Annahme gemeint wäre *206 d.* Eher liesse sich hören, dass es die genauere Schärfung einer δόξα durch ein Unterscheidungsmerkmal gegenüber von allen andern δόξαι bedeute *208 c.* Allein das gehört schon zu jeder richtigen Vorstellung als solcher, deren Fixierung im Bewusstsein von selbst diese Abtrennung von Allem, was sie nicht ist, in sich schliesst (vgl. die neueren psychologisch-logischen Theorien über die mit einander verwachsenen Fundamentalkategorien Einheit und Unterschied in jedem Bewusstseinsprozess). Somit sind wir durch jenen Zusatz nicht weiter gekommen. Eine dritte Auslegung von ihm wäre endlich noch, dass „der über einen einzelnen Gegenstand Befragte durch dessen Bestandteile den Fragenden zu bescheiden vermöge" *206 e* — offenbar dem geahnten Sinn nach das, was die neuere Logik als die zur eindeutigen Fixierung unerlässliche Analyse der Vorstellung bezw. des Begriffs in die einfacheren und einfachsten Bestandteile so sehr betont.

Unverkennbar fühlt es Plato selbst, dass er hier auf einen wichtigen Punkt von grosser Tragweite gestossen ist, daher er ihm eine beinahe wieder abschweifungsartige längere Erörterung widmet. So recht klar wird man freilich — wohl gleich ihm selbst — nicht, was er eigentlich z. B. mit dem breit ausgeführten Beispiel der Auflösung eines Worts in Silben und Buchstaben oder mit der an sich recht bedeutsamen Unterscheidung des πᾶν und ὅλον, der Gesamtsumme und des wahren Ganzen will. Am ehesten verrät er seines Herzens Gedanken und ringende Neigungen in der Polemik gegen die Behauptung der Analytiker, von den πρῶτα oder στοιχεῖα d. h. den einfachsten Bestandteilen jeder Zusammensetzung gebe es keine Erkenntnis und Erklärung mehr; sie seien ἄλογα καὶ ἄγνωστα, sie lassen sich nur noch nennen (ὄνομα ἔχειν μόνον), bezw. sinnlich wahrnehmen (wo es sich nämlich um sinnliche ἁπλᾶ mit Aristoteles geredet handelt). Erkenntnis und Erklärung aber gebe es nur von dem Zusammengesetzten, τὰ ἐκ τούτων ἤδη συγκείμενα *201 e ff.* Hiegegen sagt nun Plato kategorisch *206 b:* „Wenn wir aus unseren Beispielen einen Schluss aufs Uebrige, τὰ ἄλλα, machen dürfen, so behaupten wir, dass die Kenntnis alles den Elementen Angehörigen weit nachdrücklicher und wirksamer (ἐναργεστέραν τε τὴν

γνῶσιν καὶ κυριωτέραν) zur gründlichen Auffassung jeder Unterweisung sei, als die der Zusammenfassung (z. B. der zusammengesetzten Silbe), und wenn Jemand behaupte, die Zusammenfassung sei von Natur erforschbar, das Element aber nicht, von dem werden wir glauben, er scherze, sei es mit oder ohne Absicht".

Irre ich nicht mit meiner absichtlich eingehenderen Durchnahme des hervorragend schwierigen, aber ebenso anregungsreichen Dialogs, so weist das zuletzt Behandelte, welches Plato *201 d e* (*208 b*) äusserst bezeichnend und fein für sein dermaliges Ringen nach Verfestigung des ihm ideal Vorschwebenden als ὄναρ ἀντὶ ὀνείρατος anführt, verhältnismässig am bestimmtesten auf das hin, auf was er eigentlich lossteuert. Denn der Schein ist ohne Zweifel sehr stark, dass das Gespräch ganz ergebnislos als eine bloss negativkritische Studie verlaufe, da ja zuletzt auch die δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου verworfen und alles Bisherige für eine Windgeburt, des Aufziehens nicht wert erklärt wird *210*. Und doch kann ich diese Ergebnislosigkeit in solcher Schärfe nicht zugeben, indem mir neben seinem eigenen Inhalt besonders auch die richtige Einreihung des Theätet in die dialektische Genesis der Ideenlehre den nötigen Wink gibt und mich Plato's diesmal doch nicht bloss künstlichdramatisches Rätselspiel verstehen lehrt.

Warum wird nämlich, nach Ablehnung des ganzen oder halben Sensualismus in dem viel grösseren ersten Teil des Gesprächs, nunmehr als positives Wesen der ἐπιστήμη nicht einfach und ausdrücklich, wie wir eigentlich erwarten, das sokratische Begriffswissen auf den Thron erhoben, jenes nur dem Denken mögliche Wissen des „ἐπὶ πᾶσι κοινὸν καὶ τὸ ἐπὶ τούτοις, ᾧ τὸ ἔστιν ἐπονομάζεις καὶ τὸ οὐκ ἔστι" *185 c*? Warum gibt sich der bisherige Sokratiker nicht mit ihm zufrieden als mit dem richtigen Wissen von der immanenten Wesenheit der Dinge gegenüber dem halben oder falschen Wissen d. h. Meinen hinsichtlich ebenderselben Dinge, wie wir etwa den Unterschied fassen? Offenbar deswegen, weil nach der Konzeption im Meno und Phaedrus der Zug seines Herzens und Kopfs eben überhaupt von der sokratischimmanenten Logik weg und auf die transcendente Ontologie gerichtet ist. Es liegt ihm auf der Zunge, dass das richtige Wissen schliesslich doch nur bestehen könne im Wissen von den richtigen Objekten, welche als παραδείγματα ἐν τῷ

ὄντι ἑστῶτα *176 c* real verschieden wären von den Objekten des halb oder falsch Wissens. Mit dem Sinnengebiet als solchem will er endlich ein für alle Mal abschliessen, daher die auf jetziger Stufe seiner Entwickelung eigentlich weniger mehr erwartete so sehr ausführliche Auseinandersetzung mit jeglichem Sensualismus. Wie helle Bergspitzen tauchen ihm dagegen bereits über dem Nebelgewoge der gemeinen Wirklichkeit jene ersehnten wahren Wirklichkeiten auf, welche der ächten ἐπιστήμη oder, wie es nicht unbedeutsam wiederholt auch heisst, der διάνοια und γνῶσις den allein vollwürdigen Gegenstand abgeben. Es sind jene στοιχεῖα, aber im mehr als plump atomistischen Sinn der σκληροὶ καὶ ἀντίτυποι, welche u. A. auch in der Art des ἀμύητος Antisthenes „οὐδὲν οἴονται εἶναι, ἢ οὗ ἂν δύνωνται ἀπρὶξ τοῖν χεροῖν λαβέσθαι *155 e**) ; es sind die wahren πρῶτα und ὅλα, die μονοειδῆ, deren Erfassung schliesslich unendlich wertvoller ist, als die nur verständig analysierende Erklärung der empirischen Zusammensetzungen oder Folgeerscheinungen. Ebendaher wird auf eine Weise, die im nächsten Zusammenhang nicht hinreichend begründet wäre, das Gute und Schöne u. dgl. dem heraklitischen Prozess des beständigen Werdens entnommen *157 d*, oder gegen den protagorischen Relativismus die Ausnahmestellung jedenfalls der Mathematik (des Theodoros) angedeutet *162 e f.*, *169 a*. Endlich ist für Plato's dermaligen Uebergang aus der Logik in die

*) Noch drastischer und eingehender findet sich diese Kritik des Materialismus, bei dem wohl besonders Leucipp und Demokrit ohne Namensnennung gemeint sind, in des Dial. Sophista Beurteilung der früheren Metaphysiker *246 f.*, wo es von solchen »Giganten oder γηγενεῖς, σπαρτοί τε καὶ αὐτόχθονες« spöttisch heisst: »Sie ziehen Alles vom Himmel und dem Unsichtbaren zur Erde herab, indem sie mit den Händen geradezu an Eichbäumen und Felsen sich halten. Denn alle dergleichen Dinge erfassend, behaupten sie steif und fest, nur Das sei, was sich irgendwie anfassen und berühren lasse, indem sie σῶμα und οὐσία für Dasselbe erklären, Andere aber, wenn Einer sagt, dass etwas sei, was keinen Körper hat, verachten und von sonst etwas durchaus nichts hören wollen« *246 a*. Wir können begreifen, dass Plato nun einmal für eine unbefangene Würdigung der in ihrer Art ohne Zweifel charaktervoll interessanten und keineswegs geistlosen Denkrichtung eines Demokrit kein Verständnis besass, weshalb, abgesehen von dem später zu erwähnenden geistvollen Hinwurf über die Kraft als das wahre Wesen alles Seienden, seine Widerlegung etwas populärsummarisch ausfällt. Wie wir hieraus und schon aus der völligen Nichtnennung dieser Atomisten sehen, ist die bekannte Anekdote von seinem fast Omar-artig fanatischen Hass gegen Demokrits Bücher jedenfalls dem Sinne nach nicht ohne allen Grund, wenn sie auch in der charakteristischen Zuspitzung jener alten Schulgeschwätze auftritt.

Metaphysik auch das Wort noch bezeichnend, das sich in der Irrtumserörterung *188 c* findet: „Wir müssen bei unserer Untersuchung nicht in der Richtung auf das Wissen und Nichtwissen vorgehen, sondern auf das Sein und Nichtsein“.

Alles in Allem können wir also sagen, dass der suchende und ringende Theätet an seinem Ort zwar nicht so sehr ein Ergebnis besitzt, wohl aber ein Ziel in der That vor Augen hat, auf welches sein Mühen gerichtet ist, und dass er dies wie durch einen leichten Schleier ganz in derjenigen Weise heraustreten lässt, welche dem dermaligen Entwicklungsstand des Philosophen entspricht. Es ist, um es noch einmal zu wiederholen, jenes ganz eigenartige Gebiet, dessen Erfassung allein Erkenntnis zu heissen verdient, gebietsmässig verschieden von der Sphäre oder den Objekten der αἴσθησις und δόξα, die überhaupt kein γνῶναι mehr heissen dürfen.

Dieser sichtliche Zug nach Gebietstrennung oder Aufstellung einer wahrhaft würdigen Sonderwelt des Wissens wird nun weiter auch noch durch eine mehr direkte Betrachtung des empirischen Seins oder Objekts vom Augpunkt des Heraklitismus aus verstärkt und in seiner Notwendigkeit dargethan. Und zwar geschieht das in dem hier einsetzenden Dialog Kratylus oder vielmehr richtiger gesagt bei Gelegenheit und gegen den Schluss desselben, der eigentlich das in heraklitisierenden Kreisen besonders beliebte Problem der Sprachphilosophie zu seinem Hauptgegenstand hat*).

*) Ueber diesen Ort des Kratylus in der Reihe der platonischen Dialoge kann kaum ein Zweifel sein, da er gerade mit dem Theätet handgreiflich zusammenhängt. Beiden gemeinsam ist die vorwiegende Auseinandersetzung mit den Lehren des Protagoras und Heraklit, mit dem ersteren mehr im Theätet, mit diesem im Kratylus. Ebenso findet sich in beiden als ein ganz besonders wichtiger Punkt die Erörterung über die Urbestandteile oder πρῶτα und στοιχεῖα, im *Theätet 421 e ff.* ausgehend von dem Verhältnis der Buchstaben, Silben und Worte als Beispiel für das Reale, im *Kratylus 424 f.* eigentlicher sprachlich als der allein erspriessliche Rückgang auf die Urbezeichnungen im Unterschied von den abgeleiteten und zusammengesetzten Worten und Namen. In diesem Zusammenhang streift der letztere *430 f.* kurz auch die ausführliche Irrtumslehre des Theätet von der Verwechselung oder falschen Urteilsbeziehung. Sieht man schon hieran, dass die beiden Gespräche aus derselben Gedankenphase unseres Philosophen stammen, so wird dies inhaltlich dadurch bestätigt, dass sie genau die gleiche Stelle im allmählichen Werden der Ideenlehre einnehmen. Es ist subjektiv gefasst die Zeit des traumartigen Hinschauens auf das im Phaedrus ahnungsreich Aufgeblitzte

Kratylus, nach welchem der Dialog heisst, ist der bekannte schon im Theätet mitgestreifte Ultraheraklitiker, der nach des Ari-

mit dem Bemühen, es festzuhalten und zu verdichten, vgl. *Theätet 201 c, 208 b* »ὄναρ ἀντὶ ὀνείρατος«, *Kratylus 439 c* »πολλάκις ὀνειρώττω«. Objektiv aber zeigt sich in beiden der zögernde und noch nicht konsequent vollzogene Uebertritt aus der Immanenz in die Transcendenz. Sofern im Kratylus, wenn gleich in der letzteren noch nicht widerspruchslosen Weise, der Gebrauch der Termini εἶδος, ἰδέα, αὐτὸ τό u. dgl. erheblich gehäufter ist, als im Theätet, und näher an den Sophista und dessen Nachfolger sich anreiht, möchte ich die Ordnung Theätet — Kratylus vor der umgekehrten bevorzugen, obwohl diesmal Plato selbst durch den Schluss des Theätet *210 d* und den Anfang des Sophista *216 a* beide Gespräche als unmittelbar zusammenhängend bezeichnet und gegen meine Einschiebung des Kratylus zwischen dieselben zu sprechen scheint. Eine sehr nahe Nachbarschaft von Theätet und Sophista, die jedenfalls und aus verschiedenen auch inhaltlichen Gründen zweifellos ist, bleibt jedoch auch bei mir unangetastet. Und nach dem früher S. 276 Anm. Erklärten wäre schliesslich an so kleinen Verschiebungen übers Kreuz wenig gelegen, so dass ein weiterer Streit darüber sich nicht verlohnt. —

Zur Sprachphilosophie als dem Hauptthema des Kratylus möchte ich in Kürze Folgendes hier anmerken, da es den obigen Textverlauf nur störend unterbräche. Philologisch-philosophische Untersuchungen über Ursprung und Wesen der Sprache bildeten in sehr begreiflicher Weise einen Lieblingsgegenstand der Aufklärungszeit mit ihrem »Menschen als Mass aller Dinge«; denn das Kleid des subjektiven Gedankens interessierte noch früher, als dieser selbst. Kein Wunder daher, dass man die aus anderer Quelle stammende Anregung schon des orakelnden Weisen von Ephesus mit seinen »ῥηματίσκια αἰνιγματώδη« *Theät. 180 a* begierig aufnahm und als heraklitisierende Sophistik oder Grammatik und Rhetorik weiterführte; man denke z. B. an Protagoras mit seiner Schrift περὶ ὀρθοεπείας, an den Synonymiker Prodikus, an des Protagoras Schüler Kratylus und viele Andere. Nach dem bekannten ὕστερον πρότερον in der Geschichte der menschlichen Wissenschaft befasste man sich dabei vornehmlich auch mit dem Schwierigsten, nämlich mit der Entstehung der Sprache, zumal ja die Aufklärung in ihrer Art überall darauf ausgieng, zu dem bloss Gegebenen und Ueberkommenen das jus oder die ratio ultima zu finden. Zwei Theorien standen sich in diesem Punkt hauptsächlich gegenüber; nach der Einen, mehr originalheraklitischen war die Sprache ein Werk der φύσις, das Wort also gesetzmässig gebundenes Abbild des Objekts und seines Wesens; nach der anderen, die natürlich weit mehr im Geist der Sophistik lag, wäre sie in letzter Instanz Sache von νόμος und ἔθος oder συνθήκη und ὁμολογία *Kratyl. 384 a*. Plato seinerseits neigt entschieden dem Kerne nach zu der ersteren Auffassung, vgl. bes. *386 d e*, gesteht aber in besonnenster Weise (unter wiederholter ironischer Abweisung des schon damals vorkommenden Flüchtens zu einem sprachlichen deus ex machina) das im Verlauf und der weiteren Ausbildung mithereinspielende Moment der Willkür, des Zufalls, kurz der Positivität und Gewohnheit gleichfalls zu. Geistvoll sind in diesem Zusammenhang anlässlich der Urworte, bei welchen die Hauptentscheidung liege, die Anfänge von Lautphysiologie wenigstens als physio-

stoteles Angabe den Plato schon vor dem Umgang mit Sokrates in die Philosophie des Ephesiers eingeführt hat. Wie wir aber schon früher bemerkten, darf das nicht so verstanden werden, als hätte diese von Anfang an ein treibendes Motiv bei Plato's philosophischer Entwicklung gebildet. Vielmehr lag sie zunächst von des Sokrates so ganz andersartigem Einfluss zurückgedrängt als totes Kapital da und zeigt, von einer wenig besagenden Spur im Lysis abgesehen, in der bisherigen schon recht beträchtlichen Philosophie Plato's keine Einwirkungen. Erst jetzt beginnt sie verwertet zu werden, indem Plato ihr πάντα ῥεῖ als wesentlich negatives Zeugnis *) für die Notwendigkeit seiner eigenen idealen Aufstellungen beizieht.

logisch-onomatopoëtische Deutung gewisser Hauptbuchstaben *423 ff.*, bes. *426—27*. Dagegen wollen wir in aller Ruhe und Nüchternheit zugestehen, dass der frühere, überaus lange Abschnitt *391—421* mit den wunderlichsten und sonderbarsten, kaum je richtigen Etymologien doch des Guten etwas zu viel thut, wenn auch Plato beständig selbst darauf hinweist, dass die Sachen von Andern entnommen oder als Spott und übertreibende Nachahmung wenigstens auf Andere bezogen seien und er sich morgen einer sühnenden Reinigung, einem καθαρμός werde unterziehen müssen *396 e*. Es ist eben wieder die Ferienlaune, welche wir an anderen Kennzeichen schon im Theätet mit seinen vielen Redespaziergängen bemerkten. Man könnte solche παιδιά, wie Plato *406 b c* selbst es nennt, unpsychologisch finden, wenn man bedenkt, dass Theätet und Kratylus (samt Rep. A—B) hart vor dem σπουδαῖον oder dem steilen Berg der dialektischen Ideenfeststellung stehen. Und doch ist es psychologisch lebenswahr; denn auch der Soldat liebt es, am Vorabend der Schlacht noch Karten zu spielen und seine lustigen Lieder zu singen, um gegen den Druck auf seiner Seele einen Gegendruck auszuüben und das doch nicht ausbleibende Schwere sich vorübergehend vergessen zu machen. Und so vermögen wir es in allweg zu verstehen und zu würdigen, dass in unserem Dialog sozusagen auf die Komödie im Hauptteil nach wenigen früheren Andeutungen erst am Schluss die Tragödie folgt, dass nach den so lange fortgeführten Spässen endlich der Ernst des Hinausblicks auf die Perspektive der Ideenwelt noch zum Wort und zu seinem Recht kommt. Denn ein gewisser innerer Zusammenhang zwischen dieser und den sprachphilosophischen Spekulationen ist allerdings nicht zu leugnen, auch wenn wir absehen von der bei dieser Gelegenheit hauptsächlich mithereingezogenen und verwerteten materialheraklitischen Weltanschauung. Steht doch Plato auf dem Punkt, jedenfalls thatsächlich die Begriffe, bezw. Worte und Namen als deren Ausdruck zu hypostasieren. Ganz ähnlich, wenn auch der Absicht nach gerade umgekehrt bezeichnet später Locke das dritte Buch seines berühmten Versuchs über den menschlichen Verstand als Untersuchung »über die Worte«, da er im Begriff ist, die realen Substanzen wieder vom Himmel auf die nüchternsprachliche Erde herunterzuholen und als blosse Nominalessenzen zu erweisen.

*) Auch das hoben wir bereits S. 295 hervor, dass Plato dabei so wenig

Es wird nämlich noch im Zusammenhang des vorausgehenden langen Etymologisierens zugestanden, dass die Heraklitiker sich in der That für ihre absolute Flusslehre auf deren Abdruck in der sprachlichen Grundbedeutung gar vieler Wörter berufen können (ähnlich wie ein neuerer Logiker für seine neuaristotelische Lehre von der Bewegung als dem gemeinsamen Wesen von Denken und Sein — sachlich einfach aus dem Grund, weil unser ganzes Sprechen mit Kants Formel geredet raumzeitlich schematisiert oder aus der lebendigen sinnlichen Anschauung herausgewachsen ist, für welche wie für ihr Objekt der Sinnenwelt zweifellos Bewegung die Grundsignatur bildet). Indessen sei jener etymologische Beweis nicht streng durchführbar. Vielmehr wird immer noch mit einigem Scherz, aber jetzt doch zugleich etwas ernsthafter gezeigt, dass gerade die Ausdrücke für höhere Momente des Geistes- und Seelenlebens, wie ἐπιστήμη, μνήμη, βέβαιος, ἱστορία und andre im Gegenteil mit dem Bild der Ruhe zu thun haben *). Also ergibt sich schon sprachlich, dass die Heraklitiker zum Mindesten übertreiben und sich von einer teilweise richtigen Bemerkung wie von einem wirbelnden Strudel zu einer Behauptung über Alles und Jedes fortreissen lassen *439 c*, vgl. *411 b*. Da nun die Stimmen der Worterklärer im Zwiespalt sind und man sie doch wohl nicht, wie bei der Volksabstimmung die Steinchen, gegen einander abzählen kann *437 d* — ein goldenes Wort des wahren Philosophen! — so ist klar, dass wir den bisherigen Weg überhaupt verlassen und zu einem andern unsere Zuflucht nehmen müssen.

Denn offenbar hat man das Seiende, τὰ ὄντα, nicht aus den Benennungen, sondern weit mehr aus sich selbst, αὐτὰ ἐξ αὑτῶν, zu finden und zu lernen, wie ja schliesslich auch die ersten, aber eben-

wie sonst als Geschichtsschreiber der Philosophie berichtet, sondern dramatisch frei verwendet, wie es ihm passt. Dass jene pessimistische Negation jedenfalls nicht Heraklits wahren Grundgedanken, sondern nur eine, wohl schon von seinen ausgearteten Schülern übermässig betonte und ursprünglich entgegengesetzt gestimmte Lehre zweiten Grads ausdrückt, brauchte für Plato's anlehnende Verwertung kein Hindernis zu sein, nur dass wir Referenten uns nicht dadurch täuschen lassen dürfen.

*) Geradeso erklärt später namentlich Fichte den Verstand wörtlich als den »zum Stehen bringenden« Meister des plastischkontraktiven Fixierens gesonderter Bilder im Gegensatz zur Centrifugal- oder Expansivbewegung des Hinausschauens.

damit keineswegs unfehlbaren Namengeber verführen *437 e ff.*, bes. *439 c* *). „Bedenke also, was ich oft träume: Sollen wir sagen, es gebe ein Schönes, ein Gutes an sich und ebenso im Uebrigen, ein αὐτὸ καλόν verschieden von irgend einem schönen Gesicht, das ja immerhin fliessen und sich beständig verändern mag, während jenes allezeit bliebe, was es ist und nie aus seiner Idee herausträte, ἐξιστάμενον τῆς αὑτοῦ ἰδέας *439 c e*? . . . Wenn es ein erkennendes Subjekt gibt, wenn ein erkennbares Objekt, wenn das Schöne, wenn das Gute, wenn überhaupt in dieser Weise Seiendes (fünfmal emphatisch εἰ ἔστι — ἔστι —), dann kann Solches gewiss nicht mitfliessen oder es ist unmöglich, dass es gar nichts Gesundes gebe, sondern Alles und Jedes fliesse und mit Katarrh oder Rheuma behaftet sei", wie es *440 c d* witzig heisst. Nun, jenes „Wenn" jedenfalls in seinen prinzipiellen ersten Gliedern steht ja unserem Plato eigentlich von jeher und auch ohne den Theätet fest; es hiesse sich selbst und die Menschenwürde aufgeben, wollte Einer ernstlich daran zweifeln; denn „wir müssen", heisst es im *Soph. 249 c*, „mit allem Nachdruck gegen den kämpfen, der über irgend etwas eine Lehre aufstellt, bei welcher es mit der Erkenntnis, Einsicht und Vernunft ein Ende hat". Die weiteren Konsequenzen folgen sofort nach; ist es doch genau die Schauung des Phaedrus, zu der sie als Glieder gehören.

Mit andern Worten stellt sich die Sache so: Im Theätet wurden noch die Ultraheraklitiker (zu denen ja auch Kratylus gehört, man denke an sein Wort vom Fingeraufheben statt Sprechen!) kurz und rundweg zurückgewiesen, weil bei ihrem wie von der Tarantel gestochenen Wesen und Behaupten einfach Alles aufhört, einen

*) Wir haben schon früher S. 63 bei der sog. sokratischen Induktion diese vollkommen treffende Einsicht Plato's erwähnt, mit der er ähnlich wie mit seiner ganz unbefangenen Mitberücksichtigung auch der Barbarensprachen wieder einmal dem klassischen Altertum und besonders dem Mann des πολλαχῶς λέγεται, Aristoteles *Metaph. V* und überall, weit vorauseilt, wenn es gleich auch bei ihm nicht zur weiteren Anwendung dieser wahren sprachlich-logischen Blickfreiheit kommt. — Nebenbei hat diese seine schliessliche Bevorzugung der Sach- vor der Wortbetrachtung *439* oder des sachverständigen διαλεκτικός vor dem sophistischen Wortgelehrten *390 c*, kurz wiederholt auch *Soph. 218 c*, noch einmal dieselbe Absicht, die wir aus dem Gorgias und Phaedrus bereits kennen, nämlich nachzuweisen, dass die Philosophie über allen und jeden Schattierungen des zeitgenössischen Geisteslebens stehe.

Sinn zu haben. Da aber der mitbetroffene Kratylus eben doch sein Jugendlehrer ist, lässt Plato, wie mir scheint und seinem so pietätsvollen Wesen ganz gleichsähe, den stärksten Tadel gegen diese jonischen Philosophen durch den jungen Theätet an der Stelle von Sokrates-Plato aussprechen und den Sokrates selbst sogleich ein persönlich freundliches und beschwichtigendes Wort über diese seine Bekannten und ἑταῖροι beifügen *Theätet 180 a b*. Noch freundlicher und harmloser, als gälte es ein Gutmachen, ist dann der Verkehr mit Kratylus selbst in dem nach ihm benannten Gespräch. Nun, meinethalb ist diese Deutung wieder einmal gar zu scharfsinnig und hört das Gras wachsen. Zur Sache selbst aber ist jedenfalls so viel ersichtlich, dass Plato sich seit dem Theätet den Heraklitismus doch noch einmal etwas genauer angesehen und überdacht hat. Und da findet er an ihm eine Seite heraus, die sich benützen lässt. So recht entschieden ist er freilich noch nicht, wie wir an dem lehrreichen Schlusswort *440 c ff.* mit seiner ausdrücklichen Aussetzung auf weitere Erwägung sehen. Aber doch zeigt er die lebhafte Neigung, jedenfalls einem gemässigteren Heraklitismus sein gutes Recht für die empirische und Sinnenwelt zuzugestehen, wofür ja auch die Etymologien günstig lauteten. Um so notwendiger und berechtigter erweist sich aber alsdann, wenn der menschliche Grundglaube an die Wahrheit nicht Schiffbruch leiden soll, die Aufstellung eines zweiten höheren übersinnlichen Gebiets, wo die Objekte feststehen, also auch feststellbar und begreifbar sind.

Aber wie er mit der heraklitisierenden Schätzung der empirischen Welt noch nicht völlig im Reinen ist, so geht es ihm natürlich und in innerem Zusammenhang von Beidem auch mit der Annahme jener höheren Welt. Ich sehe keinerlei Grund, das schon erwähnte „πολλάκις ὀνειρώττω“ *439 c* anders denn ernst zu nehmen, zumal wir ja im benachbarten *Theätet 201 e, 208 b* sogar zweimal dasselbe Wort vom Traum fanden. Und ausserdem bemerke ich auch noch im Kratylus die (später noch genauer zu besprechende) eigentümliche Unklarheit über das nähere Wie? und Was? jenes „An-sich“, unter welches hier zum erstenmal auch förmliche Kunstprodukte, nämlich die ἰδέα des Weberschiffchens, wie in der benachbarten Rep. A—B die des Betts oder Tischs mithereingenommen werden.

Trotz solcher Schwankungen und Unfertigkeiten in der Aus-

führung können wir jedoch zusammenfassend sagen, dass der Theätet namentlich vom Wissen, der Kratylus mehr zugleich von der Seite des Seins her die dialektischen Vordersätze liefert, deren einfache Verknüpfung die bald auftretende und fortan prinzipiell bewahrte platonische Ansicht ergibt. Wie nämlich δόξα und ἐπιστήμη verschieden sind (Theätet), so sind es auch ihre beiderseitigen Gebiete (Kratylus). Jene ist bestimmt für die Sphäre des Halbseins (während dem Nichtsein das gar nichts Wissen entspricht), bezw. bestimmt für das Gebiet des Entstehens und Vergehens, der γένεσις καὶ φθορά, des γεννητόν, πεφορημένον ἀεί, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, δόξᾳ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν (δόξα und αἴσθησις später einfach zusammengenommen). Dies aber ist eben die empirische, mehr oder weniger heraklitische Welt. Die ἐπιστήμη dagegen geht ihrer Natur nach (πέφυκεν) auf die Welt des wahren Seins, des ὄντως ὄν, ἀεὶ ὂν κατὰ ταὐτό, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, ἀόρατον καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, νοήσει ἐπισκοπεῖν — es ist die mehr oder weniger eleatische Idealwelt *).

Diese Zuweisung je verschiedener Gebiete und Objekte an spezifisch verschiedene Erfassungsweisen oder seelische Kräfte und Funktionen hat für uns Neuzeitliche etwas sehr Fremdartiges. Wir fassen es mit Recht lieber so, dass es sich bei richtiger oder unrichtiger, vollkommener oder unvollkommener Auffassung zwar ganz um dasselbe Objekt handle, dieses aber das eine Mal im Herzpunkt, das andere Mal mehr oder weniger nur nach seiner Oberfläche getroffen werde. Jene reinliche Plastik aber mit ihrem erkenntnistheoretisch-metaphysischen suum cuique ist nun einmal für die phantasievollere Jugendzeit der Menschheit und besonders für das hellenische Bildhauergemüt grundbezeichnend, das seine Aufstellungen gerne ὥσπερ ἀνδριάντα ἐκκαθαίρει *Rep. 361 d*, oder εἰκόνα πλάζει λόγῳ *Rep. 588 b*. Daher finden wir Aehnliches schon vor Plato z. B. in den zwei Welten des Parmenides oder in manchen uns fast hölzern erscheinenden Ansichten der Sophisten über das Lernen und die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Irrtums. Ja sogar Aristoteles, so we-

*) Die obige Terminologie für diese zwei Welten ist hauptsächlich aus der kategorischen Rekapitulierung *Timäus 51 b* genommen, während die subjektiv-objektive Teilung selbst grundsätzlich sich schon in *Rep. B 476 d ff.* scharf und genau formuliert findet.

nig es ihm in die Konsequenz passt, ist durch das griechische Naturell und den Vorgang Plato's so beeinflusst, dass er wenigstens in der *Eth. Nic. VI, 2* wörtlich sagt: „Nach den verschiedenen Gattungen des Seienden (dem Unveränderlichen und Veränderlichen) ist auch für jede von Beiden ein der Gattung nach verschiedener Teil der Seele vorhanden, indem diesen Teilen die Erkenntnis vermöge einer gewissen Aehnlichkeit und Verwandtschaft mit ihrem Gegenstand innewohnt".

Schliesslich haben wir sicherlich das Recht, zu den ausdrücklichen und Hauptmotiven Plato's in der Aufstellung, sowie in der Erhärtung seiner Ideenlehre auch noch einige Hintergrundsgedanken nnd Nebenerwägungen beizuziehen, die ihm besonders der Blick auf das empirische Werden und Wachsen in der organischen Natur wie in der teleologischen Menschenwelt nahegelegt haben mag. Sehen wir auf die wachstümlichen Bildungen der Ersteren, so ist es ein beständiges Zielstreben, die Bemühung, einen Idealtypus zu Stand zu bringen, ohne ihn doch je zu erreichen. Wäre das nicht am Ende sinnlos und nur im düsteren Mythus des Hades bei Tantalus und Sisyphus am Platz, wenn es keine ansichseienden Ziele als Musterbilder gäbe, denen nachgetrachtet wird, eine Welt in sich vollendeter Typen und herrlicher ἀγάλματα statt unserer empirischen Sammlung ewig nur von Torso's und Bruchstücken? Ich möchte hiefür doch auf die vom Anfang im Phaedrus an so oft wiederkehrenden Ausdrücke ὁμοίωμα, μίμησις und Andre hinweisen, besonders in der so tief bezeichnenden Wendung des *Phaedo 74 f.*: βούλεται μὲν τοῦτο, ὃ νῦν ἐγὼ ὁ ρ ῶ, εἶναι οἷον ἄλλο τι τῶν ὄ ν τ ω ν, ἐνδεεῖ δὲ καὶ οὐ δύναται . . . . ἀλλ' ἐστὶν φαυλότερον, ὀρέγεται μὲν πάντα ταῦτα εἶναι οἷον τὸ ἴσον (αὐτό), ἔχει δὲ ἐνδεεστέρως (5mal kurz hintereinander ἐνδεῖν (ἐλλείπειν) oder ἐνδεές, 2mal φαυλότερον, 1mal οὐ δύναται). Ausserdem führe ich das Wort aus dem *Philebus 54 c b* an: „Alles Werden geschieht eines Seins halber". Wirklich liegt es für eine regere Phantasie zu allen Zeiten nicht eben gar fern, sich den Gattungsbegriff (wenigstens der ersten Allgemeinheitsstufe) als lebendige Wesenheit vorstellig zu machen, welche für die unter ihm stehenden Exemplare die zusammenhaltende und beherrschende Macht bilden würde.

Auf dem Gebiet der menschlich strebenden Zweckthätigkeit aber

schweben gewisse Ideale ästhetischer und ethischintellektueller Art dem Gemüt wie eine überirdisch gebietende Macht aus einer andern Welt vor: es sind die Konzeptionen des Musikers, des Malers, des Bildhauers, des Dichters, aber auch die Lichtblicke des genialen Philosophen oder Staatsmanns. Inspirationen von Oben gleichend sind sie im werktäglichen Leben gleichfalls immer mehr oder weniger getrübt und schweben eben vor, wie ein verhältnismässig Fernes und Fremdes; wohl uns, wenn wir nur einen Bruchteil von ihnen festzuhalten und hienieden zu verwirklichen vermögen! Ganz besonders gilt dies vom eigentlich Ethischen, das von jeher gern im kategorischen Imperativ als alter ego mit dem Individuum dialogisch verkehrt und für dessen unwandelbare, absolute Normativbedeutung, für sein ἁγεμονικόν, wie die späteren Pythagoreer von ihren Zahlen sagen, ein Sokrates-Plato im Gegensatz zur sophistischen Relativierung ein so feines Verständnis hatte. Daher begreifen wir es, dass Plato überall, besonders auch soeben im Theätet und Kratylus mit Vorliebe auf das αὐτὸ τὸ καλόν, ἀγαθόν, δίκαιον, ἀληθές und ähnliche Ideale sich beruft und am meisten diesen Gebieten seine Beispiele für die Ideen entnimmt. Denn abermals liegt auch bei ihnen die Wendung Plato's wenigstens für eine kühnere Phantasie zu allen Zeiten nicht fern, wie z. B. Lotze im *Mikrokosmus III*², *207* aus dem vorkritischen Allgemeingefühl heraus willig zugibt, dass „wir den Gattungsbegriff lebendiger Geschöpfe ohne Widerstreben als ein Vorbild fassen, welches die Weltordnung in unzähligen Nachbildern zu verwirklichen suche; noch leichter huldigen wir der andern so oft begeistert ausgesprochenen Ueberzeugung, allgemeine Urbilder des Guten, Rechten und Schönen als die erhabenen Muster zu denken, denen unsere Handlungen nachzuahmen haben".

So liegen denn direkt und indirekt, positiv und negativ, bewusst und unbewusst, mit Stärke ersten, zweiten und dritten Rangs, sei es aus dieser oder jener Provinz der Gesamtseele genommen genug Motive und stützende Gedanken für unseren Philosophen vor, um aus dem ὄναρ die ἰδέα werden oder sein Traumbild mehr und mehr Gestalt gewinnen zu lassen, indem er die geistig wahre Welt über der gemeinempirischen am τόπος ὑπερουράνιος feststellt.

Was wir am jetzigen Punkt unseres genetischen Verfolgs der Ideenlehre erwarten würden und insbesondere nach der strengwissenschaftlichen Vorbereitung der Prämissen im Theätet (und Kratylus) zu bekommen hofften, das wäre eine Schrift, in welcher Plato vor sich selbst und der Welt endlich rund und nett die Schlussfolgerung zöge und in ausdrücklicher Unumwundenheit erklärte: Was ich mit Sokrates früher durchaus, und noch lange Zeit wenigstens überwiegend für blosse logische Begriffe hielt, darin (bezw. in dessen Gehalt) erblicke ich nunmehr viel Gediegeneres als das, nämlich selbstreale Ideen. Ist mir und meiner Sehnsucht die Ideenwelt zuerst mehr nur in ihren glänzendsten Gipfeln, in den Gestalten des Schönen, Guten und Wahren ansich aufgegangen, so muss ich mir jetzt sagen, dass sie unendlich viel weiter reicht und die ganze Begriffswelt in sich schliesst. Wenn ich also f o r t a n die Ausdrücke εἶδος, ἰδέα, γένος u. dgl. brauche, so bedeuten mir diese von jetzt an etwas erheblich Anderes und Höheres, als dieselben Bezeichnungen früher. Sie haben (neuzeitlich geredet) fernerhin metaphysischen und nicht bloss logischen Gehalt.

Es ist nun aber merkwürdig, dass wir eine solche Schrift und überhaupt eine derartige ganz unzweideutige, am rechten Ort und um ihrer selbst willen gegebene Erklärung über die zuspitzende Vollendung seiner spezifischen Ideenlehre durch die Aufnahme des gesamten sokratischen Begriffswesens bei Plato vergeblich suchen. Dass u n s in der litterarischen Ueberlieferung hier etwas verloren gegangen wäre, davon ist nicht die geringste Spur vorhanden und kann um so weniger die Rede sein, als gerade jener Mangel das wahrhaft Charakteristische und sehr wohl Begreifliche ist.

Denn einmal vollzog sich offenbar dieser Uebergang aus der sokratisch immanenten Logik in die platonische Logik-Metaphysik im Gemüte und Kopf unseres Philosophen langsam und allmählich, ich möchte sagen mit einer gewissen instinktiven Unwillkürlichkeit, wobei das Ineinanderfliessen beider an sich so verschiedenen Betrachtungsweisen zugleich durch die fliessende Mehrdeutigkeit der verfügbaren Terminologie (εἶδος, γένος) unterstützt wurde. Ein gelegentliches recht interessantes Zeugnis für die Natur dieses Verschmelzungsprozesses gibt die Bemerkung in der Uebergangsschrift Rep. A—B, Buch 10, 596a, wo Plato auf dem eben erst errun-

genen Boden der eigentlichen Ideenlehre redet „von der gewohnten Methode, für alles Viele, was wir mit einem gemeinsamen Namen belegen, eine Idee anzusetzen". Die wirklich gewohnte uranfängliche Methode war aber doch nur die Ansetzung eines sokratischen Gattungsbegriffs, was sich nun dem Philosophen unter der Hand und ohne dass er sich der Aenderung so recht klar bewusst würde, in die Ansetzung einer metaphysischen Idee oder ontologischen Selbstwesenheit als Realkorrelat für jeden Begriff umbildet. Man hat beinahe das Gefühl, als hätte Plato — in allgemein psychologisch sehr begreiflicher Weise — wie eine Art Scheu davor gehabt, dieser sachlich ja zweifellos misslichsten und mindest gesunden Gestaltung seines Systems, welche die Konsequenz ihm abnötigt, voll und ausdrücklich in's Gesicht zu sehen und sie sich selbst oder andern mit nackten dürren Worten zu gestehen*). Das einzige Mal, wo er dies annähernd thut, geschieht es doch nur gelegentlich und hinsichtlich der Zeit sehr nachträglich, ausserdem verhältnismässig rasch abmachend und mehr im Ton philosophischtrotziger Entschuldigung, als im Sinn eines frischen und freudigen Sichbe-

*) Verwandt mit diesem Sachverhalt, der natürlich für ein klares Verständnis der Ideenlehre von verhängnisvollen Folgen ist, dürfte ein anderer Punkt sein. Meines Wissens bedenkt nämlich Plato viel zu selten und jedenfalls lange nicht genau genug die jedenfalls zu machende Unterscheidung zwischen meinem, des Individuums Begriff als subjektiver, psychologisch-logischer Funktion und Gebilde im Kopf und seinem objektiven Gehalt, bei Plato also später seiner selbstrealen höheren Wesenheit. Denn auch bei aller essentiellen Kongruenz mit der Idee ist mein Begriff im Kopf natürlich existenziell nicht diese Idee selber, sondern nur ihre im günstigen Fall angemessene Erfassung, ihr Vernunftreflex. Nach leichterer Anstreifung in der Abweisung des Nominalismus im »Parmenides« und der Bemerkung im *Symposion 211 a*, dass die Idee des Schönen auch kein λόγος und keine ἐπιστήμη sei, wohin etwa auch im *Phaedo 99 e* verglichen mit *100 b* die Bezeichnung eines noch mehr sokratischen Denkens als λόγοι im Unterschied von der eigentlichen εἴδη-Lehre gezählt werden kann, finden wir jene nothwendige Unterscheidung erst im Timäus und am deutlichsten in den *„Gesetzen"* z. B. *895, 964* und sonst mit der Auseinanderhaltung von οὐσία (Idee), λόγος (adaequater Begriff derselben) und ὄνομα als Wort dafür. Sonst bedeutet meistens εἶδος ungeteilt in charakteristischer, aber misslicher Zweideutigkeit das Objektive und Subjektive zugleich. — Wer die berechtigten Bemühungen der neueren Logik kennt, den allmählichen subjektiven Begreifungsversuch und den abschliessenden Wesensbegriff reinlich auseinanderzuhalten, wird verstehen, warum wir Plato's überwiegendes Verfahren für sehr irreleitend halten müssen.

kennens zu der Sache, für welche er eben sichtlich, und gewiss mit allem Recht, nie so eigentlich ein Herz hatte.

Ich meine die berühmte Stelle im Dialog *Parmenides 130 b c d.* Auf die Frage des alten Eleaten gibt der junge Sokrates (d. h. Plato im ersten jugendlichen Enthusiasmus für die Idee, etwa auf dem Standpunkt des Phaedrus) unbedenklich fürsichbestehende Ideen des Schönen und Guten u. dgl. zu (vgl. die von uns betonte ästhetischethische, überhaupt gemütsmässige Wurzel der Ideenlehre). Nun fragt Parmenides weiter, ob er solche Ideen auch des Menschen, Feuers und Wassers, also Ideen organisch-natürlicher Sachen einräume. Aber schon hierauf antwortet Sokrates, dass er fürwahr oft über diese Gegenstände in Zweifel geraten sei, ob man sich über sie ebenso wie über jene auszudrücken habe. Jedoch der alte Panlogiker von Elea setzt ihm noch weiter zu und sagt: „Bist du dann auch über diejenigen in Zweifel, bei denen es sogar lächerlich erscheinen dürfte, als Haare, Koth, Schmutz und sonst etwas ganz Verachtetes und Geringfügiges *), ob man behaupten solle, auch von jedem dieser gebe es eine für sich bestehende Idee, verschieden von den Dingen selber, die wir unter den Händen haben, oder nicht?“ Hierauf erwidert nun Sokrates: „Keineswegs, sondern diese sind so beschaffen, wie wir sie wahrnehmen; eine Idee derselben anzunehmen dürfte zu seltsam sein. Doch hat mich bisweilen der Gedanke gefasst, es möge von Allen dasselbe gelten. Nachher aber, will ich dabei stehen bleiben, ergreif' ich wieder schnell die Flucht in der Besorgnis, unterzugehen in einem bodenlosen Geschwätz oder Unsinn (ἄβυθος φλυαρία). Dies also aufgebend kam ich auf die Gegenstände, von denen wir eben sagten, dass es Ideen gebe, und beschäftige mich mit der Betrachtung derselben“. Das findet aber nicht den Beifall

*) Uebersprungen ist hier ein Mittelglied, das im wirklichen Prozess der platonischen Entwicklung deutlich eine Rolle gespielt hat, nämlich die Idee von Kunstprodukten oder auch Werkzeugen, wie das Weberschiffchen, der Tisch, das Bett und dgl., die wir auf der Uebergangsstufe des Kratylus und der Rep. A—B finden. — Uebrigens hätte Parmenides schon aus dem »Sophista« auch noch das ταὐτόν, θάτερον, μὴ ὄν und andre missliche Relations- oder Negationsbegriffe bezw. Ideen anführen können, bei denen die Hypostasierung zu Selbstwesenheiten natürlich am ungeheuerlichsten ist, sofern ja ihr eigener Inhalt eben das An- oder Zwischenanderemsein und kein Selbstsein ausdrückt, oder sofern sie nicht Glieder der Kette, sondern nur die Kopula zwischen solchen Gliedern vorstellen.

des Parmenides, d. h. des jetzigen eleatisierenden Plato, sondern er schliesst mit den Worten: „Bist du doch noch jung, lieber Sokrates, und noch hat dich das Streben nach Weisheit nicht so ergriffen, wie es dich meiner Meinung nach ergreifen wird, wenn du keines dieser Dinge unbeachtet lässest. Jetzt aber berücksichtigst du noch vermöge deiner Jugend die Meinungen der Menschen“.

Mit diesen Worten gesteht Plato in vollkommener Bestätigung unserer genetischen Entwicklung dieses wundesten Punkts der Ideenlehre selbst zu, dass er die Zusammenwerfung des Allgemeinen jeglichen Schlags, d. h. des sokratischen Begriffs mit der Idee erst sehr allmählich und nach langem förmlichem Sträuben ἑκὼν ἀέκοντί γε θυμῷ gewagt habe. Diese Verleihung des Bürgerrechts der Ideenwelt an das ganze Proletariat der gewöhnlichsten Begriffe, um mit Lotze's drastischem Ausdruck im *Mikrok. III², 210* zu reden, diese Aufnahme von Gestalten im äussersten Werktagsgewand unter den aristokratischen Chorus der ursprünglichen θεῖα und ἀγάλματα seiner transcendenten Sehnsucht ist ein ungern gemachtes, durch die beständig bemerkbare Gereiztheit dieser Phase vollends trotzig hervorgetriebenes Zugeständnis an die formale Konsequenz, ob auch im Kampf mit dem natürlichen Gefühl und dem gesunden Menschenverstand. So was kommt gerade bei tiefgründig selbstbewussten Philosophen ab und zu vor, wie z. B. Lotze einmal in der *Metaphysik S. 225* bei seiner Verfechtung des subjektiven Idealismus von Raum und Zeit bezeichnend erklärt: „Jetzt behaupte ich mit der ganzen Hartnäckigkeit eines Philosophen, dass zuerst das gelten muss, was wir an sich im Denken notwendig finden, mag alles Uebrige biegen oder brechen“.

Jene Auslassung im Parmenides, welche uns noch am ehesten in die innere Gedankenwerkstatt Plato's einen Einblick thun lässt, ist nun aber, wie ich schon andeutete, eine ziemlich gelegentliche und nachträgliche. Da wo wir solche Erklärungen und zwar mit ganz anderer Ausdrücklichkeit erwarten würden, nämlich nach dem Theätet (Kratylus), setzt vielmehr in einer diesmal völlig zweifellosen Reihenfolge jene erzdialektische Schriftengruppe Sophista-Euthydem, Politikus, Parmenides ein, in welcher die Ontologisierung der sokratischen Begriffe bereits fertiges Resultat ist und nicht etwa erst erhärtet, sondern als ein schon Feststehendes gegen die

Einwände und Bedenken von anderer Seite verteidigt und näher ausgeführt wird.

Es ist ja gewiss: wer die merkwürdigen Denkübungen dieser Dialoge ausser dem Zusammenhang liest und jene Heerschaar der εἴδη (abwechselnd mit γένος, μέρος, μόριον, τμῆμα) *) vor seinem fast ermüdenden Auge vorüberziehen sieht, wird dabei lediglich an sokratischlogische Begriffe denken und an nichts mehr, und in jenen Klassifikationen blosse formallogische Schulübungen sehen. Aber ebenso gewiss sind sie für Plato selber mehr als das, gewiss sind obige εἴδη platonische Ideen oder selbstreale Wesenheiten und die Beschäftigung mit ihnen bereits sozusagen die Wanderung im Ideenreich, ob auch meist noch in dessen Niederungen (σμικρότατα) und Vorbergen, so seltsam das uns und merklich dem Autor selbst gerade an diesen Beispielen vorkommen mag.

Den summarischen Beweis für diese vollzogene Identifikation von Begriff und Idee liefert die ganze Stellung dieser Dialogengruppe im Zusammenhang der platonischen Entwicklung, liefert unmissverständlich ob auch nachträglich die obige zusammenfassende Parmenidesstelle, in welcher mit philosophischem Trotz gerade für die ärgsten Lappalien eine Lanze gebrochen wird, genau wie die Dialoge Sophista und Politikus vorher nicht oft genug sich gegen die dialektische Verachtung des Kleinen und scheinbar Aermlichen verwahren können. Als ausdrücklichen und durchschlagenden Einzelbeweis führe ich an, dass die ganze (später genauer zu behandelnde) Argumentation des Sophista für die κοινωνία „γενῶν" aus der Parallele des logischen Urteils und seiner συμπλοκή völlig nichtig, weil gar keine Parallele wäre, wenn jene γένη selbst nur etwas Logischurteilsmässiges und nicht die höhere metaphysische Korrelatstufe bezeichneten. Für das Gleiche, dass hier wirklich die ursprünglichen sokratischen Begriffe ins unsokratisch Metaphysische übergeleitet sind und der nüchternsolide Boden der logischen Immanenz thatsächlich verlassen ist, liegt endlich ein immerhin noch beach-

*) Es ist wohl möglich, dass Plato hier mit Bewusstsein und Absicht diese verschiedenen Bezeichnungen durcheinanderlaufen lässt. Sagt er doch im *Polit. 261 e*: »Wenn du dich hütest, mit den Namen so peinlich zu sein, τὸ μὴ σπουδάζειν ἐπὶ τοῖς ὀνόμασι, wirst du fürs Alter reicher an Einsicht dich erweisen« (vgl. auf der andern Seite die offenbar gleichfalls absichtliche völlige Vermeidung der termini εἶδος-ἰδέα im Euthydem, worüber nachher).

tenswerter Nebenbeleg in der eigentümlichen und durch die drei Hauptdialoge geflissentlich fortgeführten Nebenrolle des Sokrates als Sprechers, bezw. Mitunterredners. So etwas ist bei Plato nie zufällig, sondern stets ein absichtlicher Wink. Im Sophista tritt nämlich Sokrates nach ganz kurzer Einleitung zurück und gibt das Unterreden mit der Hauptperson des „eleatischen Fremdlings“ an den jungen Theätet ab, der dem Sokrates ja nach *Theät. 143 e f.* wenigstens äusserlich ähnlich sehe. Und für den Fall von dessen Ermüdung wird bereits *Soph. 218 b* wenigstens ein Namensbruder des Alten, der jüngere Sokrates — nebenbei nach Aristoteles eine geschichtliche Person — als Ersatz vorgemerkt. Den Politikus ferner leitet der alte Sokrates gleichfalls nur kurz ein, worauf der eben genannte jüngere Sokrates wieder neben dem eleatischen Fremdling an seine Stelle tritt. Im zweiten und Hauptteil des Dialog Parmenides schweigt Sokrates I. völlig, während ein junger Aristoteles als automatischer Antwortgeber fungiert. Dagegen redet Sokrates I. im ersten Teil dieses Gesprächs ungewöhnlich nennenswert mit. Aber dafür wird hier (und wohl mit gleicher Beziehung auf das platonische Gespräch „Parmenides“ nicht weniger als dreimal auch im Sophista) betont, dass Sokrates I. zumal verglichen mit dem altehrwürdigen Parmenides von Elea noch ganz jung sei.

Die Absicht bei diesen ungewöhnlich gehäuften dramatischen Andeutungen Plato's liegt auf der Hand. Es soll damit (ähnlich wie mit der übertreibenden Zeichnung des Sokrates als blossen Mäeutikers im Dialog Theätet) gesagt werden, dass es sich hier um eine nicht mehr sokratische Verwendung des sokratischen Erbes handle. Unsokratisch ist die Ueberleitung des Begriffs in die Idee, sokratisch aber ist ja immerhin eben der überzuleitende Begriff als solcher und ausserdem die jenen Dialogen eignende Logik überhaupt, welche Plato aufs Aeusserste glaubt ausnützen und anspannen zu müssen, um den jetzigen Schwierigkeiten seiner Lage gewachsen zu sein. Daher wird diese sokratische Unsokratik repräsentiert neben dem Eleatentum durch Vermeidung des wirklichen Sokrates oder wenigstens des Sokrates aus seinen massgebenden Jahren und sodann durch geflissentlich gewählte Mitunterredner, die ihm doch noch äusserlich oder dem Namen nach gleichen; vgl. die ausdrückliche Berufung darauf *Polit. 257 e.*

Diese ganze Anordnung aber wäre offenbar gegenstandslos und sinnleer gewesen, wenn die εἴδη oder γένη des Sophista und seiner Genossen nur die ächten Sprösslinge des logischen Begriffsmeisters Sokrates und nicht bereits etwas erheblich Anderes wären. Da namentlich für unser Gefühl der Schein zunächst sehr dagegen spricht, wollte ich selbst eine solche sonst gern übergehbare Aeusserlichkeit in Plato's Darstellungsweise nicht unverwendet lassen*).

Es lässt sich schon nach dem bisher Bemerkten erwarten, dass wir an der dialektischen Dialogengruppe Sophista bis Parmenides**)

*) Dass im Euthydem, den ich allen Grund habe, als sekundierende Nebenschrift unmittelbar dem Sophista zuzugesellen, dennoch wieder der wirkliche und richtige Sokrates recht bedeutend spricht und mitspricht, weiss ich mir zurechtzulegen. Einmal verteidigt sich hier Plato, wie wir nachher genauer sehen werden, gegen den Schein und Vorwurf nichtigsophistischer Eristik, also völligster Unsokratik und lässt gerade deswegen den ächten Sokrates seine Sache führen, um zu sagen: Trotz Allem und Allem bin ich tiefer angesehen vom Sinn und Geist des Meisters durchaus nicht abgefallen. — Sodann ist der Euthydem in gewisser Weise eine zweite oder dritte Auflage, besser gesagt eine Variation des Dialogs Protagoras, wo Sokrates ohne Anstand den Sprecher gemacht hatte; also musste das Gleiche hier der Fall sein, wollte Plato nicht die von ihm fast unverkennbar absichtlich angebrachte Aehnlichkeit beider Dialoge stören, gerade wie er in Rep. B den Sokrates als Sprecher fortführen muss, wollte er die Schrift in Rep. A einfügen.

**) Ich habe bereits bemerkt, dass über ihren Ort und ihre Zusammengehörigkeit unter sich weniger als irgend sonst ein begründeter Zweifel bestehen kann. Durch den Schluss des *Theätet 210 d* und den Eingang des *Sophista 216 a* sind diese beiden von Plato selbst verbunden. Sodann stellt der *Soph. 217 a* das Programm einer Dialogendreiheit Sophista — Politikus — Philosoph auf, auf das sich auch der *Politikus 257 a* wieder beruft, indem er zugleich gegen Plato's sonstige Gewohnheit zweimal, *266 d* und *284 b*, eine Bemerkung des Sophista mit Quellenangabe citiert. Den Euthydem aber stellt, wie oben bemerkt, sein Inhalt und ganzer Sinn dem Sophista als Nebenschrift zur Seite. Damit wäre also die Abfolge Theätet (Kratylus) - Sophista — Euthydem — Politikus im Wesentlichen gesichert. Den »Philosophen« endlich werden wir zwar nicht im Parmenides zu suchen haben, sondern in etwas Anderem, das sich an diesen anschliesst und wirklich im programmatisch angestrebten Sinn die Stellung und Bedeutung des wahren Philosophen behandelt. Der Dialog Parmenides aber ist ersichtlich die dialektischmetaphysische Fortführung und Vollendung der mittleren und Hauptpartie des Sophista. Und wenn Plato wiederholt *Theät. 183 e* und *Soph. 217 c* von einem Gespräch redet, welches Sokrates noch als sehr junger Mensch von dem alten Parmenides vernommen habe, so ist es das einzig natürliche, hierin den Hinweis auf den platonischen Dialog Parmenides zu sehen, wo die Altersverhältnisse der Betreffenden geflissentlich ebenso geschildert werden. Damit ist auch für

Schriften von ganz hervorragender Schwierigkeit vor uns haben, vielleicht das Schwierigste, was wir von Plato besitzen. Denn zu Allem hin, was die von einem gewissen Nebelschleier nicht freie Stellung in der Ideenfrage mit sich bringt, kommt hier noch in ungewöhnlich verstärktem Mass die alte platonische Eigentümlichkeit, die wir, ob billigend oder tadelnd, als zweifellose Thatsächlichkeit eben hinnehmen müssen. Ich meine die Gewohnheit, gleichzeitig mehrere Eisen im Feuer zu haben oder zwei und mehr Zwecke in Einer und derselben Schrift gleichzeitig und mit möglichster Ineinanderschlingung zu verfolgen, so dass nur die eindringendste Analyse die Fäden säuberlich zu sondern vermag, gar viele Leser aber einfach irre werden.

So widmen sich unsere sämtlichen vier Schriften fürs Erste logisch-dialektischen Uebungen, um nicht zu sagen Exercitien, und zwar um der formalen Uebung willen. Aber Hand in Hand damit erstreben sie fürs Andre auch ein materiales Ziel. Beim Sophista ist dies letztere sogar ein zweifaches: a) Losstreben auf den richtigen Staats-, Gesellschafts- und Jugendbildner, also eine pädagogischpolitische, jedenfalls praktische Absicht. Doch geht der Faden zeitig verloren und tritt b) an die Stelle die reintheoretische, dialektischmetaphysische Untersuchung über Nichtsein und Sein um der Ideenwelt willen. Der Euthydem und Politikus nimmt in materialer Hinsicht den im Sophista verlorengegangenen pädagogischpolitischen Faden wieder auf. Der Parmenides dagegen ist in materialer Beziehung rein theoretisch und sucht die dialektischmetaphysische Untersuchung des Sophista in grösserem Massstab zu vollenden. Von der an den Parmenides anschliessenden Rep. B endlich wollen wir vorausnehmen, dass auch sie noch ganz denselben eigentümlich verschlungenen Charakter hat, indem sie mit einander das Theoretischwissenschaftliche im Geist des

ihn die Zugehörigkeit zu dieser Gruppe Theätet ff. gesichert. Wir brauchen ihn jedoch wegen der platonischen Andeutungen und der Datierung jener angeblichen Unterredung zwischen Parmenides und Sokrates nicht an die Spitze unserer Gruppe zu stellen, was inhaltlich nicht passt. Wohl aber werden wir annehmen dürfen, dass Plato diesmal ausnahmsweise den Plan und die Grundzüge verschiedener Schriften gleichzeitig programmatisch im Kopf hatte, vgl. *Polit. 257 c*, also die Generalabsicht einer Schrift wie des Parmenides schon am Beginn dieser dialektischen Hauptphase hegte, während die wirkliche genauere Ausführung doch an den Schluss zu stehen kommt. Irgend etwas Unnatürliches und Erzwungenes ist in einer solchen Annahme durchaus nicht zu sehen, wie jeder Schriftsteller aus eigener Erfahrung wissen kann.

Sophista-Parmenides und das Pädagogischpolitische in der Linie des Sophista-Euthydem-Politikus behandelt. Gerade hier fühlt übrigens Plato selbst das minder Bequeme, was es hat, zwei und mehr Gedankenreihen mit einander verflochten zu behandeln. *Rep. 484 a* heisst es sehr bezeichnend, der Unterschied von Philosoph und Nichtphilosoph würde deutlicher heraustreten, wenn man nur über dies allein hätte zu sprechen gehabt und nicht auch das praktische Thema (des gerechten und ungerechten Lebens) und damit vieles Andere mit hereinspielte. Ebenso ist *536 c* angedeutet, dass das Eingehen auf die Philosophie (und die höchsten Probleme der Dialektik) ein gewisses ἄλλο γένος sei verglichen mit dem eigentlichen staatspädagogischen Gegenstand.

Indem wir vorläufig das Praktischpolitische aus der vorliegenden Dialogengruppe bei Seite lassen, interessiert uns im gegenwärtigen Zusammenhang nur das formal und material Theoretische derselben.

Da treten uns nun als etwas sogar im höchsten Grad Formaltheoretisches zunächst die oben schon angekündigten dichotomischen Klassifikationen entgegen, die ganz im Sinn der Phaedrusvorschriften über das τέμνειν oder διαιρεῖν κατ' εἴδη gehalten sind. Es handelt sich nämlich darum, von einem für das fragliche Ziel ohne Weiteres zugestehbaren Allgemeinsten, wie τέχνη oder ἐπιστήμη aus durch fortgesetzte Begriffsspaltung oder dichotomische Determination unter steigender Gebietsverengerung schliesslich einen bestimmten beabsichtigten Begriff zu erhalten — ein Verfahren, das man mit der pünktlicheren neueren Logik allerdings wohl besser determinierende Begriffsentwicklung oder Einteilung nennen würde, statt wie gewöhnlich Klassifikation. Doch geht Beides bei Plato noch so durcheinander, dass wir ja immerhin den hergebrachten ungenaueren Namen beibehalten können.

So steuert in diesem logischen Treibjagen oder θηρεύειν, wie Plato selbst mit wiederholten Jagdbildern es treffend nennt, der Sophista zuerst auf den Begriff des Angelfischers los, um nach diesem „σμικρὸν παράδειγμα“ den Begriff des Sophisten anzustreben, der sich dabei als Menschenjäger und seiner schwerfasslichen Vielgestaltigkeit halber noch als mehreres andere Verwandte ergibt.

Doch ist all das noch eine Kleinigkeit gegen das Rasseln der

endlosen Dichotomien im Politikus, der in einer förmlichen Sucht (oder νόσημα nach Plato's eigenem Wort) nur auch gar nichts mit seinem entzweischneidenden Messer verschont. Zuerst wird der Staatsmann im Umriss als Menschenhirte festgestellt, ganz wie der Sophist vorhin; selbst das erholende Zwischenspiel von den verschiedenen Weltaltern wird wenigstens zu der verwandten Anordnung derselben als einer gegliederten Stufenreihe benützt. Dann folgt als Bagatellbeispiel die entsprechende logische Vornahme der Weberkunst; in einem Exkurs wird dazwischen hinein die Messkunst in ihre verschiedenen Arten eingeteilt. Endlich folgt näher zur Sache die Klassifikation der einzelnen untergeordneten sozialpolitischen Berufe und Geschäfte und zum Schluss eine Klassifizierung der verschiedenen Staatsverfassungen. Man sieht an dieser gedrängten Inhaltsangabe, wie hier das materiale, dem Dialog den Namen gebende Thema vom Formalen völlig überwuchert wird. Wiederholt biegt der Philosoph mit dem unverkennbar trotzigen Gefühl, dass er mit dem Seinen machen könne, was er wolle, von jenem Politischen geflissentlich zu den Formalübungen ab: „Wir haben ja Zeit und brauchen nicht zu eilen, μηδὲ σπεύσαντες“ *264 a b* und sonst.

Auch im Euthydem dient die apologetische Auseinandersetzung mit der eristischen Rabulistik seiner Zeit unserem Plato nebenher als logische Gymnastik hinsichtlich des Begriffs, bei dem die beachtenswerten Punkte der Amphibolie, Synonymie, Relativierung, Determinierung u. dgl. in Frage kommen.

Eine bereits höhere Stufe nimmt endlich der Parmenides ein, wenn er in seinem ersten Teil u. A. über Wesen und hohen Wert der zenonischen Dialektik sich ausspricht und das σκοπεῖν ἐξ ὑποθέσεως, τί ξυμβήσεται, d. h. die antinomische Entwicklung eines Satzes und seines Gegenteils in ihre Folgerungen dringend empfiehlt, um dann im zweiten Teil sowohl eine ausgeführte Probe davon zu geben, als auch die wertvolle Waffe sogleich für die Hauptfrage in Anwendung zu bringen. Der Sache nach geschieht dasselbe übrigens schon im mittleren Sophista, wenn dort zuerst der Begriff des Nichtseins und dann der des Seins nach seinen verschiedenen Seiten, Schwierigkeiten und Konsequenzen durchgenommen wird.

Warum nun das Alles, müssen wir fragen, warum vor Allem die besonders auffälligen Klassifikationen oder Einteilungen im So-

phista und Politikus? Die unbefangene Beantwortung dieser Frage ist in der That sehr nötig. Denn auf den ersten Blick muss sich vollends jeder Heutige von jenen ermüdend langen Ausführungen in hohem Grad abgestossen, ja schwer gelangweilt fühlen und wird nicht begreifen, wie ein Plato zu so minderwertig, um nicht zu sagen trivial und schülerhaft scheinenden Sachen, zur endlosen Zerfaserung teilweise sogar von förmlichen Lappalien sich heruntergeben mochte*).

Bei einem richtigen Sokratiker ist jedoch schon das eine Entschuldigung, dass er es wenigstens mit vollstem Bewusstsein thut, freilich nicht rein nur aus sich, sondern zugleich von Aussen her gereizt durch Widerspruch und Spott Anderer, auf was ausser vielen sonstigen Stellen schon *Soph. 267 d* die Bemerkung von der παλαιά τις αἰτία (Vorwurf) τῆς τῶν γενῶν κατ' εἴδη διαιρέσεως hinweist. Aecht platonisch, wie wir den Mann mit seinem starken θυμός von jeher kennen gelernt haben, sagt er sich angesichts seiner spottenden oder nörgelnden Gegner: Nun erst recht! und überbietet die Dichotomien des (Phaedrus und) Sophista noch weit durch deren Häufung im Politikus. Jedoch nicht bloss das. Zwar fühlt er so gut wie wir und seine Zeitgenossen, dass es σμικρά und σμικρότατα oder corpora vilissima sind, an denen er seine anatomischen Uebungen anstellt. Aber trotzig steift er sich darauf und wählt sie, wie um seine Feinde zu ärgern, fast mit einer gewissen Vorliebe und fortwährendem eigenen Zugeständnis ihrer Lappaliennatur, auf die ihn nicht erst Dritte aufmerksam zu machen brauchen. So sagt er im *Soph. 227 b* mit derber Drastik, der Begriff der Jagdkunde lasse sich am Läusefang sogut wie am Feldherrn darthun. Oder von dem Weberbeispiel, das er ausdrücklich in kontrastierendem Gegensatz zu dem vorher überhoch greifenden Beispiel des Götterkönigs beizieht, erklärt der *Pol. 286 a*, es verstehe sich für jeden Vernünftigen von selbst, dass so Etwas nicht um seiner selbst willen besprochen werde,

---

*) Im Polit. gelangt Plato u. A. zur Begriffsbestimmung des Menschen als eines zahmen, in Herden lebenden, zweibeinigen federlosen Geschöpfs, bemerkt aber selbst in humoristischem Schrecken das annähernde Zutreffen dieser Definition auch auf zahme Hausvögel (wohl insbesondere Hahn und Huhn) *266 c*. Sichtlich hat Diogenes diese Stelle aufgegriffen, wenn er nach der bekannten Anekdote dem Fehlenden vollends nachhalf, einen Hahn rupfte und seinen Zuhörern als »den Menschen Plato's« vorwies — ein derber, aber nicht ganz unveranlasster antiker Kathederwitz kollegialer Eifersucht!

sondern weil für das Unkörperliche, Schönste, Grösste und Wertvollste, um das es sich eigentlich handle, das Kleine, Sinnliche und Gemeine die leichteste Vorübung abgebe, vgl. *Soph. 218 c.* Ja sogar von der dichotomischen Aufsuchung des Staatsmanns selbst, auch abgesehen von solchen vorübenden Beispielen, wird *Pol. 285 d* erklärt, dass sie nicht so sehr um ihrer selbst willen geführt werde, als um nach Aehnlichkeit der Leseübungen in der Schule für Alles dialektischer zu werden — eine Bemerkung, die freilich neckisch zu weit geht und *302 b* im Interesse des materialen Thema's doch wieder eingeschränkt wird.

Beginnt schon hier Plato's wahres Absehen bei diesem seinem gegenwärtigen Verfahren herauszutreten, so heisst es noch deutlicher und äusserst bezeichnend im *Parmen. 135 c d:* „Du versuchst, lieber Sokrates, zu früh ohne Vorübung zu bestimmen, was schön ist und gerecht und jede einzelne Idee, πρῴ πρὶν γυμνασθῆναι ὁρίζεσθαι ἐπιχειρεῖς. . . . Nimm dich zusammen, ἕλκυσον σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον, übe dich noch mehr durch das unnütz scheinende Geschwätz, wie es der grosse Haufe nennt, so lange du noch jung bist; wo nicht, dann wird die Weisheit dir entgehen.« Insbesondere wird von der Uebung in Zeno's antinomischer Dialektik bemerkt, erst sie bewirke ein „τελέως γυμνασάμενον κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές“ *136 c.* Freilich ist alles Derartige Schulsache für die engsten Kreise und nichts fürs grosse Publikum: „Wären wir zahlreicher, dann wäre es nicht geziemend, den Parmenides um die Lösung der schwierigen Aufgabe zu bitten. Denn es wäre insbesondre für einen Mann seines Alters unangemessen, vor einer zahlreichen Versammlung über dergleichen Dinge zu sprechen; weiss doch die Menge nicht, dass es unmöglich ist, auf das Richtige zu treffen und zur Einsicht zu gelangen, ohne dieses Alles zu durchforschen und zu durchstreifen. Jetzt aber sind wir ja unter uns, αὐτοί ἐσμεν“ *136 d, 137 a.*

Zusammengefasst sind alle diese Punkte betreffend Plato's dermaligen dialektischen Formalismus, und zwar sowohl die Angriffe und spöttischen Vorwürfe Anderer, wie nicht minder seine treffenden und tiefgründigen Erwiderungen in dem langen apologetisch-polemischen Exkurs *Polit. 283—87,* welcher mit den stolzironischen Worten beginnt: „Zu dieser Sucht (νόσημα), wenn sie noch öfters

vorkommen sollte, was nicht zu verwundern wäre, vernimm eine Erörterung, angemessen, über alles Derartige gegeben zu werden." Gegen den ersten Vorwurf der übermässigen Länge solcher Untersuchungen (λόγων μῆκη) wird bemerkt, dass es eben ein Unterschied sei zwischen Länge und Länge. Man dürfe nicht mechanisch denselben Massstab an Alles legen, sondern, wie pythagoreisierend in Vorausnahme tiefer späterer Gedanken ausgeführt wird, das wahre Mass bestehe in der Angemessenheit der äusseren Ausdehnung an den inneren Gehalt und dessen Bedürfnis (vgl. in Hegels Logik die Kategorie des Masses als Synthese von Qualität und Quantität). Fürs Andre waren Plato's Dichotomien und Aehnliches den Lesern natürlich auch langweilig vorgekommen und hatten ihr Missfallen (δυσχέρεια) erregt durch die unleugbare Abschweifung zu allem Möglichen, τὰ περίεργα, das „περιήλθομεν ἐν κύκλῳ πάμπολλα διοριζόμενοι μάτην". Hiegegen möge man jedoch gefälligst nicht vergessen, dass es abermals ein Unterschied sei, ob es sich bei einer Schrift um Unterhaltung und Ergötzen oder um strengwissenschaftliches Ringen mit Problemen handle (ἡδονή — ζήτησις τοῦ προβληθέντος), letzteres natürlich nur für engere Kreise, περὶ τοιάσδε συνουσίας, und nicht für das ganze liebe Publikum bestimmt. Dort nun und bei ernsten wissenschaftlichen Fragen sei die Hauptsache die Methode, es gelte „πρῶτον τὴν μέθοδον ταύτην τιμᾶν" (τὴν μέθοδον προμελετᾶν schon *Soph. 218 d, 219 a*). Diese Methode aber sei die geschickte Begriffsteilung; und wenn die Untersuchung dabei auch sehr lang, παμμήκης, ausfalle, so schade das gar nichts, wenn nur der Hörende dadurch erfinderischer und dialektischer werde, ἀπεργάζεται εὑρετικώτερος καὶ διαλεκτικώτερος *286 e, 287 a*. Es folgt nun noch die oben schon verwendete Verteidigung des Kleinen und Kleinsten als Vorübung und Stufe zum Grossen und endlich die selbstbewusste Verabschiedung der Gegner mit der Erklärung, dass man sich um Tadel oder Lob der Menge nicht zu kümmern, ja nicht einmal darauf auch nur zu hören brauche: „καὶ τούτων μὲν ἅλις" *287 a* *).

*) Dies bezeichnende Abschiedswort an ärmliche Zeitgenossen und Kritiker, das uns recht in Plato's damalige Stimmung hineinblicken lässt, ist so ziemlich gleichwertig mit dem Schlusswort des Euthydem: θαρρῶν δίωκε, mache nur unentwegt und unbeirrt von allem solchen Gebelfer und Gekläff in deiner Art weiter! — Ueberhaupt aber ist der ganze Euthydem nach seiner nur theoretischen Seite und deren Zweck mit der obigen apologetisch-polemischen

Angesichts dieser fortgesetzten und ausdrücklichen Erklärungen unseres Philosophen selber kann nicht der geringste Zweifel darüber

Auslassung des Politikus so nahe verwandt, dass ich glaube, die genauere Analyse von jenem eben hier anmerken zu dürfen. Denn von jeher bis auf die glänzende Zerlegung und Beleuchtung bei Bonitz oder vielleicht trotz derselben noch heute wird der »Euthydem« eigentlich stark unterschätzt und hinsichtlich seiner wirklichen Absicht oder Bedeutung nicht verstanden, wenn man z. B. heiteren Mutwillen Plato's oder blosse, seiner doch nicht ganz würdige Spässe mit den Eristikern darin finden will. Ich kann nun zwar gerne zugeben, dass er eine Neben- und Gelegenheitsschrift ist, mehr als andre durch äussere Anlässe und Verhältnisse ins Leben gerufen. Wenn man jedoch, was auch bei Bonitz noch fehlt, Ort und Zeit für ihn im Zusammenhang der platonisch-litterarischen Entwicklung richtig trifft, so erweist er sich keineswegs als entbehrlich, weniger vielleicht, als z. B. der Kratylus und mehrere Andre.

Gleich in seiner eigentümlich dramatisch-diegematischen Form, die wir schon S. 306 f. Anm. bei der Besprechung des Theätetstilkanons hervorhoben, ähnelt er namentlich dem Dial. Protagoras, mit welchem er übrigens noch eine Reihe auffallender Berührungspunkte schon formeller Art zeigt. Identisch ist bei beiden die wirkungsvoll spannende Einführung, dass man nämlich auf die kommende sophistische Weisheit vorbereitet wird durch das Gespräch des Sokrates mit Einem, der für sich oder seine Söhne bei derselben Unterricht nehmen will. Sehr ähnlich ist auch die äussere Scenerie, wie die prätentiös umständliche Anordnung der Plätze, die verschiedenen Auftritte oder Akte, die wiederholten Beifallssalven der befreundeten Zuhörer *Euthyd. 276 b c d, 303 b*, wo beinahe die Säulen des Lykeion wackeln. Endlich hat auch inhaltlich die wissenschaftlich-pädagogische Abrechnung mit den Sophisten und ihrem Anspruch auf Jugendbildung im Protagoras nahe feil neben der Tendenz des Euthydem, einen dicken Unterscheidungsstrich zwischen rabulistischer Eristik und platonischer Dialektik zu machen und zugleich letztere Richtung als allein berechtigt zum Jugendunterricht darzuthun. Alles zusammengenommen möchte ich beinahe sagen, dass wir im Euthydem eine zweite (oder wegen des gleichfalls so ähnlich gerichteten Meno eine dritte) Auflage, bezw. Variation des Dialogs Protagoras zu sehen haben und dass Plato beide, gewiss nicht aus Phantasiearmut, sondern eben um dieses Zusammentreffen anzudeuten, absichtlich so ähnlich gestaltet hat.

Der Hauptkörper des Dialogs Euthydem zerfällt deutlich in zwei Hauptgruppen, welche geflissentliche Gegensätze bilden und je in mehrere Unterakte geteilt sind: Erstens die zusammenhängenden Disputationen seitens der verbündeten Sophisten und Wort-Hoplomachen Euthydem und Dionysodor mit dem Einen und Andern der Gesellschaft, *275 d—277 d, 283 b—288, 293 b* bis *303 a*. Fürs Andere zwei längere Gespräche des Sokrates mit dem jungen Kleinias, *278 e—282 d, 288 d—290 e* (bezw. als Schlussgespräch des Sokrates mit Krito bis *293 b*).

Diesen zwei Hauptgruppen entsprechen nun auch, wenn gleich mit platonischer Verschlingung der Fäden, die zwei Hauptabsichten des Dialogs. Die materiale oder pädagogischpolitische ist von den beiden sokratischen Gesprä-

mehr sein, was er denn eigentlich mit den dialektischen Formalien des gegenwärtigen Abschnitts wollte. Jedenfalls dem Kerne nach

---

chen vertreten und setzt den im Sophista allzufrüh vom rein Dialektischen überwucherten Gedankengang fort, um mitsamt dem Politikus die Rep. B vorzubereiten, gerade wie früher der Protagoras es für Rep. A geleistet hatte. Was dagegen die mehr formale, in den Disputationen der Sophisten zum Ausdruck gebrachte Tendenz anlangt, die uns hier vorläufig allein berührt, so ist es entschieden zu wenig, was selbst Bonitz wenigstens noch voranstellt. Es handelt sich nicht mehr in erster Linie darum, die Unfähigkeit der Sophisten zum wahren Jugendunterricht oder zum προτρέπειν εἰς φιλοσοφίαν καὶ ἀρετῆς ἐπιμέλειαν darzuthun, *274 e, 275 a* (vgl. λόγοι προτρεπτικοί, παρακελευστικοί *282 d, 283 b*). Denn dies war im Wesentlichen bereits vom Dialog Protagoras (und Meno) besorgt worden, gerade wie die Beantwortung der Frage nach der Lehrbarkeit der ἀρετή (oder die Frage der blossen Relativität wo nicht Gleichgültigkeit aller empirischen Güter ohne ἐπιστήμη). Sokrates entschlägt sich daher mit offenbarer Beziehung auf das früher Geleistete dieses Geschäfts im Euthydem, *282 c*. Das Neue in letzterem ist vielmehr vor Allem, sich recht geflissentlich und entschieden gegen eine Zusammenwerfung der platonischen Dialektik insbesondere seit dem Phaedrus und namentlich im Sophista mit der Eristik in der Weise eines Euthydem und Dionysodor zu verwahren, die deswegen absichtlich in ihren tollsten und zuletzt förmlich kindischen Possen vorgeführt und blossgestellt wird. Zugleich mit diesen Rabulisten wird übrigens auch der dem Plato tief widrige Antisthenes und wohl noch der eine und andre hohle Formalist von ähnlichem Schlag polemisch vorgenommen und gegen jede Geistesgemeinschaft mit solchem Volk kräftigste Verwahrung eingelegt. Und es war dies nötig; denn offenbar war jene ohne Zweifel recht naheliegende Verwechselung eben damals sehr häufig und wurde z. B. insbesondre auch von Plato's altem Gegner Isokrates begangen. Wir haben von diesem im Verlauf schon öfters gesehen, wie er fortwährend an Plato herumnörgelt und dessen stolzen Gang mit seinem geistlos kritischen Kläffen begleitet. Wie hätte er sich also die gegenwärtige, auch ohne bösen Willen allerdings sehr leicht missverstehbare Phase im Lehren und Schreiben seines überlegenen Rivalen entgehen lassen können, er, der in der Rede an Philipp *cap. 12* sogar den Verfasser der πολιτεία und der νόμοι noch nach seinem Tod kurzerhand als Sophisten bezeichnet. Daher klingt es fast wie ein Citat, wenn Plato ihn im Euthydem *304 e* von »den gegenwärtig weisesten in solchen Unterredungen« sagen lässt, ihre Sachen kommen ihm vor wie leeres Geschwätz und scheinen ihm Verwendung eitler Mühe auf völlig Wertloses, dass man sich für sie schämen müsste, wenn man ein guter Freund von ihnen wäre. Dafür bekommt er aber auch in dem Abschnitt *305 b ff.* von unserem ohnehin gereizten Philosophen sein gehöriges Teil hinausbezahlt, nachdem wenigstens w i r schon die bekannten Schlussworte des Phaedrus über Isokrates nicht gerade als Freundesworte haben deuten können, vgl. oben S. 287 ff. Anm.

Wie viel dem Plato an dieser Abgrenzung gegen scheinbar ähnliche, seiner festen, ehrlichen Ueberzeugung aber und jedenfalls seiner Absicht nach völlig verschiedene sophistische, d. h. dialektisch eristische Zeiterscheinungen

gewiss nicht eine überbietende, Zerrbilder zeichnende Verhöhnung Anderer und ihres Verfahrens, sondern seine eigene Sache ist es, um die es sich handelt. Dabei mögen wir ja immerhin Manches abziehen, das nebenher auf Rechnung der trotzigen Uebertreibung und neckisch-ärgerlichen Zuspitzung dem Inhalt wie dem Ausdruck nach zu stehen kommt. Was übrig bleibt, ist sein heiliger Ernst, nämlich mit Einem Wort eine systematisch betriebene dialektische Gymnastik, bei der er um höherer und höchster Zwecke willen gegen sich selbst und Andre unerbittlich streng ist. Was uns zuerst kleinlich, ja fast ärmlich und spielerisch erscheinen wollte, erweist sich jetzt als das tiefgründige ἦθος des wahren Philosophen, der im heissen Ringen um die Wahrheit „seiner selbst nicht schont".

Und natürlich müssen wir dabei ohne altkluge Einbildung

---

gelegen war, das zeigt anbahnend schon der Sophista als Schrift annähernd der gleichen Zeit und Stimmung. Unser Philosoph kann hier selber das Gefühl einer gewissen Verwandtschaft oder wenigstens äusserlichen Aehnlichkeit mit jenen nicht ganz unterdrücken. Bei der Behandlung der besseren Seite am Sophisten gesteht er, dass damit beinahe schon die dritte Stufe des Programms, der Philosoph, erreicht sei *253 c e.* Oder bei der trefflichen Schilderung des ächten sokratischplatonischen ἔλεγχος meint er, dass man dies ja immerhin die edelste Spielart der Sophistik nennen könnte, γένει γενναία σοφιστική, aber doch sei dies in Wahrheit zu viel Ehre für sie, welche der wahren Philosophie in allweg nur ähnle, wie der Wolf dem Schäferhund, *Soph. 230, 231 a b.* Weit schroffer und sichtlich durch Erfahrungen eben mit dem Dialog Sophista erbittert ist die Haltung des »Euthydem«, dem es von Anfang an jetzt nur noch um das Negative, die gründlichste Unterscheidung zu thun ist. Ganz deutlich zeigen dies besonders die Schlusserklärungen, wo *303 c ff.* den Sophisten der höhnische Rat gegeben wird, doch ja nur unter Ihresgleichen (dreimal wiederholt) ihre Schlüsse aufspazieren zu lassen und von andern Leuten ja fein ganz fern zu bleiben; sonst lernen es ihnen Alle im Nu ab, und dann sei die Waare entwertet; denn das Seltene ist kostbar, das Wasser aber das Wohlfeilste, um Pindars Wort umzudrehen *304 b.* Und noch einmal im Schlusswort an Krito heisst es, er solle sich nicht durch Scheinphilosophen abschrecken lassen; denn »weisst du nicht, dass bei jeder Beschäftigung die Schlechten, φαῦλοι, zahlreich und nichts wert, die tüchtigen und ernsten Leute, σπουδαῖοι, aber selten und von hohem Wert sind? Also unentwegt weitergemacht, θαρρῶν δίωκε« *307 a c.*

Durch diese Analyse dürfte unsere frühere Behauptung gerechtfertigt sein, dass wir im Euthydem in erster Linie den Sekundantendialog seiner (schon hienach ganz zweifellos angrenzenden) hauptdialektischen Brüder, insbesondre des Sophista zu sehen haben, daher gleich im Eingang des *Euthydem 271 c* die zu erwartenden Gesprächsgenossen als καινοί τινες αὖ σοφισταί bezeichnet werden.

den Unterschied der Zeiten geschichtlich gerecht mit in Anschlag bringen. Sachen, die uns Heutigen auf den tragenden Schultern der vorarbeitenden zwei Jahrtausende schülerhaft einfach und selbstverständlich vorkommen mögen, waren damals von Meistern höchsten Rangs erstmals für das Bewusstsein der Menschheit zu erringen, wie namentlich alle Grundzüge einer wissenschaftlichen Logik. Ihnen war deshalb die Arbeit daran ein geistiger Genuss und jedenfalls eine unerlässliche Uebung, eine entschiedene Förderung im gelenken Denken und Sprechen. In letzterer Hinsicht haben sogar die komisch übertreibenden Neubildungen von Worten und Kunstausdrücken namentlich im Sophista und Politikus ihren tieferen und berechtigten Hintergrund: der Philosoph fühlte den störenden Mangel einer genaueren, dem feineren begrifflichen Bedürfnis die Hand reichenden Terminologie im Leben und in der Wissenschaft, ein Punkt, in welchem wir Heutigen ohne unser Verdienst dem Altertum bekanntlich weit voraus sind und die daraus fliessende gewaltige Geschäftserleichterung auf Schritt und Tritt mühelos zu geniessen haben.

Was die Athleten seines Volks in wochen- und monatelanger harter Diät und Uebung nur körperlich thaten, damit ihnen als Olympioniken der Kranz zu Teil werde, was unsere heutigen Bergsteiger im Spiel thun, dass sie vor einer richtigen Hochgebirgswanderung vorher lange durch kleinere Märsche sich einüben, dem hat also unser Plato mit seiner γυμνασία διαλεκτική nur um viel höheren Preises willen geistig sich unterzogen, hat Muskeln und Sehnen gestählt für das Ringen mit den schwierigsten Problemen, die ihm seine bisherige philosophische Entwicklung als Aufgabe hat erwachsen lassen.

Und welches sind nun genau diese Probleme oder vor welchem Hochberg steht der philosophische Wanderer, sinnend und fragend, wie er ihn zu ersteigen vermöge? Wir knüpfen mit dieser Frage den Faden unserer materialen Darstellung der Ideenlehre wieder an, den wir eine Zeit lang über teilweise etwas äusserlich-litterarischen Zwischenbemerkungen haben fallen lassen müssen. Allein solche waren nun einmal unerlässlich zum Verständnis der vorliegenden, selten verstandenen und noch seltener richtig gewürdigten dialektischen Dialogengruppe. Wenn der grosse Plato die σμικρά und scheinbaren περίεργα nicht verschmäht, so darf sein Darsteller es

sich zweimal mit diesen schwierigsten und am ehesten missverstehbaren Schriften desselben nicht leicht machen; denn auch ihm ists nicht um ἡδονή, sondern um gründliche ζήτησις τοῦ προβληθέντος zu thun, wie es *Polit. 286 d* hiess.

Wir haben seinerzeit gesehen, dass nach dem mythischen Aufblitzen im Phaedrus mit der ersten, eigentlich wissenschaftlichen Behandlung des Ideenproblems, also seit dem Theätet und Kratylus die zwei grössten vorsokratischen Philosophien in ihrem scharfen Gegensatz (vgl. *Theät. 180 d e*) den Plato aufs Lebhafteste beschäftigten und förmlich umtrieben, indem sie am erreichten Ort in seine eigene Entwicklung so sichtlich einschlugen. Dabei liess sich frühe bemerken, wohin die Entscheidung zwischen Beiden wohl fallen werde. Schon äusserlich deutete dies die ungewöhnliche Hochachtung an, mit welcher Plato gleich bei der ersten Nennung dem alten Parmenides begegnet, wenn er von dem ehrwürdigen Greis sagt, er sei αἰδοῖος καὶ δεινός und habe βάθος τι παντάπασι γενναῖον *Theät. 183 e.* Die Heraklitiker dagegen werden in demselben Dialog mit ziemlichem Spott behandelt, der sich zwar im Kratylus zu dem Zugeständnis abmildert, sie möchten für die Erscheinungswelt am Ende so Unrecht nicht haben. Aber in der Hauptsache schlägt die Wage doch ganz entschieden aus zu Gunsten des Eleatismus als des Vertreters des ὄντως ὄν oder also zo ziemlich der platonischen Idee. Man denke nur an die mit Plato fast wörtlich gleich klingende parmenideische Unterscheidung der Scheinwelt für den Standpunkt der trügerischen Sinne oder der δόξα einerseits, und des wahrhaften Seins andererseits, das nur mit den Augen des λόγος und νοῦς sich erfassen lasse.

Aber freilich, näher und vorsichtiger besehen war die Aehnlichkeit doch nicht so gross, als sie auf den ersten Blick scheinen mochte, und es ergab sich bald die Unmöglichkeit, den Standpunkt des geschichtlichen Eleatismus ohne die erheblichsten Vorbehalte und Aenderungen anzunehmen. Der Scylla der heraklitischen ῥέοντες war unser Philosoph durch die Feststellung der so viel wichtigeren höheren Welt glücklich entronnen. Allein jetzt droht die Charybdis der eleatischen στασιῶται τοῦ ὅλου *Theät. 181 a* (oder des ἓν ἑστὸς τὸ πᾶν *183 e*, vgl. *Soph. 242 d* „ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων“). Mit anderen Worten erhob sich die schwere Frage, ob höhere oder

Ideenwelt und Eleatismus überhaupt in Einem Athem als wesentlich gleichbedeutend genannt werden dürfen. Ist doch der Eleatismus durchaus akosmistisch und erkennt überhaupt keine Welt an, auch keine ideale, in sich irgend mannigfaltige und gegliederte; denn sein unerbittliches Verdikt lautet ja: Das Eine Sein ist und nichts ausserdem! Dies ist nun aber doch eine zu kurze und magere Weisheit; wollte man sich auf sie ernstlich beschränken, so hiesse das beinahe, sich und Andern den Mund zunähen, wie *Euthyd. 303 d e* gegen den stumpfsinnigen Identitätsstandpunkt des Antisthenes und Anderer drastisch bemerkt wird*).

Vollends akosmistisch ist der Eleatismus fürs Andre hinsichtlich der realen Welt, die er einfach als logisch unmöglich für nicht seiend und zwar vollends nach Zeno's Bekämpfung für nichtseiend im strengen Sinn des Worts erklärt. Eine solche Behauptung ist nun in panlogistischem Trotz vorübergehend möglich, so lange wenigstens das Hochgefühl über eine erstmalige grosse Intuition (des reinen absoluten Seins) und die bezauberte Entdeckerfreude anhält, welche Aristoteles sehr treffend mit seiner Bezeichnung der Eleaten als ὥσπερ ἡττηθέντες ὑπὸ ταύτης τῆς ζητήσεως ausdrückt *Metaph. I, 3, 18.* Aber auf die Länge geht das selbstverständlich nicht an. Man mag die reale Welt in ihrem Wert noch so niedrig anschlagen, man mag sie in diesem Sinn geradezu nichtig nennen — das ist immer noch etwas anderes, als das (von Plato nie geteilte) Behaupten ihres völligen Nichtseins. In ihr stehen wir ja doch zu-

*) Der Sache nach trifft dies auch Plato's sonstigen Freund Euklid von Megara und dessen von ihm kaum trennbare Schule. Sie hatten nach *Soph. 242 b ff.*, was sicher auf sie geht, als φίλοι εἰδῶν im Kampf gegen die Materialisten »sehr vorsichtig und von oben aus der unsichtbaren Welt her ihre Verteidigung geführt« und behauptet, die wahre Wesenheit bestehe in gewissen intelligibeln unkörperlichen Ideen, νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη. Sie hatten also ganz wie Plato und wohl im geistigen Verkehr mit ihm die sokratischen Begriffe zu den allein wahren Wesenheiten gemacht — nur in dürrstem Formalismus anstatt der weit tieferen Motive Plato's. Ferner hatten sie ihnen völlig eleatisch im Unterschied von der konkreten Welt des Werdens und Wachsens alles Wirken und Leiden und alle Bewegung oder Veränderung abgesprochen und endlich ganz konsequent jedenfalls in der Schule auch noch die Vielheit dieser εἴδη aufgehoben und das Eine parmenideische Sein mit dem vom sokratischen Umgang entlehnten Namen des ἀγαθόν vertauscht, für welches alle unsere Begriffe nur verschiedene Bezeichnungen und Namen seien.

nächst in allweg, sie bietet uns zum Mindesten den Anstoss und schattenartigen Anhalt selbst für unsere Erkenntnis der höheren Welt; also muss man auch ihr in irgend einem Mass gerecht werden und schliesslich in ihrem, wie im Interesse der Ideenwelt sogar nach einem gewissen Band Beider sich umschauen.

Alles in Allem sehen wir: Das Eleatentum hat es unserem Plato seit seiner Abwendung von der sokratischen Diesseitigkeit tief angethan und ihm gehört sein Herz. Aber so und in der geschichtlichen Form ist es eben doch unhaltbar, das sagt der Kopf und die besonnene, vielseitigere Umsicht. Was thun in dieser Not, wo zwar das Prinzip willkommen ist, alle näheren Folgerungen aber als unhaltbar und unbrauchbar sich erweisen? Vielleicht dass es ähnlich geht, wie in der alten Sage von dem verwundenden und zugleich heilenden Speer? Vielleicht, dass ein verbesserter Eleatismus das Wahre ist, wenn auch ein fortgeschritteneres Denken mit dem geschichtlich-buchstäblichen unmöglich sich zufrieden geben kann? (vgl. die charakteristisch-feine Unterscheidung *Theät. 183 e* zwischen dem, was Parmenides sagte und was er dabei eigentlich meinte, τί διανοούμενος εἶπε). Ja, dem tiefsinnigen System und seinem ehrwürdigen Träger soll sogar noch eine weitere Ehre angethan werden: Wenn eine Verbesserung notwendig ist, so soll er sie selbst an seinem eigenen Werk vornehmen dürfen und keine pietätslos-fremde Hand daran rütteln. Daher überaus fein die bei Plato sonst ganz ungewöhnliche typische Figur des „eleatischen Fremdlings" oder Eleatentums als Hauptsprechers im Sophista und Politikus und endlich des Parmenides selbst mit seinem Genossen Zeno im „Parmenides". Zugleich ist es, wie wir bereits sahen, sachlich die höchste Anspannung eben ihrer Hauptstärke, der einschneidendsten Logik und Dialektik, besonders der antinomischen des dialektischen „Palamedes" Zeno (*Phaedr. 261 d*), mit was Plato das grosse Ringen zu bestehen hofft. Ein Eleatismus, mit Aufbietung seiner eigenen Mittel und aller Kräfte dialektisch durch- und zu Ende gedacht, aus dem Buchstaben in den Geist übersetzt und so verklärt schwebt hienach unserem Philosophen als die Wahrheit vor, die mit seinem eigenen Denken sich decke, indem sie ihre Eine köstliche Perle des ὄντως ὄν behalte, ohne dafür alles Andre gar zu schwärmerisch weggeben zu müssen. Also auf zum Kampf, dessen ersten Gang der mittlere Teil des So-

phista*) als Rechtfertigung der *Welt* der Ideen in ihrer Vielheit und lebendigen Gliederung darstellt, während der Parmenides im zweiten noch viel weiter ausholenden Gang vor Allem die Brücke zwischen Ideal- und Realwelt zu schlagen sich abmüht!

Schon in der ersten mystischen Konzeption hatte Plato auf eine gewisse, ob auch noch aristokratisch beschränkte Mehrheit von Ideen hingeschaut. Diese war aber nunmehr zur äussersten Vielheit gesteigert, seit sich jene halbstillschweigende Verschmelzung der Idee mit dem sokratischen Begriff jeglicher Art im Kopf unseres hartnäckig folgerichtigen Philosophen vollzogen hatte. Um so schärfer stiess dies zusammen mit der parmenideischen Grundlehre, dass das reine Sein Eins, schlechterdings Eins sei und jegliche Mehrheit oder gar Vielheit unerbittlich ausschliesse. Denn deutlich hört man bereits die spätere Formel Spinoza's durchklingen, dass „omnis determinatio est negatio". Eine Mehrheit und damit eine nähere Bestimmung der von einander sich abhebenden Teile oder Glieder wäre nur möglich unter der Bedingung des Teilens, dass Eines etwas hat, was die Andern nicht haben und umgekehrt. Somit dränge, wenn wir das ὄν nicht als unbedingt Eins setzen, sofort das Nichtsein in jenes ein und würde es zersprengen. Das Nichtsein aber, um dessen Preis allein Vielheit zu haben wäre, gibt es eben nicht, es ist ein logischer Unsinn und ein metaphysisches Unding; also bleibt es bei jener Einheit von sprödester Ausschliesslichkeit.

Hier setzt nun sachlich scharf und unmissverständlich die Dialektik des (mittleren) Sophista ein, indem sie als unerlässliche *Bedingung aller Vielheit* oder einer Ausbreitung auch des Idealen zu einem gegliederten geistigen κόσμος vor Allem *die Ehrenrettung des richtig verstandenen Nichtseins* unternimmt**). Zuerst wird nämlich vom Moment des Nichtseins selber

*) Ich verstehe darunter den Abschnitt 236—260, bezw. 264, während 216—236 und wieder 260, bezw. 264—268 in jenen formalen Uebungen und kritischpolemischer Jagd nach dem Sophisten die umschliessende Schale des Kerns vorstellt.

**) Minder gelungen und glatt ist dagegen die *äusserliche* Anknüpfung dieser Kernfrage an die vorangehende Untersuchung über den Sophisten als Mann des nichtigen Scheins, Trugs und Irrtums, woraus etwas gezwungen das logischmetaphysische Problem eben des Nichtseins herausgesponnen wird als eine παντάπασι χαλεπὴ σκέψις *236 e* oder als μεγίστη τῶν ἀποριῶν καὶ ἀρχή

aus dessen völlige Unentrinnbarkeit und Unvermeidlichkeit in psychologisch-logischer Weise dargethan. Auf dem Standpunkt der abstraktesten Strenge möchte man es freilich am liebsten für gegenstandslos oder für ein ἀδιανόητον, ἄρρητον, ἄφθεγκτον καὶ ἄλογον erklären *238 c* (wie ja allerdings das reine Nichts, nihil absolutum, allezeit ein vergeblicher Denkversuch bleibt, und d i e s e s Nichts denken so viel ist als nichtsdenken). Da aber das Kunststück unmöglich ist, über etwas zu reden, ohne darüber zu reden *239 c*, so widersprechen wir uns bereits selber in unserer Untersuchung und es heisst von uns: Indem wir es leugnen wollen, behaupten wir es. Oder noch deutlicher: Wenn ich nur sage „d a s Nichtseiende", so setze ich es schon als etwas, ja als Eins (oder Mehrere), und da die Zahl gewiss ein Seiendes ist, gebe ich bereits von jenem zu, dass es eben doch in gewisser Weise sei (die treffende Ahnung, ähnlich wie *Rep. 522 c—526 c* in dem Abschnitt über die Arithmetik, dass die noch ungeteilt mathematisch-logische Kategorie der Einheit unerlässliche Form und Bedingung jeder Objektsfixierung im Bewusstsein ist). Dasselbe lässt sich vom Begriff des dem Sophisten als Scheindarsteller so geläufigen Bilds aus zeigen: Es ist seiend und doch als blosses Abbild des Seins zugleich in höchst seltsamer Verflechtung von Beidem zugleich nichtseiend. Noch deutlicher wird dies beim Betrug mit dem Bild oder dem Irrtum, dessen Thatsächlichkeit ja Niemand leugnen kann. Er oder die falsche Vorstellung ist offenbar Vorstellung des Gegenteils vom Seienden oder also Vorstellung des Nichtseienden.

---

238 a. — Mehr zum Inhalt und besseren Verständnis der allerdings sehr verschlungenen platonischen Gedankengänge bemerke ich noch voraus, dass bei dem oben entwickelten Wechselverhältnis der Momente Nichtsein und Vielheit zwar zunächst und im Vordergrund das Nichtsein als sachliche B e d i n g u n g der Vielheit erhärtet und gerechtfertigt werden soll. Dann aber und dazwischen hinein wird auch wieder umgekehrt aus der gesicherten Vielheit (auf dem Boden des Urteils) als aus dem B e d i n g t e n und Erkenntnisgrund auf das Gelten des richtig gefassten Nichtseins in der Ideenwelt zurückgeschlossen. Das Eine Mal heisst es: Das Nichtsein muss anerkannt werden aus den und den Gründen, also ist die Möglichkeit der Vielheit gerettet. Das andre Mal wird geschlossen: Die Vielheit ist auf einem gewissen bedeutsamen Boden (dem des Urteils) unleugbar, also gilt sie und damit auch ihre Bedingung, ein vernünftiges Nichtsein ebenso für die Welt der Ideen, das Korrelat der Urteile.

So müssen wir es also mit aller Gewalt durchkämpfen (διαμαχητέον, βιάζεσθαι); ja wir müssen gewissermassen einen Vatermord begehen und gegen den Altvater Parmenides nachweisen, dass das Nichtseiende in gewisser Beziehung sei und das Seiende dagegen irgendwie nicht, τὸ μὴ ὂν ὡς ἔστι κατά τι, καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ *241 d.* Letzteres geschieht von *242 b* an, indem nun antinomisch umgekehrt vom Begriff des Seins aus mehr metaphysisch operiert wird. Diesen sehe man meist zu leichthin, εὐκόλως, als selbstverständlich an, während er doch die gleichen Schwierigkeiten wie sein Gegenteil enthalte oder οὐδὲν εὐπορώτερον sei, als das Nichtsein *242 c, 246 a.* Freilich ist es nicht ganz geschickt, dass Plato diesen zweiten Teil seiner Erörterung, sozs. die dialektische Antistrophe, sofort in eine nicht streng beim Faden bleibende Kritik der bisherigen Hauptmetaphysiken hinsichtlich der Zahl und Beschaffenheit ihrer Seinsprinzipien umsetzt. Das hieher gehörige Ergebnis ist kurz der Nachweisungsversuch, dass auch das Sein, insbesondre das scharf analysierte eleatische unversehens aus seiner Einheit ins Anders- und Vielsein, also in ein gewisses Nichtsein hinübergleite, um z. B. nur an sein Prädikat des „Ganzen“ (und nicht einmal an das parmenideische Bild von der „σφαίρῃ πάντοθεν εὔκυκλος“) zu erinnern, welches ebendamit Teile einschliesse *).

Dieselbe Unmöglichkeit, bei einem eintönig starren Eins als letztem und abschliessendem Wort stehen zu bleiben, ergibt sich aber noch schlagender, wenn wir in neuer zugleich logischmetaphysischer Wendung die Sache nunmehr vom Standpunkt des Urteils, λόγος,

*) Es soll nicht geleugnet werden, dass Plato hier (und in ähnlichen Zusammenhängen) z. T. bedenklich hölzern operiert, als wären Gedanken und Begriffe eine Art von massiven Baublöckchen. Insbesondre hebe ich die äusserst störende Unklarheit des Sprechens und Denkens hervor, welche in dem beliebigen Gebrauch der Ausdrücke τὸ ὄν und μὴ ὄν, τὰ ὄντα, τὸ εἶναι, εἶναι liegt. Es ist dies freilich ein vom Eleatismus übernommener und von da an zweitausend Jahre alter, heute noch nicht überwundener Fehler; man denke an Lotze's Mühe z. B. *Metaph. 63 ff.*, sogar den Philosophen von Fach den Ungedanken eines »Realitätsstoffs«, also überhaupt des Seins als Subjekt auszutreiben, da es doch offenbar nur das allgemeinste Prädikat von eigentümlicher Art ist. Auch Spinoza's berühmtes »Esse est« ist in Wahrheit eine hohle Nuss. Dass übrigens Plato auf dem Standpunkt seiner hypostasierenden Ideenlehre zweimal nicht in der Lage war, hier Klarheit zu schaffen, darf zu seiner Entschuldigung nicht vergessen werden.

aus auffassen und nicht bloss wie bisher vom Begriff des Nichtseins odes Seins unsere Beweise entnehmen *252 cd* (mit nochmaligem Ansatz dieses hochwichtigen Punkts *260 ff.*, wo die früheren geistvollen Andeutungen des Theätet über das Urteil fortgeführt werden, vgl. oben S. 313). Zwar gibt es Leute, meint Plato mit der alten Geringschätzung insbesondere eines Antisthenes, welche Einem verbieten wollen, überhaupt zu urteilen und von irgend Etwas ein Anderes als es selber auszusagen (die also neuzeitlich gesprochen in beschränkter Tautologie nur zugeben: A ist A). Damit würden aber diese ganz ungebildeten und unphilosophischen Spätlerner, ὀψιμαθεῖς, alle und jede Untersuchung vernichten *259 e, 251 b.* Nur gut, dass sie ihren Unsinn, auf den sie sich als auf eine hochweise Entdeckung Wunder was zu gut thun, selber nicht einmal durchführen können, sondern wie der Bauchredner Eurykles den Gegner im eigenen Leib haben, indem sie sich unfehlbar widersprechen, sobald sie nur den Mund aufthun. Denn notgedrungen geben sie alsdann ein wenn auch noch so elementares, so doch jedenfalls mehrgliedriges Urteil ab *252 c.* Lassen wir sie also und gehen davon aus, dass jedes Urteil selbstverständlich in einer συμπλοκή mindestens von zwei Momenten besteht oder richtiger, dass von Allem sogar sehr Vieles zu seiner näheren Bezeichnung ausgesagt werden kann. Zwar lässt sich natürlich nicht Alles mit Allem verbinden, so wenig als Nichts mit irgend einem Andern, wohl aber Einiges mit Einigem, gerade wie bei den Buchstaben oder Tönen, wo auch nicht alle Zusammenstellungen möglich oder brauchbar sind, sondern nur diejenigen, welche die Sprach- und Harmonielehre billigt. Letzteren entspricht für unseren Fall die Begriffslehre oder Dialektik, welche zeigt, was zu einander passt und was nicht und wie Ein Grundgedanke durch Vieles, unter sich selbst doch verschieden Bleibendes hindurchgehen kann *252—253.*

Hievon wird sogleich ein Beispiel gegeben durch dialektische Untersuchung einiger umfassendsten Begriffe wie Sein, Bewegung, Ruhe. Der erste ist mit den beiden andern verbunden, während diese einander selbst dennoch entgegengesetzt sind. Noch wichtiger und näher zur Sache ist die Untersuchung der Formalbegriffe ταὐτόν und θἄτερον in ihrem Verhältnis zu anderen Begriffen. Da zeigt sich, dass jeder Begriff in sich betrachtet mit dem ταὐτόν verbunden,

d. h. dasselbe ist (Identität mit sich selbst besitzt), während er im Verhältnis zu jedem andern an dem θάτερον Teil hat, d. h. eben als in sich Einer von den andern verschieden ist (wie Hegel sagt: Die Einheit ist die Trennung, nämlich vom Anderen, oder wie bei dem monadischen Individualitätsbegriff von Leibniz die Zusammenfassung in sich selbst ebendamit die Abgrenzung gegen alles Andere bedeutet, und in der feineren Logik gezeigt wird, dass die schon früher erwähnte mathematischlogische Urkategorie der Einheit auf Einen Schlag mit ihrer Kehrseite, der unterscheidenden Negation entspringt).

Greifen wir von diesem bereits weiter reichenden Gedanken noch einmal auf den Faden unseres Beweises zurück, so ist (wenigstens auf Plato's Standpunkt der Logik-Metaphysik) klar, dass was von den Faktoren des Urteils oder den Begriffen gilt, ebendamit auch auf ihr urbildliches Gegenstück, die Ideen übertragbar ist. Die zweifellose und völlig unvermeidliche συμπλοκή im Urteil bürgt uns für die entsprechende κοινωνία γενῶν in der metaphysischen Welt (vgl. das charakteristisch zwischen Logik und Metaphysik schillernde Wort *259 e*: Διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν „εἰδῶν“ συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν).

In jener hochbedeutsamen κοινωνία γενῶν liegt nun ein Doppeltes ausgesprochen. Einmal die Erreichung unseres dermaligen Hauptziels: Die Vielheit der Ideen überhaupt als metaphysischer γένη bezw. εἴδη mit dem ihnen nunmehr ruhig zugestehbaren Nichtsein als Bedingung. Denn im Anschluss an die obige Dialektik mit dem ταὐτόν und θάτερον wird zweimal nachdrücklich erklärt: „In Bezug auf jede Idee gibt es des Seienden viel und unendlich viel des Nichtseienden“ *256 e, 259 b*. Und zugleich tritt ausser der Sicherung des Dass endlich klar und bestimmt heraus, w i e wir dieses Nichtsein genauer zu verstehen haben *257 b ff.*, nämlich eben als θάτερον oder ἕτερον μόνον d. h. als Unterschied i n n e r h a l b des Seins und nicht als dessen ἐναντίον. Wenn wir, wird erläuternd ausgeführt, einem Wort wie „gross“ ein „nicht“ (τὸ μὴ καὶ τὸ οὐ) vorsetzen und sagen „nichtgross“, so bezeichnen wir damit immer noch etwas Seiendes (Positives), das vom Sinn des Stammworts gross nur v e r s c h i e d e n ist, nämlich gleichfalls noch eine Art von Ausdehnung, nur eine geringere bedeutet; nicht aber meinen

wir damit gar nichts oder auch etwas von dem in Rede stehenden Gattungsbezirk völlig Abliegendes wie etwa „süss“ — die treffende und brauchbar gesunde Anfassung des später meist ödformalistisch missbrauchten non-A der Logik! In diesem Sinne lässt sich sagen: Τὸ μὴ ὂν βεβαίως ἐστὶ τὴν αὑτοῦ φύσιν ἔχον, es bezeichnet in seiner Weise so gut ein Seiendes (oder Positives), als das ὄν *258 b*. Und nur um dieses Nichtsein als θάτερον ist es uns zu thun, während uns das ἐναντίον des Seins (d. h. das reine Nichtsein, das nihil negativum oder absolutum, wie die spätere Formel lautet) nichts weiter kümmert, mag es eins geben oder nicht, mags einen Sinn haben oder völlig sinnlos, παντάπασιν ἄλογον sein *258 e*, also ein vergeblicher Denkversuch, wie ich meinerseits es oben nannte*).

Jeder Heutige merkt auch ohne meine Andeutungen und Erläuterungen leicht, mit was sich hier Plato in Ermanglung genügender Vorgänger und ohne eine ausgebildete Kunstsprache sehr begreiflicher Weise mühsam herumschlägt. Es sind vor Allem die eigentümlichen Schwierigkeiten in der Negation, näher im Verhältnis von kontradiktorischem und konträrem Gegensatz, was insbesondere heraustritt bei deren allerdings genau genommen missbräuchlicher Anwendung auf den Begriff statt auf das Urteil, wo wenigstens die Kontradiktion allein hingehört. Ferner ist es der uns so geläufige Unterschied von absolut und relativ, an was Plato wie früher schon so oft arbeitet, um übrigens fast bis auf den Ausdruck hinaus sich glücklich durchzudenken, wenn er z. B. *259 d* die unmissverständliche Formel relativen Denkens und Sprechens aufstellt: ἐκείνῃ (πῇ) καὶ κατ' ἐκεῖνο φάναι, ebenso *241 d:* ἔστι κατά τι — οὐκ ἔστι πῃ, vgl. auch *256 a b* die Verwahrung gegen den abstrakt zufahrenden Vorwurf des Widerspruchs, wenn man etwas in Einer Hinsicht dasselbe, in einer andern aber und unter einem neuen Gesichtspunkt

*) Gelegentlich bemerkt liegt das Lossteuern auf das mildere Nichtsein und seine schliessliche Alleinbeachtung doch nicht schon, wie man meinen könnte, in dem allerdings fast ausschliesslichen Gebrauch der Verneinungsform μή statt οὐ. Denn auch in dem Verdikt des geschichtlichen Parmenides gegen das von ihm sicher im strengsten Sinn gemeinte Nichtsein, an was ja Plato mit zweimaliger Anführung *Soph. 237 a* und *258 d* anknüpft, heisst dies Nichtsein μὴ ὄντα. Eine so säuberliche Genauigkeit bis auf die sprachliche Form hinaus darf man gewiss den ersten Behandlern von so höchst schwierigen Punkten weder zumuten, noch zutrauen. Genug, dass wenigstens Plato uns sachlich nicht im Zweifel über seine schliessliche Meinung lässt.

nicht dasselbe nenne; das sei dann eben kein ὁμοίως εἰρηκέναι und deshalb kein Widerspruch mehr (wie die Logik bekanntlich den Satz des Widerspruchs nur bei material vollkommen gleicher Fassung der Urteile A und non A in Anwendung kommen lässt).

So legt also Plato seinen Ideen ruhig und ohne Furcht vor Beeinträchtigung ihrer Würde das nur relative Nichtsein als Bedingung ihres Abstands von einander oder ihrer Vielheit bei und will sich um den, welcher auch hiegegen noch Einspruch erhebt, als um einen Neuling im Denken, νεογενής, nicht weiter kümmern. Aehnlich unterscheidet Spinoza später das perfectum und imperfectum esse in suo genere. Jenes eignet den modi infiniti, obwohl sie bereits nur modi und nicht mehr die unica substantia sind; sie enthalten Alles vollständig, was zu ihnen selbst gehört, und überlassen das Andere ihren Genossen. Dieses, das imperfectum esse in suo genere kennzeichnet dagegen die modi finiti oder realen Dinge, welche hinter sich selbst, d. h. hinter ihrer Idee und Bestimmung zurückbleiben. Ebendahin zielt die aristotelische Unterscheidung z. B. *Metaph. IV, 2, 12 ff.; X, 4, 12 ff.* von harmloser ἀπόφασις und bedenklicher στέρησις (negatio und privatio bei den Scholastikern). Blosse ἀπόφασις ist es z. B., dass der Mensch nicht fliegen kann und dies den Vögeln als ihr Teil überlassen muss; dagegen στέρησις muss es genannt werden, wenn er als Mensch und mit einem Augenapparat versehen doch blindgeboren ist und nicht sieht, wie er sollte und die φύσις auch bei ihm es offenbar wollte, aber verfehlte.

Mit dem Bisherigen wäre also die Vielheit der Ideen auf Grund des unverfänglichen θάτερον an ihnen gerechtfertigt gegen die eleatische Zusammenschrumpfung auf das All-Eine, welche einem überspannten Positivitätsinteresse oder einem fast fanatischen Hass gegen jegliche Art und Form von Negation entspringt. Nun liegt aber in jener κοινωνία γενῶν, für welche uns die Möglichkeit der συμπλοκή im abbildenden Urteil bürgt, noch weit mehr als die blosse Vielheit, nämlich der im Ausdruck angedeutete qualitative Zug einer innigen Verknüpfung und lebendigen Gliederung der vielen Ideen, wornach sie erst den Namen eines idealen „κόσμος“ oder geistigen Organismus statt einer beziehungslosen Menge verdienen. Diesen tiefbedeutsamen Gedanken entwickelt Plato *Soph. 248 (246 b)* *) in

*) Der strengen Genauigkeit halber bemerke ich, dass Plato selbst diesem

der kritischen Auseinandersetzung mit Euklid und den Megarikern, mit welchen ihn sowohl persönliche Freundschaft, συνήθεια, als auch eine wenigstens auf den ersten Blick nahe wissenschaftliche Verwandtschaft verbindet. Sind doch auch sie im Gegensatz zu den Materialisten φίλοι εἰδῶν und stellen gewisse Vorstellungen oder unkörperliche Gedankenbilder als die wahre οὐσία auf, wobei sie zwischen einer Mehrheit oder schliesslichen Einheit derselben geschwankt zu haben scheinen. Lassen wir letzteres als gegen Parmenides erledigt bei Seite und achten jetzt nur darauf, dass sie wie dieser jene οὐσία jedenfalls in starrer Unbeweglichkeit und ewiger Wandellosigkeit denken, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχειν τὴν ὄντως οὐσίαν, während sie daneben die gemeine körperliche Wirklichkeit als Gebiet des ruhelosen Werdens ansehen, γένεσιν δὲ ἄλλοτε ἄλλως *248 a.* Die denkende Gemeinschaft der Seele mit der Ersteren ist der λογισμός, während die Erfassung der zweiten durch Einwirkung der Körper auf unsere Sinne sich vollzieht.

Hiegegen geht nun Plato in ganz eigentümlicher, aber sachlich hochinteressanter Weise vor, wie wir sie sonst kaum oder nirgends bei ihm finden, so dass sich die betreffenden Gedanken ausnehmen wie geistvolle Apperçü's oder nicht zur dauernden Flamme gewordene Lichtblitze — bekanntlich ein Fall, der sich gerade bei grossen Geistern gar nicht selten ereignet, da sie mit dem Licht nicht so ängstlich zu sparen brauchen. Hart vor der Auseinandersetzung mit Euklid war nämlich aus der sonst weniger bedeutsamen Kritik der Materialisten (vgl. oben S. 317 Anm.) zuletzt unversehens die geniale Ahnung aufgetaucht, dass es eine Fassung der Körperlichkeit geben könnte, welche allem Streit auf einmal ein Ende machte und die höhere Einheit von Materialismus und Spiritualismus bilden würde. Und welches ist diese Fassung? „Ich behaupte, wenn Etwas irgend das Vermögen, δύναμις, besitzt, auf ein Anderes einzuwirken oder von dem Geringsten die unbedeutendste Veränderung sei es auch nur ein für alle Mal zu erleiden, das Alles sei wirklich. Denn um das

Abschnitt seiner Untersuchung die von mir vorangestellte Lehre von der κοινωνία γενῶν in einem gewissen Hysteronproteron erst nachschickt. Ich glaube aber doch, dass meine leichte Umstellung sachlich gerechtfertigt und zum besseren Verständnis geeignet ist, zumal ja der Sophista überhaupt in formaler Hinsicht Vieles zu wünschen übrig lässt und mehrfach zu einem etwas freieren Gang nötigt.

Seiende zu definieren (ὅρον ὁρίζειν) erkläre ich, dass es nichts Anderes ist als δύναμις" *247 d e* *). Ohne dies für die natürliche Körperwelt weiter zu verfolgen, wird sofort zu dem Versuch übergegangen, die leblose Starrheit der Euklidischen εἴδη oder οὐσία in ähnlicher Weise zu erweichen und ihnen die erforderliche Beweglichkeit zu sichern, in Ermanglung welcher ihr Wert im Ganzen der Weltanschauung schwer abzusehen ist. Wenn wir vorhin hörten, dass die δύναμις oder das Vermögen zu wirken und zu leiden überhaupt das wahrhaft letzte Wesen alles Seienden bilde, warum sollte dies nicht auch auf das ὄντως ὄν jener Idealwelt Anwendung finden? Was ist denn schliesslich der auf sie gerichtete Erkenntnisprozess anderes, als ein Wechselverhältnis von Thun und Leiden? Die Seele erkennt, und das ist ohne Zweifel ein Thun; das Objekt aber wird erkannt, leidet also offenbar **). Man mag sich gegen dies Zugeständnis winden und drehen, wie man will, man wird es nicht vermeiden können, Oder „wollen wir, beim Zeus, uns so leicht überreden lassen, das vollkommen Seiende entbehre der Bewegung, des Lebens, der Seele und Vernunft, es lebe und denke nicht, sondern sei ein Ehrwürdiges, Heiliges, der Vernunft Ermangelndes, unbeweglich Feststehendes? Denn hat es Vernunft — was man ihm gewiss am wenigsten absprechen mag — so hat es auch Leben; wenn Leben, so Seele; wenn Seele, so auch Bewegung" *248 e, 249 a.*

Von dieser meteorartigen Schauung wird nun, um die Bedenken

*) Ohne irgend welche Uebertreibung gesagt ist das die geistvolle, ob auch wirkungslos gebliebene Vorausnahme der Art, wie zweitausend Jahre später Leibniz den unerträglichen kartesianischen Dualismus von grobmaterialistischer Fassung des Körpers und spitzigst spiritualistischer Ansetzung des Geists durch den Mittel- und Brückenbegriff der K r a f t (bezw. der individuellen Kraftsubstanz oder Monade) zu Gunsten beider feindlichen Parteien überwand (vgl. z. B. den Aufsatz: Si l'essence du corps consiste dans l'étendue? *op. phil. ed. Erdmann S. 112*). Auch mit Lotze's Fassung der Substanz trifft des alten Plato obige Definition fast wörtlich zusammen, vgl. *Lotze Metaph. 73, 84, 481* und sonst.

**) vgl. übrigens die richtige Bemerkung der neueren Logik über den eigentümlichen Charakter dieser »modalen Kategorien«, wie sehen, hören, erkennen u. dgl. Sind es mit Plato wirklich Aktiva, wie wenigstens im Deutschen die Sprache meint? Gerade das Griechische deutet etwas anderes an, wenn es die verba sentiendi ἀκούω, γεύω, αἰσθάνομαι u. a. lieber mit dem Genitiv des Objekts konstruiert: von etwas her hören oder einen Eindruck e m p f a n g e n, also leiden in seiner Art.

gegen sie zu schwichtigen, zur κοινωνία γενῶν übergegangen, deren Erkenntnisgrund, wie wir sahen, die Analogie des Urteils und seiner συμπλοκή bildet, während ihr Realgrund oder ihre metaphysische Möglichkeit eben nach rückwärts in obigem so merkwürdigen Versuch der Ideenbelebung, ja beinahe Personifizierung zu sehen ist. Lassen wir diesen fallen, den Plato selbst in Bälde wieder aufgibt, und ziehen überhaupt an seiner κοινωνία γενῶν das Ontologische und ideenmässig Hypostasierte ab, so bleibt davon sogar auf dem festen Boden der neuzeitlich nüchternen Logik-Metaphysik noch der tiefste Gedanke der ächten philosophischen Spekulation übrig. Was meint denn z. B. ein Kant anderes mit seiner — freilich von den Wenigsten verstandenen! — „ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption“, an welcher Alles hänge? Was meint er anderes, als diesen objektiven νοῦς, der auch in Plato's obiger Schlusskette beherrschend voransteht, deutlicher gesprochen diese durchgängige, lückenlose, unbedingt zuverlässige κοινωνία aller Gedankenbestimmungen, wodurch sie wie die nächstverwandte Spezialwelt der Mathematik einen rationalen geistigen κόσμος mit dem herrlichsten immanenten Strassennetz statt eines atomistischen oder chaotischen Haufens von Einzelanschauungen bilden, deren jede als unicum zum blossen Anstarren dastünde ohne Fäden und Beziehungen feiner Art, welche das Denken zu den näheren oder ferneren und fernsten Mitbürgern in diesem lichten Vernunftsystem leiten würden? Man denke z. B. an das, was natürlich unserem Ideenlehrer im Vordergrund des Interesses steht, ich meine die sinnige Ordnung des Seienden in Arten und Gattungen, überhaupt die verknüpfende Rolle des Allgemeinen, ohne dessen roten Faden durch Alles hindurch unser Denken nicht einmal Stückwerk, sondern einfach unmöglich wäre. Man denke ferner (mehr neuzeitlich) an die überwältigend rationale Allgemeingesetzlichkeit im wiederholungsreichen Werden, ohne welche wir wiederum ratlos vor einem betäubenden Wirbel stünden. All' das ist nicht so selbstverständlich oder gar nicht anders möglich, wie wir meistens durch die glückliche Thatsächlichkeit verwöhnt und gegen das logisch-metaphysische Wunder der objektiven Weltvernunft abgestumpft meinen. Aufs Treffendste wird dies in unserer Zeit immer und immer wieder namentlich von Lotze ausgeführt, der auch hierin den genialen, aber bekanntermassen meist wenig ver-

ständlichen Kant dankenswert erläutert und fortsetzt, vgl. z. B. *Lotze Logik S. 25* und *559, Metaph. 132* und sonst oft.

Kehren wir zu Plato zurück, so darf er sich, auch abgesehen von solchen geistvollen und tiefgründigen Gedanken für alle Zeiten, zum Schluss seines gewaltigen dialektischen Ringens im Sophista mit bestem Gewissen auf die Worte berufen, mit denen er es begonnen hatte: Μὴ τοίνυν ἔριδος ἕνεκα μηδὲ παιδιᾶς, ἀλλὰ σπουδῇ *237 b c.* Da aber für minder wohlwollende und namentlich flüchtigere Leser der Schein ohne Zweifel kein günstiger war (und noch heute ist), da mit andern Worten in der That die Verwechselung unseres Dialogs Sophista mit der eristisch hohlen und frivolen Sophistik manchen seiner Zeitgenossen nicht sehr ferne lag, so springt, wie wir bereits sahen, vor Allem hiegegen der Dial. Euthydem ein, dessen inhaltliche Spitzen in dialektischer Beziehung wir erst jetzt nach Durchwanderung seines Vorgängerdialogs verstehen.

Wenn zwei, will Plato im Euthydem ungefähr sagen, auch scheinbar dasselbe thun, so ist es doch noch lange nicht dasselbe. Ich verbitte mir daher jede, auch die leichteste Zusammenstellung mit solchem Possenreisservolk, wie die hoplomachischen Klopffechter Euthydem und Dionysodor es sind (und Sokrates bei seinem zweimaligen Eintreten ins längere Gespräch es ihnen ausdrücklich andeutet). Denn m i r ist es mit m e i n e r Dialektik ein heiliger Ernst. Mein Operieren mit dem ἀντιλέγειν *Euth. 285 d* ist σπουδή tiefgründigster Art und nicht παιδιά, wie z. B. bei Antisthenes, der sogar über das ἀντιλέγειν schrieb. Dasselbe gilt von meinem Umspringen mit den Begriffen αὐτός und ἕτερος (ταὐτόν und θάτερον im Sophista) *Euthyd. 298.* Und wenn ich, was ein Hauptpunkt ist, meine Ideen immerhin absolut setze, so ermöglicht mir die κοινωνία γενῶν und die Anerkennung des relativen Nichtseins (im Soph.) für das empirische Sein dennoch die erforderlichen näheren Bestimmungen oder determinierenden Zusätze, παραφθέγματα, bezw. das nötige κατά τι anzubringen, während Eure Tumultuareristik so hölzern ist wie Schreinersarbeit (ἀπεργάζεσθαι *) ὥσπερ οἱ δημιουργοί *Euth. 301 c*) und aus dem „Wissenden“ flugs einen Allwissenden, aus dem „Vater“

---

*) Nebenbeibemerkt ein Lieblingsausdruck des hier immer mitvorschwebenden prosaischen Kunstschreinermeisters Isokrates, vgl. z. B. dessen Rede an Philipp *85* »τοῖς ἐξεργάζεσθαι καὶ διαπονεῖν δυναμένοις«.

einen Vater aller Wesen, sogar der Hündchen und Ferkel macht, weil er ja unmöglich Vater und zugleich Nichtvater sein könne *Euth. 298 d e* (vgl. das μὴ μέγας, überhaupt das vernünftige non-A des Soph.). Und wenn ich für das Verhältnis meiner Ideen zu den Objekten, z. B. der Schönheit zu den vielen schönen Dingen den Ausdruck παρεῖναι brauche, so muss man schon mehr selbst ein Ochse sein, wenn man weiterschliessen kann: also ist der ein Ochse, bei dem ein Ochse steht, παραγίγνεται (wohl Hieb auf das bekannte Wort, das dem Antisthenes zugeschrieben wird: Ein Pferd, mein guter Plato, sehe ich, die Pferdheit aber nicht — weil nach Plato's Antwort ihm das Auge dafür fehlt) *).

Der erste Gang des dialektischen Ringens wäre hiemit im Sophista glücklich durchgekämpft, wie Plato sich glaubt sagen zu dürfen. Ihm folgt nun aber ein zweiter, der noch viel schwieriger ist. Denn jetzt gilt es nicht mehr bloss die κοινωνία γενῶν d. h. die Vielheit und organische Verknüpfung im oberen Reich, sondern weiterhin wenn möglich die κοινωνία zwischen der Welt der Ideen und der natürlichen Realwelt selbst, wo die Vielheit und das Anderssein erst recht und viel härter sich geltend machen (fast nach dem Wort unseres Dichters: Leicht bei einander wohnen die Gedanken, Doch hart im Raume stossen sich die Sachen). Jene weittragende, wie wir sahen halbstillschweigend vollzogene Verschmelzung des sokratischen Begriffs jeglicher Wertstufe mit der Idee hatte das Problem des Sophista zwar nicht erst geschaffen, wohl aber zugespitzt. Ganz ähnlich ergeht es in einigem Zusammenhang damit un erem jetzigen neuen Problem.

Zwar stellt schon der Phaedrus die aristokratischen Gipfelideen, welche ihm gleich den höchsten Bergzacken beim Sonnenaufgang im Gebirg zuerst aufleuchten, in ein farbenprächtiges J e n s e i t s ü b e r

*) Bemerkt sei übrigens, dass der Text des Euthydem selber auch nicht ein einziges Mal den Ausdruck εἶδος oder ἰδέα aufweist. Denn die Angabe in Ast's *Lexicon Plat. II, 87* ist ein Druckfehler, indem Euthydem steht statt Euthyphro *6 d.* In dieser Umgebung von Dialogen, die sonst geradezu davon wimmeln, ist jenes Fehlen sicherlich nicht zufällig (und selbtverständlich nur für eine sehr äusserliche Kritik ein Beweis gegen meine Stellung des Euthydem). Plato war gewiss über sein »ewiges εἶδος—ἰδέα—γένος-Gerede« verhöhnt worden und thut es nun in trotziger Scheinbekehrung darauf, das Wort einmal auch ganz zu vermeiden, weil er nicht Perlen unter solche Gesellschaft werfen will.

der gemeinen Wirklichkeit; aber das geschieht noch in Form des Mythus und darum nicht entscheidend. Die nüchterne Darstellung der nächstfolgenden Dialoge zeigt dagegen ein beachtenswertes Schwanken, das eben die Uebergangsschriften in Plato's Entwicklung der Ideenlehre kennzeichnet. Im Kratylus sowie in der mit ihm sicher wesentlich gleichzeitigen Rep. A—B (Buch X) lesen wir von der Idee des Weberschiffchens, Tischs und Betts. Das sind nun einerseits ächt platonische Ideen, ein ὄντως, τελέως ὄν *Rep. 597 a—e*; andererseits wird von ihnen wiederholt gesagt, sie seien ἐν τῇ φύσει *), oder heissen sie im Kratylus besonders *386 d e* geradezu die οὐσία und φύσις des Dings, auf welche der nächste beste Handwerker hinschauen und sie in irgend einem passenden konkreten Stoff nachbilden kann. Das deutet denn doch auf keinerlei getrennten τόπος νοητός (oder ὑπερουράνιος), welcher nur dem dialektisch geschulten Denken zugänglich wäre. Auf dieser Stufe ist das εἶδος ein seltsames Mittelding von höchst verdichtetem, aber noch wesenhaft immanentem sokratischen Begriff und platonischer, auf dem Weg zur transcendenten Sonderung befindlichen Idee.

Erst im Parmenides tritt das folgenschwere und bedenkliche, von jeher bekanntlich am meisten angefochtene χωρίς und χωρίζειν für die Ideen ausdrücklich und mit hörbarster Betonung auf: Χωρὶς μὲν εἴδη αὐτὰ ἄττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα *Parm. 130 b* (worauf in dem kurzen Abschnitt *130 b—131 b* dasselbe χωρίς noch siebenmal wiederkehrt). Und eingeleitet wird die Sache *130 b* mit der bemerkenswerten Frage: Καί μοι εἰπέ, αὐτὸς σὺ οὕτω διῄρησαι ὡς λέγεις, χωρὶς μέν u. s. w. Dies deutet darauf hin, dass das entschlossene, von Parmenides (oder dem jetzigen Plato) sichtlich gebilligte χωρίς verhältnismässig neu und noch nicht lange vollends durchgebrochen

*) Es ist übrigens zuzugeben, dass der Ausdruck φύσις für sich allein und ausser dem näher bestimmenden Zusammenhang bei Plato nicht schlechthin sicher nur die natürliche Wirklichkeit bezeichnet. *Phaedo 103 b* redet z. B. von dem zweifellos eine Idee seienden αὐτὸ τὸ ἐναντίον als von etwas ἐν τῇ φύσει (im Unterschied von τὸ ἐν ἡμῖν). Aehnlich wäre *Parm. 132 d*: »Τὰ εἴδη ὥςπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει«, wenn nicht mit Neueren das ἐν aufzugeben ist. Im ersteren Fall müssten wir für beide Stellen aus Dialogen, die unbedingt die Transcendenz der Ideen vertreten, das »φύσις«, wie auch der Kommentator Proklus andeutet, als ungenauen Ausdruck etwa für das nehmen, was wir objektive Realität überhaupt, ob diesseits oder jenseits nennen.

ist. Doch wird es mehr oder weniger schon für die ganze dialektische Gruppe vom Sophista an mitgelten, ähnlich wie die ja auch erst im Parmenides formulierte und offen ausgesprochene Erhebung aller sokratischen Begriffe zu Ideen.

Die treibenden Motive zu diesem χωρίζειν aber reichen in den ersten Anfang der Ideenlehre zurück und verteilen sich auf beide Wurzeln derselben, welche wir oben nachgewiesen haben. Die im Diesseits unbefriedigte Sehnsucht nach etwas Besserem war von Haus aus transcendent. Hiegegen hätte allerdings die nüchterne Sokratik ein Gegengewicht sein können. Aber nun machte sich besonders im Theätet das erkenntnistheoretische Interesse mehr und mehr geltend, für das wahre, vollbürtige Wissen auch ein ebensolches, plastisch und reinlich für sich abgegrenztes und fixiertes Objekt oder Gebiet von solchen Objekten festzustellen, die ausser der trübenden Berührung mit dem Fluss der gemeinen Wirklichkeit stünden, ὄντως ὄντα für die ὄντως ἐπιστήμη. Beide Interessen, die gemütliche Sehnsucht und die strenge Anforderung an Vollwissenschaftlichkeit brauchten nur zusammenzufliessen, gerade wie die ursprünglichen Ideen und die sokratischen Begriffe, so haben wir jenes χωρίς oder die in nüchternem Ernst behauptete andere Welt von metaphysischen Selbstwesenheiten, welche der Phaedrus einst im Nebel des Mythus hatte auftauchen lassen *).

---

*) Ob eine solche Anschauung Anderen und besonders uns Heutigen passt oder nicht, ist natürlich für die geschichtliche Darstellung als solche vollkommen gleichgültig. Immerhin jedoch möchte ich hervorheben, wie gerade die eingehend genetische Behandlung dieser Fragen mildernd, um nicht zu sagen versöhnend wirkt. Wir sehen dadurch, dass wenigstens die uns auffallendste Gestalt der Ideenlehre, jenes »logische Proletariat« gar vollends auch noch im aristokratischen χωρίς sich sehr allmählich und nicht ohne spürbares Widerstreben unseres grossen Philosophen gemacht hat. Und für's Andre werden wir bald finden, dass er sie wenigstens in dieser Zuspitzung auch nur kurz festhielt. Dagegen verbietet mir mein unbefangenes geschichtliches Gewissen, der Umdeutung beizutreten, wie sie namentlich Lotze in seiner *Logik S. 513* bei dem Abschnitt »Ideenlehre« mit folgenden starken Worten einleitet: »Es ist seltsam, wie friedlich die hergebrachte Bewunderung des platonischen Tiefsinns sich damit verträgt, ihm eine so widersinnige Meinung zuzutrauen, nämlich ein Dasein der Ideen abgesondert von den Dingen und doch ähnlich dem Sein der Dinge. Man würde von jener (Bewunderung) zurückkommen müssen, wenn Plato wirklich diese (Meinung) gelehrt und nicht nur einen begreiflichen und verzeihlichen Anlass zu einem so grossen Missverständnis gegeben hätte«.

Aber freilich erhebt sich hiegegen sogleich ein Bedenken, welches Plato selbst in seiner ganzen Schwere und Tragweite aufwirft und an das von ihm so entschieden ausgesprochene χωρίς im Parmenides anknüpft. Ist denn ein solches Trennen nicht gerade für das eben genannte Interesse der wahren Erkenntnis mehr als zweischneidig, heisst es nicht über das Ziel weit hinausschiessen, wenn wir die Objekte des ächten Wissens in eine derartige Höhe und Ferne rücken oder jedenfalls von der natürlichen Wirklichkeit, unserem unvermeidlichen Standort und Ausgangspunkt so völlig trennen, dass die Erreichung jener kaum mehr möglich scheint und „eine entschiedene Notwendigkeit sie für die Natur des Menschen unerkennbar macht“? *Parm. 135 a.* Dann droht uns, dass wir uns bescheiden müssen mit der ἐπιστήμη und ἀλήθεια παρ' ἡμῖν, dagegen ausgeschlossen sind von der Erkenntnis an sich, also auch von derjenigen der Ideen. Eine solche würde es nur noch für die Gottheit geben, welche dafür umgekehrt mit dem Erkennen und Herrschen nicht in unsere Niederung herabzusteigen vermöchte *134.*

Auf der andern Seite geht es schlechterdings nicht an und könnte nur mit Preisgebung der Dialektik oder Philosophie selbst geschehen, wollten wir einer (höchst wahrscheinlich von kritischen Zeitgenossen Plato's nahegelegten) Auffassung beitreten, welche allerdings jene Transcendenz und ihre misslichen Folgen aufs gründlichste beseitigt. Es wäre die Betrachtung der Ideen als blosser immanenter Gedanken in unserer Seele. Aber hiegegen wissen wir schon lange, dass der Gedanke nach Plato ein festes und bestimmtes Objekt braucht, auf welches er sich bezieht, und dass er ohne dessen gediegene Realität sozusagen in der Luft schwebt *132 b c* (vgl. besonders die Interessenrichtung im Theätet). Also bleibt nur übrig, jenes χωρίς nicht das letzte Wort sein zu lassen, sondern zu sehen, ob es sich nicht doch einigermassen erweichen lässt, oder anders ausgedrückt, ob nicht eine Brücke zwischen beiden Welten schlagbar ist, welche in erster Linie das theoretische Erkennen der Ideen für den diesseitigen Menschen (und daran anknüpfend die praktische Einbildung derselben ins Diesseits) zu Recht bestehen lässt. Denn dies betrifft das wichtigste Bedenken, welches gehoben und ins Reine gebracht werden

---

Ich meinerseits sage hier gegen Plato, wie gegen Lotze (und Andre, die ihm zustimmen): Amicus Plato, sed magis amica veritas!

muss, wenn sich daneben auch noch vieles Andere vorbringen liesse, πολλὰ μὲν γὰρ ἄλλα, μέγιστον δὲ τόδε *133 b* *).

*) Deutlich genug sagt uns damit Plato, was wir von den verschiedenen Einwürfen gegen die Ideenlehre zu halten haben, welche der Parmenides in seinem ersten Teil *129*, bezw. *131—137 c* der Reihe nach aufführt. Jene scheinen mir hinsichtlich ihrer Herkunft und Bedeutung meist in der Einen oder andern Weise missverstanden zu werden, indem man die eigentümlich neckische und ironische, dabei aber doch sehr berechnete Darstellungsweise unseres Philosophen nicht genug beachtet. Offenbar sind sie nämlich weder der Quelle noch dem Wert nach einander gleichgeordnet. Nur der von uns oben im Text behandelte Punkt ist vollbürtig und von Plato selbst als solcher anerkannt und behandelt, die anderen dagegen, welche ihm vorangehen, sind kaum als plänkelndes Vorspiel anzusehen, etwa wie manche Beweise mehr ad hominem im Protagoras und namentlich im Theätet, während die sonst so bedeutsame Zwischenbemerkung über die folgerichtige Zulassung aller und jeder Begriffe zum Rang von Ideen wenigstens im Zusammenhang des Parmenides überhaupt nicht oder höchstens sehr nebenbei als Einwand gegen die Ideenlehre zählt. Daher der dicke Strich, welchen der Verfasser zwischen beiden Gruppen wirklicher Einwände zieht, wenn er nach Abmachung der Einen und vor dem Uebergang zum Andern ausdrücklich sagt: Wisse also wohl, dass du (mit allem Bisherigen) um es gerade heraus zu sagen, die Schwierigkeiten, welche sich mit der Annahme der abgetrennt für sich seienden Idee ergeben, noch nicht einmal anstreifst, εὖ τοίνυν ἴσθι, ὅτι ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδέπω ἅπτει αὐτῆς ὅση ἐστὶν ἡ ἀπορία, εἰ ἓν εἶδος ἕκαστον τῶν ὄντων ἀεί τι ἀφοριζόμενος θήσεις *133 a b*, worauf sofort jene erkenntnistheoretische Aporie als das μέγιστον vorgenommen wird. Das ist die überlegene Ironie des wahren selbstbewussten Philosophen, welcher sich den schwersten und allein nennenswerten Einwurf in eigener Person macht, während er auf die Einwürfe kleiner Gegner fast wie auf Spässchen heruntersieht. Denn aus fremdem Lager stammen sie unverkennbar, das zeigt schon ihr mässiger Gehalt, wie namentlich die humoristische Art, in welcher Plato sie behandelt, ohne ein tieferes Draufeingehen für nötig zu halten. Und zwar sind es wahrscheinlich die einigermassen verwandten und darum eifersüchtigen Megariker, an welche wir dabei als an die Urheber zu denken haben. Ihrem dürren Verstand sieht sofort die erste Schwierigkeit ganz gleich, wenn gefragt wird, wie denn die Idee, ohne selbst in Teile zu zerfallen, sich auf die verschiedenen getrennten Dinge beziehen könne, gleichwie ein über viele Menschen zugleich ausgespanntes Segeltuch über jedem einzelnen strenggenommen doch nur mit einem Teil seiner Fläche sich befinde *131*. Ebenso ist es megarische, aus Zeno geschöpfte Eristik, wenn aus der zur massiven Gleichstellung gesteigerten Aehnlichkeit von Idee und Ding die Notwendigkeit eines höheren dritten über Beiden et sic in infinitum gefolgert wird, *132 a b* und nochmals *132 d e*. Vielleicht, dass in diesem Einwand, der namentlich durch Aristoteles als das Bedenken des τρίτος ἄνθρωπος sprichwörtlich geworden ist, den Urhebern unbewusst etwas Richtiges steckt, das sich später verwenden lässt; daher dann auch möglicher Weise die sonst nicht recht erklärbare zweimalige Vornahme im Parmenides (vgl. auch *Rep. 597 c*). Hievon abgesehen lässt Plato mit der Schonung, welche

Plato verhehlt sich nicht, dass es ein verzweifeltes Stück Arbeit sei, an was er sich hiemit mache, und gerne möchte er noch jünger

er den in allweg befreundeten Megarikern gegenüber für angemessen hält, den Stossseufzer wenigstens durchklingen: »Mit was für hölzernen und steifleinenen Köpfen oder Kritikern und Besserwissern muss sich doch unsereins herumschlagen! Wollte Gott, es gäbe keine schwererwiegenden Einwände gegen meine Ideenlehre; denn mit jenen fertig zu werden wäre eine Kleinigkeit. Da muss ich schon in eigener Person, und wäre es auf die Gefahr des Selbstmords hin (vgl. den »Vatermord« in Parmenides *Soph. 241 d*), den ernstlich wunden und gefährlichen Punkt in meiner Sache aufdecken, indem ich mir schliesslich die Kraft zutraue, ihn auch zu heilen.«

Bei dieser meiner Auffassung der Sache, welche sich auf die genaue Analyse des vorliegenden Textes bis hinaus auf die einzelnen bezeichnenden Sätze und Worte stützt, kann ich schlechterdings nicht finden, was denn in diesem ganzen Abschnitt des endlos umstrittenen »Parmenides« Seltsames, Unnatürliches oder gar gegen Plato's Urheberschaft Verdächtiges liegen soll. Den grösseren Teil der Einwände gegen die Ideenlehre halte auch ich für fremden Ursprungs, aber für aufgenommen von Plato, bezw. für nachgebildet in mehr oder weniger Ironie. Ist das nicht eine ganz begreifliche Art, sich mit seinen Kritikern abzufinden, um zugleich das Bischen Wahrheit zu benützen, das sich bei ihnen findet? Und den Hauptvorwurf sich selbst zu machen — nun, wenn etwas, so ist das ächt platonisch: οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνήρ *Rep. 595 c*. Deswegen also die Schrift unserem Philosophen absprechen und sie für das Werk irgend eines Gegners erklären wollen, ist fast wie eine Beleidigung seines selbstlos nach Wahrheit ringenden Wesens. Denn einen Plato wenigstens sollte man nicht mit der Masse zusammenwerfen, wo allerdings das petrinische: »Herr, schone Dein selbst!« der gewöhnliche Erfund sein dürfte. Auch das, dass Aristoteles im Schuldenregister der Ideenlehre *Metaph. I, 9* (und *XIII, 4*) unter den 15 und mehr ἔτι, ἔτι δέ seiner atomistischen Bemängelungen mehrfach die Einwürfe im »Parmenides« wiederholt, besagt bei der Art des aristotelischen Kritisierens schlechterdings nichts gegen Plato's Urheberschaft. Einmal kann man ja ernstlich zweifeln, ob es letzterem wirklich gelungen ist, sie zu lösen und damit endgültig zu beseitigen. Und wäre selbst das der Fall, so hätte es den Aristoteles sowenig an der Auffrischung derselben gehindert, als er in der Politik sich scheut, die platonischen Lehren der Rep. zu kritisieren, ohne von ihrer längst erfolgten Verbesserung in den »Gesetzen« Notiz zu nehmen. — Soviel am gegenwärtigen Ort über die Frage der Aechtheit des Parmenides; einiges Weitere in dieser Hinsicht wird nachher noch zu der ganzen uns hier beschäftigenden Schriftengruppe zu bemerken sein. — Schliesslich betone ich, dass bei meiner Auffassung der Sache in vollem Mass das schlechthin Unerlässliche geleistet ist, den ersten Teil des Dialogs Parmenides in organischen Zusammenhang mit dem zweiten und Hauptteil zu bringen. Jede Fassung des ersten oder eine Erklärung des zweiten, welche das nicht vermag, ist nach allen Gesetzen der litterarischen und besonders platonisch-litterarischen Logik als verfehlt zu bezeichnen, zumal wir finden werden, dass der Hauptkörper des Parmenides sogar ungewöhnlich pünktlich, fast übertrieben symmetrisch gegliedert ist.

sein, um sie zu bewältigen, da ja allerdings von Mitte oder Ende der vierziger Jahre an die eigentliche Lust und frohgemute Keckheit zu solchen dialektischen Gängen Einem zu schwinden pflegt. Daher der humoristische Vergleich mit einem schon bejahrten Kampfross, das noch einmal zur Wettfahrt an einen Wagen gespannt werden soll und zittert vor der Leistung, die ihm bevorsteht *136 e f.* (vgl. die ähnliche Bemerkung im benachbarten *Euthydem 272 b:* „Fühlst du dich nicht zu alt, lieber Sokrates, von diesen Brüdern noch die σοφία ἐριστική zu lernen“?). Allein, was sein muss, das muss sein. Also nochmals und sogar kräftiger als schon zuvor die schneidigsten Werkzeuge zenonischer Dialektik zur Hand genommen, mit welchen der alte Palamedes nur die Sinnendinge dialektisch antinomisch bearbeitet hatte, während es jetzt gilt, sie noch viel höher hinauf in Anwendung zu bringen *129 e* und *135 d e.* Vielleicht, dass es uns doch gelingt, jene ersehnte Brücke zu zimmern.

Den Eingang bildet die schon im Sophista gelegentlich begonnene Kritik der Metaphysik des geschichtlichen Parmenides selber: Ἀπ' ἐμαυτοῦ καὶ τῆς ἐμαυτοῦ ὑποθέσεως ἄρξωμαι *137 b.* Es wird nämlich *137 c — 142 b* gezeigt, dass alle Prädikate oder Aussagen des alten Weisen über sein Eins — welches schillert zwischen dem arithmetischen Eins oder auch geometrischen Punkt und einer metaphysischen Wesenheit — ihm als unberechtigt wieder abgesprochen werden müssen oder dass jener bereits zu viel thue, wenn er mehr sage, als „Eins“, z. B. „das Eins ist“. Das blosse Eins als solches in abstraktester Reinheit genommen ist völlig kategorienlos, ein Unsagbares und Unerkennbares, mit welchem nichts anzufangen ist *142 a* (vgl. die spätere Anwendung der Neuplatoniker, auch Augustins auf den Gottesbegriff).

Nun folgt als erstes Hauptglied A) die positive Erörterung über den volleren und damit erst brauchbaren Satz: ἓν εἰ ἔστι *142 b* bis *160 b* *), und zwar dies Einsseiende I a) erwogen unter dem Gesichtspunkt des E i n s *142 b — 155 e*, bezw. *157 b.* Das Ergebnis

*) Bemerkt sei, dass Plato die einzelnen Abschnitte deutlich und ausdrücklich hervorhebt durch Wendungen wie: »Wir wollen annehmen — wollen jetzt wieder zurückgehen — wollen von vorne anfangen« u. dgl. Ich erlaube mir deshalb auch im Text die sonst pedantisch erscheinende Markierung der Abschnitte und Absätze mit A, B, I a, I b u. s. w.

lautet summarisch: Wenn das Eine ist, gibt es auch ein Vieles, gibt es Zahl und Zahlen (indem jede eigentliche Zahl Einheit einer Vielheit oder synthetische Einheit zweiten Grads ist), gibt es überhaupt ein Anderes und eine ganze Fülle von Bestimmungen. Hieran knüpft sich Ib) eine Anhangsbetrachtung *155 e — 157 b* über das Werden als merkwürdige Vermittlung von Eins und Vielem, von Sein und Nichtsein und überhaupt von entgegengesetzten Bestimmungen. Nehmen wir diese Nebenerwägung Ib mit der Hauptbetrachtung Ia zusammen, so erhalten wir das genauere Resultat: das Eins w i r d Vieles; auch andere entgegengesetzte Bestimmungen wie Ruhe und Bewegung gehen werdend ineinander über.

Wenn dieser Abschnitt Ib über das Werden auch formell eine Neben- und Nacherwägung ist, so ist er doch vielleicht das Bedeutsamste im ganzen „Parmenides“, wenigstens das, was uns sein eigentliches Absehen verhältnismässig am meisten zeigt. Alles dreht sich in der äusserst schwierigen Erörterung um die ἄτοπος φύσις des ἐξαίφνης *156 c e*, von dem dargethan werden soll, dass es als unentbehrlich anzunehmender Punkt des Uebergangs aus einer Bestimmung in die andere, z. B. der Ruhe in die Bewegung und umgekehrt oder allgemeiner des Seins in Nichtsein, eigentlich ausser aller Zeit stehe, ἐν οὐδενὶ χρόνῳ ἂν εἴη, wie wiederholt betont wird. Und ebenso befindet sich an diesem rätselhaften ausserzeitlichen Punkt Alles auch inhaltlich in voller Indifferenz. Die Bewegung z. B. ist hart auf jenem Uebergang zur Ruhe weder Ruhe noch Bewegung, das Kleine, welches gross werden will, genau in diesem Augenblick weder klein noch gross, jenes n i c h t mehr, dieses n o c h nicht, sondern eben ein wunderbar Rätselhaftes über den Gegensätzen *157 a b*. Man sieht deutlich, wie diese ringende Dialektik ihr nächstes Vorbild hat an des Zeno bekannten Bedenken hinsichtlich des Anfangs oder Endes der örtlichen Bewegung als einer Unterart des Werdens und der Veränderung. Nur dass Plato, wie wir dies bereits als seine Absicht kennen, die Frage viel allgemeiner stellt und sich mit dem metaphysischen Problem des Werdens überhaupt und auf jedem Gebiet herumschlägt. Ja in letzter Höhe genommen ist es dieselbe Urfrage, an der sich mancher spätere grosse Denker zerarbeitet hat, die Frage, wie der unendliche Inhalt übergehe ins Dasein oder wie die possibilitas zur existentia komme (vgl. Leibniz de rerum origi-

natione radicali) oder wie der Uebergang stattfinde aus dem Aether des reinen Gedankens in das Gebiet von Natur und Geist (Hegels Logik). Näher bei Plato's eigener Zeit geblieben scheint sich in jenen bohrenden Ahnungen die Aussicht auf eine Versöhnung von Parmenides und Heraklit zu eröffnen, indem beim Werden fortwährend an jenem entscheidenden Uebergangspunkt das gegensatzlose indifferente Sein in überzeitlicher ewiger Gegenwart als Wahrheit des Eleatismus durchblicke, die also vom Differenzierungs- und Werdeprozess nicht verschlungen werde, sondern als ruhender Berührungspunkt über dem sich drehenden Rad wandellos throne.

Indem wir Weiteres hierüber auf den Schluss versparen, kehren wir zunächst wieder zu unserer einfach berichtenden Analyse zurück. Diese führt uns II a) zur Erwägung des Einsseienden nunmehr unter dem Gesichtspunkt des τὰ ἄλλα oder V i e l e n *157 b — 159 b*, bezw. *160 b* , was sozusagen die Konverse von I a und I b bildet. Als Gewinn ergibt sich die Zurückführung der Vielheit auf die Einheit oder der Nachweis, dass Beides Korrelate sind. Denn das Viele hat Teile, Teile aber weisen auf ein Ganzes, somit auf Einheit; ebenso ist jeder Teil als solcher selbst schon eine gewisse Einheit, der wir hienach in keiner Weise zu entfliehen vermögen. Daran knüpft sich wieder II b) eine zuspitzende Anhangsbetrachtung *159 b* bis *160 b*, wo vollends der letzte Schein eines Andern als wirklicher vom Eins getrennter Gegenpartei vernichtet wird. Ein solches von aller Einheit verlassene Andre wäre als völlig einheitslos unzählbar, unfassbar, kurz ein Ungedanke, gar Nichts. Das Eine ist somit Alles und nicht Eins, wie *160 b* mit stark neckendem Rätsel gesagt wird; nicht Eins: in d e m Sinn, dass es falsch wäre, das Eins auf die Eine Seite zu stellen und ihm gegenüber als zweite Partei das Andre; vielmehr gehört jenem der ganze Platz und nicht bloss die Hälfte.

Nunmehr unternimmt die antinomische Dialektik die Erörterung B) über das Thema εἰ ἓν μὴ ἔστιν *160 b—166 c* und betrachtet in streng symmetrischer Antistrophe das nichtseiende Eins zunächst wieder I a) vom beherrschenden Gesichtspunkt des E i n s aus *160 b—163 b*, bezw. *164 b*. Das Resultat ist, dass wir auf das Gleiche hinauskommen, wie unter A I a und dies nunmehr auf negativem Weg bestätigt erhalten; das ἓν μὴ ὄν hat wesentlich die-

selben allgemeinen, positiv-negativen Prädikate, wie das ἓν ὄν, von der Erkennbarkeit an bis zum Werden *).

Wieder folgt I b) eine verschärfende Anhangsbetrachtung *163 b* bis *164 b*, in welcher eigentlich erst mit dem μὴ ὄν Ernst gemacht wird und es jetzt als das reine Nichts, nihil absolutum gefasst erscheint. Selbstverständlich lässt sich über Dieses gar nichts sagen, es ist ein Ungedanke.

Nun wird das Grundthema von B unter dem Gesichtspunkt des Andern zergliedert oder II a) gefragt, wie, wenn das Eins nicht ist, sich alsdann das Andre mache und ausnehme *164 b—165 e*, bezw. *166 c*. Wir könnten deutlicher so fragen: Wie sähe es in der Welt aus, wenn das Moment oder die Kategorie der Einheit völlig von ihr ausgeschieden würde? Die Antwort lautet auf ein völlig vernunftloses Aussereinander, das man vergeblich zu fixieren versuchen würde (λαμβάνειν διανοίᾳ). Denn es ergäbe sich besten Falls Scheinrationalität, ein φαίνεσθαι, kein εἶναι, mit allen alten Kategorien, nur insgesamt in blosser Scheinform. Es ist dies nebenbei bemerkt der Absicht nach eine bestimmtere Kritik des Atomismus von Demokrit, der schon im Sophista gestreift war und dem jetzt u. A. mit den Zersäbelungen der das Gleiche anstreifenden zenonischen Dialektik zu Leib gegangen wird **).

*) Ich kann und will freilich nicht leugnen, dass all dies in bedenklichster Weise dialektisch durchgerissen wird und dass namentlich dieser bitterböse negative Teil B von Amphibolien und Erschleichungen wimmelt. Im stärksten Mass finden wir fortwährend jene so störende Zwei- und Mehrdeutigkeit im Begriff Sein, auf welche wir schon beim Sophista hinwiesen. Ferner kommt wiederum der Unterschied von konträr und kontradiktorisch herein, den Plato zwar bekanntlich kennt und auch hier z. B. *160 b c* durch die Ausdrücke διαφέρειν und ἐναντίον hervorhebt, um aber doch im fortreissenden Zug der Dialektik mehr als einmal sich zu verwickeln. So wird gleich statt des zu A kontradiktorischen Thema's für B: »das Eins ist nicht«, nämlich es gibt überhaupt kein Eins, unversehens das Urteil mit konträrem Prädikat unterschoben: Das (als existierend fortgeführte) Eins ist nicht — Etwas, nämlich nicht etwas Bestimmtes, womit die Untersuchung in die bereits viel klarer abgemachte des Sophista über den Unterschied von absolutem und harmlos relativem Nichtsein hinübergleitet und der für Viele täuschende Schein entsteht, als wäre der Parmenides überhaupt nur eine Art von Wiederholung des Sophista. Und so liesse sich noch manches Aehnliche anführen, das in der Sache, wenn auch gewiss nicht in der Absicht des Philosophen neben den Leistungen der rabulistischen Eristik feil hat.

**) Uebrigens ist dies »Andre« wieder dialektisch sehr leichthin eingeführt

Zuletzt spitzt noch einmal eine Anhangsbetrachtung II b) das Vorige zu und zeigt *165 e—166 c*, dass beim vorausgesetzten Nichtsein des Eins nicht einmal Schein, sondern rundweg Nichts sich ergebe (vgl. die Anhangsbetrachtung A II b, die auf Dasselbe hinausführte). Der Beweis ist allerdings sehr undeutlich und rabulistisch; vielleicht, dass folgende bessere Ahnung vorschwebt: Schon der Schein der Einheit weist auf das Vorhandensein derselben irgendwo und -wie hin (vgl. Herbart). Und diese unbedingte Notwendigkeit des Eins als seiend ist denn auch das Gesamtergebnis unter B, wenn wirs zusammenfassend sagen, συλλήβδην εἴπομεν.

Was ist aber der Ertrag von A und B oder vom ganzen zweiten und Hauptteil unseres Dialogs? Hören wir es nach unserer mühsamen Durchwanderung in Plato's eigener Fugung, um noch einmal zum Abschied den richtigen Dialektiker vor uns zu haben, wenn er *166c* erklärt: „So sei also . . . ausgesprochen, dass natürlich, ob das Eine nun ist oder nicht ist, es selbst und das Andre gegen sich und gegen einander Alles in aller Weise ist und nicht ist und so erscheint und nicht erscheint." Das klingt nun beim ersten Anhören ohne Zweifel wie die härteste Zusammenstellung der schroffsten Widersprüche, ja wie ein verzweifelter philosophischer Nihilismus, der sich kürzer so ausdrücken liesse: „Es ist Alles nichts, Eine Annahme ist so wertlos wie die andre; denn aus jeder ergibt sich ja gleichermassen A und non-A zugleich, also der Tod aller Logik!" Seien wir jedoch, durchs Bisherige an ein ganz gehöriges Mass Dialektik gewöhnt und nicht so leicht abgeschreckt, mit unserem Urteil etwas vorsichtiger und sehen wenigstens zunächst nach, ob nicht, wie es bei einem vernünftigen Schriftsteller solang als möglich erwartet werden muss, für eine günstigere positive Deutung jenes rätselhaften Abschlusses einer selbst sattsam dunkeln Gedankenkette Möglichkeit und Raum ist. In der That lässt sich dies bejahen und zeigen, wie die einzelnen Glieder dieser verschlungenen Zusammenfassung so

und behandelt. Die Frage hiess: Wenn es kein Eins gibt, wie steht es dann mit dem Andern? »denn ein Anderes muss es doch geben, da man ja von ihm spricht« *164 b*. Und weiter: Das Andre setzt (als Korrelatbegriff) immer ein Anderes gegen sich voraus. Welches ist dies Letztere, wenn das Eins ex hypothesi wegfällt? Da bleibt nur Selbstdifferenzierung des Andern Nummero 1, oder es ergibt sich als dessen Natur das in sich selbst durchaus Anders- und Aussereinandersein *164 cd* (vgl. Hegel z. B. s. W. 9, 22 über die Materie).

ziemlich mit den Ergebnissen unserer richtig getroffenen (weil gar nicht verfehlbaren) Abschnitte und Absätze A I, II und B I, II sich decken, was nachzuprüfen ich dem Leser überlasse, um nicht noch weitläuftiger zu werden, als gegenwärtig leider unvermeidlich ist. Dies Zusammentreffen beruhigt uns jedenfalls vorläufig gegenüber von dem bösen Schein und Eindruck obigen Schlussworts, welches hienach wenigstens inhaltlich auf Einer Linie mit den vorhergehenden Ausführungen steht; und diese wird doch wohl kaum Jemand für bewusstdialektische Gaukeleien und ernstlose Nichtigkeiten halten können!

Vielmehr sind sie das, zu was das Schlusswort sich noch einmal mit epigrammatischer Schärfe bekennt, nämlich der fieberhafte, die Denkkraft bis zum Zerspringen anspannende Versuch einer durchgängigen dialektischen Erweichung der Gegensätze, um in strengstem wissenschaftlichem Ernst das zu erreichen, auf was der Sophista mit seiner noch etwas mythisch gefärbten Personifikation der Ideen zu vernünftigen Kraftwesen die erste Aussicht eröffnet hatte. Die Ur- und Stammbegriffe aller Welt, wie Einheit — Vielheit, weiterhin Sein — Nichtsein, Sein — Werden, Selbigkeit — Verschiedenheit, Aehnlichkeit — Unähnlichkeit, Ruhe — Bewegung, begrenzt — unbegrenzt, Raum-Zeitlichkeit — Raum-Zeitlosigkeit u. s. w. — sie alle werden bis zum Aeussersten durchgedacht, um sie aus ihrer verstandesmässigen Starrheit zu befreien und in vernünftigen Fluss zu bringen. Aehnlich sind in späterer Zeit die geistvollen Spekulationen eines Descartes über endlich und unendlich mit dem tiefsinnigen Wort *Med. III*: Prior quodammodo in me est perceptio infiniti, quam finiti, hoc est Dei, quam mei ipsius. Oder erinnere ich an Leibnizens Dialektik mit dem Individualitätsbegriff, welcher Abgrenzung und Angrenzung zugleich befasst, was später auf höherer Stufe in Fichte's Ich — Nicht-Ich wiederkehrt. Vollends Hegel lebt ganz in der fliessenden Dialektik Einheit — Trennung und operiert öfters mit dem feinen Gedanken, dass nur der die Schranke (oder den Mangel) kenne, welcher in irgend einer Weise zugleich über sie hinaus sei, weshalb nur der Mensch und nicht das Tier sich als endliches Wesen zu fühlen vermöge; vgl. z. B. *VIII. 45*.

Was nun unser Plato mit seinem dialektischen Flüssigmachen aller Ur- und Stammbegriffe an seinem Ort in erster Linie erkämpfen

und erringen will, darüber kann gar kein Zweifel sein. Wir sehen die Fragstellung aus seiner ganzen bisherigen Entwicklung und zuletzt völlig unmissverständlich aus dem ersten Teil des Parmenides förmlich herauswachsen. Ebenso haben wir es in dem besonders wichtigen und tiefsinnigen Abschnitt des zweiten Teils über das letzte Wesen des Werdens bereits vorausnehmen müssen. Es ist mit Einem Wort ein heraklitisch erweichter Eleatismus oder dasselbe umgekehrt gesagt ein eleatisch gefestigter Heraklitismus *), also die Versöhnung und Verklärung der beiden grössten Metaphysiker unter Plato's Vorgängern, mit denen er sich nun schon so lange und ernstlich getragen hat. Dann war ja das unerlässliche Band beider Welten gefunden; jenes herb dualistische χωρίς hatte einem dialektisch vermittelten und verinnerlichten ἅμα Platz gemacht. Für die Idee selbst war es die höchste Ehre, wenn der Nachweis gelang, dass es ihrer Würde und Einheitsnatur nicht zu nahe trete, wenn sie sich in die Vielheit und das Anderssein zu entfalten und dahinzugeben vermag, um sich zugleich in und aus diesem Anderssein stets zu erhalten. Nur dann ist sie sogar das wirklich Absolute, das allein Reale, wenn ihr auch in der natürlichen Welt kein fremdes Andere mehr gegenüber steht, sondern sich diese als ihre eigene Setzung, somit schliesslich als sie selbst, nur in anderer Form und Gewandung ergibt (vgl. oben S. 366 den merkwürdigen Satz: Das Eins ist Alles und nicht Eins) **).

*) Der ächte und vollständige Heraklit brauchte freilich diese Festigung eigentlich nicht, da er sie bei seinem positiven Grundzug bereits besass. Aber dieser trat wenigstens in der Hand der ausgearteten Schule nicht mehr deutlich genug heraus, so dass immerhin — von andern Unvollkommenheiten abgesehen — ein stärkender Zusatz von eleatischer Seite her nicht schaden konnte.

**) Wir sahen, dass bei Plato's Bemühung um die wahre κοινωνία beider Welten ihm das Interesse der Erkenntnis vorne an stand. Deshalb sei hier bemerkt, dass er mit dem gegenwärtigen Versuch in der That auf dem Punkt stand, das Verhängnis der ganzen alten Erkenntnislehre glücklich zu überwinden, wie es vor ihm, aber nur anbahnend und für die Nachwirkung zu wenig deutlich einzig der geistvolle Heraklit gethan hatte. Denn nach Lotze's überaus treffender Formulierung im *Mikrok. III*², *227 f.* gieng die gemeinsame Sehnsucht der alten Philosophie in jenem tiefwurzelnden plastischen Bildhauergeist der Griechen auf die bleibend wahren Thatbestände (bezw. Objekte), da natürlich das mit dem Tag Vergehende nie auf eine tiefere Teilnahme Anspruch machen kann. Weil sich aber solche bleibenden Thatbestände in der natürlichen Wirklichkeit nicht finden, so flüchtet Plato (unter anderem

Uebrigens will mich bedünken, als ob mit dem Bisherigen noch nicht der ganze spekulative Gehalt des Dialogs Parmenides wenigstens nach seinen Ahnungen und hoffenden Wünschen erschöpft wäre. Es ist ja wahr, dass sich diese nicht unmittelbar und ausdrücklich fassen lassen; bildlich gesprochen ist es wie das Schieben und Drängen der Nebelwolken im Hochgebirg, die sich bald zu einer undurchdringlichen Masse verdichten, bald wieder verdünnen und lichten, um für einen Augenblick einen klareren Aus- und Durchblick zu gestatten.

Mit diesem Vorbehalt aber wage ich doch zu sagen, dass Plato sichtlich noch höher hinaus will, als nur in obiger Weise das Band der κοινωνία von Diesseits und Jenseits knüpfen. Er möchte vielmehr das Jenseits und Diesseits selber dialektisch miteinander entstehen lassen. Denn der Sophista hatte die Ideen eben einfach als gegeben angenommen und sich nur bemüht, ihr relatives Nichtsein als mit ihrer Würde wohlverträglich darzuthun. Jetzt soll in höch-

jedenfalls auch aus diesem theoretischen Grund) zur Welt der Ideen als dem ὄντως ὄν. Aristoteles mag ihm dahin nicht folgen, kommt aber nicht über den gemeinsamen Vordersatz weg und flüchtet, trotz alles folgewidrig daneben hergehenden Sinns für die Welt des Werdens oder der φύσις, entschieden viel plumper als Plato zur Welt der Gestirne als der vermeintlich ewigen und unwandelbaren Wesenheiten (vgl. dagegen die weit philosophischere Anschauung Plato's von diesen in allweg Körper bleibenden Gebilden am Himmel *Polit. 269 d e* und noch mehr *Rep. 529 c—530 c*). Was Beide vergassen, ist eben die richtige Mitte zwischen bleibenden Thatbeständen oder Objekten und den mit dem Tag wechselnden Schattengebilden, nämlich die bleibend wahren Bedingungsverhältnisse oder ewigen Gesetze des Werdens selber, dies von der Neuzeit glücklich erfasste Ziel diesseitiger und doch gediegenster Wissenschaft. Der grosse Ephesier hatte es bereits erschaut und orakelnd ausgesprochen als den λόγος (oder γνώμη, νοῦς, σοφόν), welcher Alles durchwaltet, κυβερνᾷ, und Allem sein μέτρον gibt. Dieser Kerngedanke gieng aber in thesi neben instinktiv richtigerer Praxis (namentlich des Aristoteles) wieder verloren. Und daraus erklären sich schliesslich die merkwürdigen Quälereien der ganzen alten Erkenntnistheorie und Methodologie, die von einem falschen Obersatz ausgieng und so z. B. auch in der Logik das hochwichtige hypothetische Urteil neben dem kategorischen merkwürdig zu kurz kommen liess. Daher kommt das hoffnungslos Unfruchtbare aller ihrer Bemühungen, zwischen der Scylla des Flusses und der Charybdis des Stehens glücklich durchzukommen. Wäre es Plato mit seinem wahrhaft grossartigen Anlauf zu einem eleatischen Heraklitismus (meinetwegen auch einem lebendigen Pantheismus) metaphysisch gelungen, so wäre ebendamit die Bahn zu einer befriedigenden Theorie über Wesen und Aufgabe des Erkennens und Forschens offen gewesen. Aber auch die Wahrheit hat sua fata!

ster Instanz, wenn es möglich wäre, sowohl die Ideenwelt als solche in geistiger Nachschöpfung vor unserem Auge erstehen, als in unmittelbarem Zusammenhang mit ihr fürs Andre auch die Dingwelt ihre erklärende Ableitung finden. Das Band beider ergab sich alsdann von selbst, da eine solche Entwicklung ja schliesslich ein und derselbe Prozess auf zwei verschiedenwertigen Stufen war, als Prozess ersten Grads die κοινωνία und das μεταλαμβάνειν der Ideen in ihrer eigenen dialektischen Entfaltung, als Prozess zweiten Grads das Herabsteigen der Ideen um eine Stufe niedriger zur teilnehmenden κοινωνία auch mit den Dingen. Ob Plato nicht vielleicht deshalb den Einwand des sog. „τρίτος ἄνθρωπος“ zweimal, also mit mehr Achtung behandelt, als er an sich (und auch in seiner aristotelischen Wiederholung) verdient? Der Gedanke eines gemeinsamen Höheren über Idee und Ding, nur ohne entbehrlichen regressus in infinitum, mochte ihm in der That nicht so ganz unrichtig erscheinen. Auch die zweimalige Betonung im ersten Teil des Parmenides, dass man die zenonische Dialektik nicht bloss auf Sinnendinge, sondern vor Allem auch auf τὰ λογισμῷ λαμβανόμενα *130 a* anwenden müsse, scheint auf ähnliche Ziele zu deuten.

So angesehen deckt sich dann der Parmenides ganz mit den Absichten der Hegel'schen Logik-Metaphysik, wie sie sich bewegt „im Aether des reinen Gedankens“ oder sein will „eine Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen ist vor Erschaffung der Natur und eines endlichen Geists; sie gibt die Wahrheit ohne Hülle“. Oder nehmen wir als ein anderes erläuterndes Beispiel den neueren Versuch eines „Algorithmus des Denkens“, der über den beiden so nahe verwandten Arten Logik und Mathematik nach einem höheren völlig vergeistigten Genus ringt und die Vernunft erfassen möchte, ehe sie sich noch zu Logik und Mathematik besondert hat. Ganz ähnlich will wenigstens Plato seine Dialektik und ihre Grundbegriffe so allgemein und metaphysisch umfassend halten, dass sie über der Ideen- und Dingwelt zugleich sozusagen im Ueberseienden (Hegel's Aether des reinen Gedankens) stehen und die Ergebnisse deshalb für beide Sondergebiete, Ideen- und Dingwelt miteinander gelten *).

*) An diese letzten Ahnungen und Absichten des Meisters mochten die Neuplatoniker anknüpfen, wenn sie dieselben verdichteten und hypostasierten zu ihrer bekannten genetischen Stufenreihe: das überseiende Eine, Unsäg-

Die Folge ist freilich die gleiche, wie bei Hegel (und andern solchen überkühnen Bergsteigern, z. B. auch den oben genannten Algorithmikern): die Luft ganz dort oben wird gar zu dünn, es stehen keine Worte und — keine Gedanken mehr zu Gebot, wenn man so über Idee und Ding schweben will. Deshalb fällt der Philosoph doch wieder bald in die Sphäre der Idee, bald auch in die des Dings herab, sei es wenigstens in den Worten und Ausdrücken, wo ja immerhin der Trost des symbolisch uneigentlich Gemeinten bleibt, sei es aber auch in den Gedanken selber. Aus diesem Bemühen, für Beides zugleich gewissermassen von obenherab zu sorgen, erklärt es sich, dass wir bei der Nennung der ἄλλα oder ὄντα nicht mit kategorischer Bestimmtheit sagen können, ob die Ideen oder die Dinge damit gemeint seien: beides schillert vielmehr im ὑπερούσιον ineinander. Ebenso erklärt sich hieraus einfach, was früher schon ohne Zweifel mit vielem Schein gegen eine der unseren ähnliche Auffassung eingewendet worden ist. Im fortreissenden Zug der Dialektik werden dem ἕν zum Teil Bestimmungen ankonstruiert und beigelegt, welche auf die Ideen nur auch gar nicht zu passen scheinen, wie z. B. Raum-Zeitlichkeit, Gestalt, Bewegung u. dgl. Es soll eben eine und dieselbe Dialektik für beide Gebiete auf Einen Schlag sorgen; also muss sie auch Momente mithereinnehmen, die strenggenommen nur den Dingen eignen. Und immerhin liesse sich sagen, dass auch die Idee, sobald sie in dialektische κοινωνία mit dem Ding gebracht wird, nach dieser ihrer Verendlichungsseite allerdings irgendeine Berührung selbst mit Raum und Zeit und Aehnlichem haben müsse, ohne natürlich darein zu versinken. So lässt der Theismus den lebendigen Gott unbeschadet seiner Ewigkeit doch auch die Zeit in irgendeiner Weise mitleben und gibt ihm trotz seiner Geistigkeit eine reale Beziehung selbst zur Materie. Oder unser eigener Geist steht im Selbstbewusstsein und ächten Denken genau betrachtet über der Zeit, während er zugleich als Seele in und mit der Zeit lebt. Denn jede feinere Logik weiss, dass im Unterschied vom Psychologischen und seinem Zeitfluss das eigentlich Logische Ewigkeitsnatur besitzt und mit der Kategorie der Zeit überhaupt nichts zu schaffen hat, welche doch die Form des logischen Individuums ist.

liche; dann die Ideenwelt; weiterhin das Reich der Seelen und endlich die Materie.

Derartige tiefere Erwägungen, welche aber für den tiefsinnigen Parmenides gewiss nicht zu weit hergeholt und fremdartig sind, mögen bereits das eigentümliche Hinundhergehen seiner Dialektik zwischen Idee und Ding einigermassen rechtfertigen. Dazu kommt, dass ihr Verfahren nicht rein und ausschliesslich systematisch ist, sondern zugleich eine überwindende und verklärende Kritik der geschichtlichen Ansichten von Zeno und dem Pythagoreismus sein will, die ja bekanntlich noch weit mehr zwischen abstraktester und handgreiflichster Fassung ihrer Aufstellungen schwanken. Dies muss auch auf Plato's Vornahme hinüberwirken, ähnlich wie in der Neuzeit Kants Kritik der Metaphysik oder Hegels Phänomenologie in ihrem eigenen Gang durch solche reichlich miteinfliessende Zeitbeziehungen beeinflusst wird. Aus des letzteren Philosophen Logik aber erinnere ich schliesslich noch daran, dass auch sie eine Masse von Bestimmungen enthält, die wir in ihr noch nicht erwarten würden, wie die Kategorien Mechanismus, Chemismus, Teleologie, einigermassen auch schon Qualität, Quantität und Mass. Nach unserem Gefühl gehören sie in die Physik und weiterhin in die Geisteswissenschaft, also jedenfalls ins Gebiet des Abgeleiteten. Nicht aus gedankenlosem Versehen, sondern mit klarem Bewusstsein dessen, was er damit meinte und wollte, stellt sie Hegel dennoch ob nun sachlich mit Recht oder Unrecht in seine Logik ein, weil sie ihm in erster Linie und vor aller Anwendung Bestimmungen von metaphysisch allumfassender Weltbedeutung waren, in deren voraus entworfenes „diamantenes Fachwerk" alles Folgende aus Natur und Geist erst eingefügt werden mochte.

Bei einer solchen Ausdeutung des platonischen Parmenides nach seinen Vorder- und Hintergrundsgedanken, nach den greifbaren Sätzen, wie nach seinen im Nebel verschwimmenden Ahnungen können wir in der That recht wohl begreifen, dass er nicht etwa bloss von den schwärmerisch umdeutenden Neuplatonikern, sondern auch von nüchterneren Geistern viele Jahrhunderte lang als „divinum opus" verehrt worden ist und, um nur Einen ausdrücklich zu nennen, noch von einem Hegel ausnehmend hochgehalten wird. Nachdem ich mich in meiner Klarlegung des Dialogs aller früher üblichen Schwindeleien und theologisch mystischen Eindeutungen völlig enthalten und nur mit philosophischen Erläuterungen vorgegangen bin, habe ich freilich bei diesem meinem jetzigen Werturteil nur solche Leser und

Beurteiler im Auge, welche trotz Allem und Allem sei es als Philosophen oder auch als Philologen vom Fach noch ein wärmeres Verständnis für das Wollen und Ringen wahrer tiefgründiger Philosophie besitzen *). Für diese Zuständigen sage ich wohl nicht zuviel, wenn ich behaupte, dass des alten Weisen dialektisches Hauptwerk neben Hegels so naheverwandter Logik und Fichte's Wissenschaftslehre die titanenhaft kühnste Unternehmung ist, an welche sich je ein Menschenkopf gewagt hat. Schon ihr Wagnis gereicht dem genus humanum zur höchsten Ehre und beweist, dass Prometheus ihm seinen Funken nicht umsonst gebracht hat.

Dies Urteil ist um so unparteiischer und sachlicher, als ich es in aller Nüchternheit des 19. Jahrhunderts und im Vollbesitz des Wahren an Kants Kritizismus fälle. Und deshalb unterscheide ich

*) In derselben Weise hat sich vor bald einem halben Jahrhundert ein früherer Philosoph, dem im Wechsel der Zeiten und Menschen das heute sicherlich nicht mehr vorkommen würde, gerade bei Gelegenheit des Parmenides gegen den philologisch ja gewiss verdienten Herausgeber und sprachlichen Erklärer Plato's, Stallbaum, zu wehren gehabt. Dieser Gelehrte hatte nämlich gegen die philosophische Darstellung des Ersteren bemerkt: Eos philosophos, qui certo alicui systemati addicti sunt et quasi consecrati, non esse idoneos veterum philosophorum interpretes, sed potius pessimos eorum corruptores. Hierauf erwiderte der Angegriffene (damals noch ein Hegelianer): »Mir meinesteils hat umgekehrt das Buch von Jenem zur Befestigung der entgegengesetzten Ueberzeugung gedient, dass mit blosser Sprachgelehrsamkeit samt einiger »notitia sobriae philosophiae« für die Erklärung der alten Philosophen nicht auszukommen ist«. Besagter Sprachgelehrte gibt allerdings einen sehr merkwürdigen Beweis seines unbefangenen Verstehens, wenn er in Einem Atem den Parmenides, natürlich weil er griechisch geschrieben ist, wiederholt ein divinum opus nennt und dagegen ebenso wiederholt von der insania der Schelling-Hegel'schen Philosophie spricht. Das heisst denn doch reden wie der Blinde von der Farbe, und zeigt den völligen Mangel an Eindringen in die Gedankenwelt des alten, den geschmähten Neuen gerade hier so nahe verwandten Denkers. Vollends diese schwierigsten Werke desselben vermag in der That nur der Philosoph vom Fach zu verstehen und zu würdigen, der nicht nur die Geschichte seiner Wissenschaft zu allen ihren Zeiten sicher beherrscht, sondern auch systematisch mit den einschlägigen Problemen aus der Logik oder Metaphysik u. s. w. infolge eigenen Durchdenkens völlig vertraut ist. Ein Anderer liest zumal bei jenen alten Ringversuchen einfach darüber weg und konstruiert nur Worte, statt den darin ruhenden Sinn zu erfassen. Damit ist Niemand zu nahe getreten; denn es gibt ja Arbeitsteilung in der Welt, und der Philosoph vom Fach würde sich ebensowenig herausnehmen, in den schwierigsten Fragen anderer Wissenschaften den Meister zu spielen und dreist mitzusprechen.

wie bei der grossen deutschen Spekulation sofort ruhig zwischen menschenwürdig, ja sogar in hohem Grade ehrenvoll, und menschenmöglich oder wirklich wahr, gediegen und brauchbar. Auch Prometheus vermochte sich nicht auf die Dauer im Saale der Götter zu halten. Mit andern Worten gestehe ich rundweg zu, dass der grosse Wurf von Plato's Parmenides sowenig gelungen ist, als derjenige von Hegels Logik zweitausend Jahre später. Der Gedankenturm, welcher über die Wolken, ja fast über den Himmel hinausreichen will, zeigt auch der wohlwollendsten, aber unbefangen nüchternen Betrachtung bedenklich viele Risse, Sprünge und Senkungen. Wir mussten schon früher auf die starken Zwei- und Mehrdeutigkeiten hinweisen, wie sie im Begriff des Seins, der Negation und des Gegensatzes zu Tag treten; aber auch der Grundbegriff des ἕν schillert wie bei dem geschichtlichen Parmenides und noch mehr bei den gleichfalls hereinspielenden Pythagoreern fortwährend zwischen mathematischer, metaphysischer und physikalischer Bedeutung. Das scheinbar Abgeleitete erweist sich bei genauerer Prüfung als eingeschmuggelt, wie z. B. wiederholt das „ἄλλα". Gar zu leichthin wird aus blossen Gedanken die Berechtigung zu Realannahmen entnommen, wenn u. A. daraus, dass es Zahlen gibt, sofort geschlossen wird auf ihnen entsprechende zählbare Objekte. Viele Beweise sind nichts weniger als stichhaltig, manche geradezu hölzern, einzelne kaum besser, als die verhöhnenden logischen Kalauer im Euthydem. Denn dass zwei von einander verschiedene Elemente ähnlich sind, leuchtet doch wohl schwerlich deshalb ein, weil a verschieden ist von b, und natürlich ebendamit b verschieden von a, also a und b den gemeinsamen Zug oder die Aehnlichkeit des Verschiedenseins an sich tragen *Parm. 147 c.*

Wir haben nun durch unsere ganze Darstellung bereits die Annahme ausgeschlossen, dass das bewusste Gaukeleien oder wenigstens bloss Verhöhnungen der megarisch-zenonischen Dialektik seien, wie es der rabulistischen Eristik gegenüber im Euthydem allerdings zur Hälfte der Fall war. Hier ist dies rundweg unmöglich bei der fortwährend so stark betonten grössten Achtung vor Parmenides, bei der vollkommen trockenen, gänzlich humor- und scherzlosen, bitterernsten Haltung der aufs Sauberste geordneten (leicht in Syllogismen umsetzbaren) Gedankenketten und endlich bei dem vielen Grund-

gediegenen, das inallweg von diesem Ringen zu Tag gefördert wird. Wir dürften also jedenfalls nur unbewussten Irrtum annehmen, wie ein solcher auch anderen grossen Philosophen aller Zeiten mehr als häufig bei so erdrückend schwierigen Bohrarbeiten begegnet.

Und dennoch möchte ich dem eine Einschränkung beifügen, nicht um unnötiger Weise den Plato zu verteidigen, sondern einfach um dem kaum verkennbaren genauen geschichtlichen Sachverhalt voll gerecht zu werden. Zwar weiss Jeder, der selbst schon an solchen Fragen ersten Rangs herumgedacht und spekuliert hat, welche eigentümlich berückende, um nicht zu sagen verblendende Gewalt der Zug der Gedanken und dialektischen Formeln auf den Denkenden ausübt, wie dieser, den suchenden Blick aufs vorausgenommene Ziel gerichtet haltend, über den glücklich gelungenen und klappenden Schritten gar zu leicht die minder gelungenen, ja schliesslich selbst misslungenen stillschweigend in den Kauf nimmt und über manche Gletscherspalte in Gottesnamen hinüberspringt. Und sinds nicht mehr Gedanken, so sind es doch noch Worte und Formeln, mit deren Hilfe die Wanderung weitergeht. Vollends die Grösse und Höhe des Ziels beruhigt unwillkürlich über die Bedenklichkeiten der Mittel und Wege zu ihm. Namentlich die Wortkrankheit, das λογονόσημα der meisten grossen spekulativen Philosophen und so auch unseres Plato (vgl. *Pol. 283 b*) begreift sich hieraus leicht. Sie meinen zuletzt mit Worten die Wahrheit vom Himmel herbannen zu können, wie der Zauberer mit seinen gemurmelten Sprüchen die Geister aus der Unterwelt.

So gewiss nun diese Psychologie der Spekulation, wenn ich so sagen darf, im Allgemeinen auch auf Plato zutrifft, dürfte doch jener dialektische Bann bei ihm immerhin etwas schwächer gewesen sein oder namentlich nicht so lange angehalten haben, als bei ähnlichen Denkern, z. B. bei Hegel mit seiner Logik. Wenn man mich nicht missversteht, möchte ich beinahe sagen, dass jener nur mit halbgutem oder doch schlagendem logischem Gewissen sich an den dialektischen Gang im zweiten Teil des Parmenides gemacht hat, daher er ihn denn auch hart vor Beginn *137 b* als ein παίζειν πραγματειώδη παιδιάν bezeichnet, während er noch im Sophista das παιδιᾶς ἢ ἔριδος ἕνεκα ganz ausdrücklich abgewiesen hatte. Vielleicht zielt ebendahin im Parmenides auch die Bezeichnung der Dialektik Zeno's

als einer sehr jugendlichen, für welche der gereifte Mann nicht mehr einstehe *128 e.* Und vollends im Verlauf mag unserem Philosophen öfters das bange Bedenken gekommen sein, das er z. B. *141 e* mit den Worten ausspricht: εἰ δεῖ τῷ τοιῷδε λόγῳ πιστεύειν!

Darum denn auch der abgebrochene Schluss des sonst formal so ungewöhnlich sorgfältig ausgeführten Bau's. Die Thatsache dieses Abgebrochenseins kann keinem Leser entgehen, ob er nun vom ästhetischen oder philosophischen Standpunkt aus sich nach dem wirklichen Abschluss umsieht. In keiner Weise wird, den Kreis wie sonst zu schliessen, auch nur mit einem Wort auf den fragstellenden ersten Teil zurückgegriffen, sowenig wir ja von Plato's Art eine Nutzanwendung erwarten, welche dem Leser das eigene Denken ersparte. Der grundgescheite Sokrates des ersten Teils äussert zum Schluss keine Silbe des Beifalls oder der Bewunderung, er ist wie verschwunden; nur der antwortende Automat Aristoteles des zweiten Teils schliesst den ganzen Dialog mit einem höchst merkwürdigen „ἀληθέστατα“ als Zustimmung zu dem oben erwähnten dreifach verschlungenen Rechnungsabschluss des Gesprächs, so dass wir ihn um seine rasche Fassungskraft so verwickelten Formeln gegenüber ernstlich beneiden müssen.

Wie haben wir nun all das zu verstehen und zurechtzulegen? Davon kann zuerst gar keine Rede sein, dass uns hier etwas verloren gegangen wäre und nur ein verstümmelter Parmenides vorläge. Ebenso haltlos wäre die Annahme, dass Plato (noch in gutem Lebensalter) zufälliger Weise wegen anderer Geschäfte oder Erlebnisse die Arbeit nicht vollendet habe. Nein! Es ist klar, dass er sie nicht vollenden wollte, dass er sie absichtlich mit dem denkbar knappsten formalen Abschluss als Bruchstück stehen liess (etwa wie die Ulmer jahrhundertelang ihr Münster mit dem wunderbaren Schutzdächlein darauf). Und warum das? Einfach, weil ihm vollends nach vollendeter Durchdrückung seiner Dialektik das von Anfang an bängliche Vorgefühl des Misslingens zur leidigen Gewissheit geworden war und die Lust zum Fertigmachen genommen hatte — auch wieder etwas, das im kleineren oder grösseren Massstab mehr als oft in der Arbeits- und Leidensgeschichte des menschlichen Geists sich wiederholt! Jetzt erst verstehen wir jenes „ἀληθέστατα“, welches in Wahrheit so ziemlich das Gegenteil des archimedischen

εὕρηκα bedeutet und die schmerzlichste Selbstironie atmet. Jetzt fällt ein neues Licht auch auf jene unmittelbar vorhergehende „Formel der Widersprüche“. So gewiss sie einerseits die vorhergehende Entwicklung richtig und ziemlich genau zutreffend zusammenfasst wie eine gutstimmende Rechnung, so gewiss blickt uns aus ihr fürs Andre nicht etwa der Schalk an, wohl aber der tiefe Schmerz des geschlagenen Denkers und geworfenen Ringers, also wiederum die bitterste Selbstironie, welche sagen will: Es klappt formell Alles — und ist eben doch nichts; es sieht aus, wie eine Versöhnung der Gegensätze und ist in Wirklichkeit doch nur die Drachenschaar erbitterter Widersprüche. — Wird man eine solche, in dialektischer Rätselform gegebene „Palinodie“, ein solches „sic et non“ in Einer Formel für unnatürlich und namentlich für unplatonisch halten können? Ich glaube nicht, wie ich Plato's Art sonst kenne.

Aber warum hat er das Buch nicht lieber vernichtet, wenn er doch vor vollendetem Abschluss selbst nichts mehr darauf hält? Deswegen, weil Letzteres nach seinem eigenen, wie nach der Nachwelt Urteil nur sehr mit Einschränkung gilt. Zum Wegwerfen erschien es denn doch wahrhaftig als viel zu gehaltvoll, wie es ja in der That auch ausser der geistvollen Gesamtabsicht manche treffendste und tiefgründigste Gedanken zur Logik und Metaphysik enthält. Jedenfalls aber war es auch so für Andere, vielleicht Glücklichere eine mächtige Anregung und für ihn selbst ein Denkmal seiner eigenen heissesten Bemühungen um die höchsten Wahrheiten, kein Siegesdenkmal zwar, wohl aber ein Denkmal rühmlichsten Kampfs (ähnlich wie auf politischem Gebiet die Republik mit ihren verschiedenen Phasen). So etwas kann ein wirklich grosser Geist sich ruhig leisten. Denn sogar seine Irrgänge sind immer noch zehnmal interessanter, als die schnurgerade Pappelallee der Gewöhnlichen.

Sachlich freilich können wir uns kaum wundern, dass Plato's grossartiger Versuch im Parmenides (mit den entsprechenden Ansätzen im Sophista) misslang, wenn wir jetzt sogar nur an den ersten und kleineren Teil der Aufgabe, den versuchten Brückenschlag zwischen dem Jenseits und Diesseits denken. S e i n e Idee, bezw. auch seine Ideen, wie sie nun einmal von Anfang an ihrem Herzpunkt nach bestimmt sind, ertragen eben keinerlei derartige Erweichung. Das alte Wort *Rep. 381 c* von dem θεός, welcher ἄριστος ὢν μένει

ἀεὶ ἐν τῇ αὑτοῦ μορφῇ, war gar zu axiomatisch und vorurteilsmässig auf die Ideen übergegangen, als dass sie wirklich etwas Proteusartiges in sich hätten aufnehmen können. Die dynamisch-heraklitische und die ontisch-eleatische Lehre, die absolute τροπὴ κατ' ἐναντιότητα und die absolute Wandellosigkeit des „ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται“ — sie verhalten sich so gegensätzlich wie Feuer und Wasser, ihre unmittelbare Berührung gibt — Dampf und also wenigstens zunächst nichts Haltbares, das sich brauchen liesse *).

Misslungen ist der gewaltige Versuch, zwischen dem Jenseits und Diesseits dialektisch zu vermitteln, misslungen die bis zur letzten

*) Wie man sieht, geht meine Auffassung und Darstellung des Parmenides und des von ihm untrennbaren Sophista hindurch zwischen der früher sehr häufigen Ueberschätzung und der neuerdings fast allgemeinen Unterschätzung dieser dialektischen Hauptschriften Plato's, wobei ich meine starke Hinüberneigung nach rechts noch einmal sehr entschieden aussprechen will. Ebendamit ist bereits gesagt, wie ich mich zum Gipfel neuzeitlicher Geringschätzung, nämlich zu der vielvertretenen Behauptung stelle, dieselben seien unächt, was meist damit begründet wird, sie seien Plato's unwürdig. Ersichtlich ist dieses Urteil vom einseitig ästhetischen oder stilistisch litterargeschichtlichen Standpunkt aus gefällt. Denn das ist ja sehr wahr, dass sie des in so manchen andern Schriften Plato's sich findenden »Anmutenden mehr als irgend welche andre Dialoge völlig ermangeln«. Aber daraus folgt doch eigentlich gar nichts. Die Kritik der reinen Vernunft ist auch nichts weniger als anmutend. Und doch ist sie von demselben Kant geschrieben, der z. B. in seinen geschichtsphilosophischen Aufsätzen und anderwärts viel leichter verständlich und geradezu hübsch zu schreiben vermag. Das Gleiche gilt von Fichte, wenn wir seine Wissenschaftslehre mit manchen andern sogar ungewöhnlich schön geschriebenen praktischen Schriften desselben Manns vergleichen. Es kommt eben auf den Gegenstand und jeweiligen Zweck an, wie wir uns das selber sagen können, auch wenn wir nicht die treffende Unterscheidung des Politikus zwischen ἡδονή und ζήτησις τοῦ προβληθέντος zur Hand hätten (vgl. oben S. 339). Sieht man also von dieser nichts besagenden Aeusserlichkeit ab und hält sich nur an die Sache, so gebe ich aus eigener Erfahrung vollkommen zu, dass es beim Sophista-Parmenides eine saure Arbeit ist, durch die steinharte Schale zum Kern zu gelangen, und dass es Einem ohne Oberflächlichkeit oder Trägheit eine Zeit lang wirklich so vorkommen kann, als hätte man recht zweifelhaftes oder sogar völlig wertloses Wort- und Formelgerassel vor sich. Mit der Zeit aber und bei geduldig ausharrender mehrfacher Vornahme stellt sich die Sache doch ganz anders. Dann ergibt sich jener Gehalt, wie ich ihn oben mit gutem Gewissen und ohne den stillen Selbstvorwurf einer schwindelhaft verteidigenden Eindeuterei darlegen konnte. Und dieser Gehalt ist doch wohl von der Art, dass wir ihn wahrlich nicht dem nächsten besten Unbekannten zutrauen können. Ausser Aristoteles, der natürlich völlig ausser

Fiber angespannte Bemühung, wesenhafte Einheit mit empirischer Vielheit und mannigfaltigem Wechsel gedankenmässig zu verknüpfen. Was bleibt in dieser verzweifelten Lage unserem Philosophen übrig, als die Niederung in Gottesnamen sich selbst zu überlassen, sie, die gott- und geistverlassene spröde, in welche die Idee nun einmal nicht als Welt- oder Naturmacht einführbar ist, über sie wegzusehen, ὑπεριδεῖν, wie es einst schon im Phaedrus hiess, nur damals noch in etwas anderer Stimmung? Dafür winkt ihm die Höhe, an der sein Herz hängt, um ausschliesslich auf ihr zu verweilen, ja höher und immer höher zu steigen, ob so vielleicht auf wolkenfreiem Gipfel die Befriedigung im Schauen der Wahrheit als überreicher Ersatz sich erringen lässt.

Genau dies ist die Lage, Färbung und Stimmung von Rep. B (Rep. V, 471 c bis VII Schluss), welche schon hienach von allem Andern abgesehen aufs Klarste und Beste sich in den Zusammenhang einfügt, so dass über ihr Einsetzen als Sonderschrift und am gegenwärtigen Ort kein Zweifel sein kann. Zunächst kommt auch sie gerade wie ihre eben besprochenen dialektischen Vorgänger für uns nur mit ihrer Stellungnahme zur Ideenlehre (und Dialektik) in Betracht. Und von welcher Art ist nun diese?

Was uns beim Herkommen vom Sophista-Parmenides vor Allem auffällt, ist das, dass jenes eben noch so eindringend behandelte, aber ungelöst gebliebene Hauptproblem, die Frage nach der *κοινωνία* von Idee und Ding nur noch ganz leicht, z. B. im Eingang *476 a* gestreift wird, um im Uebrigen der Hauptsache nach etwas wesentlich

---

Betracht bleibt, wüsste ich sonst Niemand aus jener Zeit, der auch nur entfernt das Zeug dazu gehabt hätte.

Und fürs Andre sind uns diese Schriften der dialektischen Hauptgruppe, ist uns insbesondere der Sophista-Parmenides schlechterdings unentbehrlich, wollen wir Plato's Entwicklung im Punkt der Ideenlehre verstehen. Kein Mensch ficht die Aechtheit des 5.—7. Buchs der Rep. oder des Phaedo und Symposion an, wenige die des Philebus. Ich möchte aber wissen, wie Einer ohne das Vorausgehen des dialektischen Ringkampfs im Sophista-Parmenides die Haltung dieser Schriften in unserer Frage verstehen kann. Namentlich die beiden erstgenannten weisen, wie wir sofort sehen werden, auf eine vorausgegangene Niederlage oder auf einen schweren dialektischen Schiffbruch hin. Wo aber hätte derselbe stattgefunden, wenn wir jene Zeugnisse der kühnsten Ausfahrt in die hohe See der Logik-Metaphysik mit ihrem Sturm- und Wogendrang streichen?

Anderes an die Stelle treten zu lassen. Zwar erinnert die Anfangserörterung, welche sich von *474 b* an bis zum Schluss des 5. Buchs um den Unterschied der φιλόσοφοι und φιλόδοξοι dreht, der Form nach noch so ziemlich an den Ton im Sophista und den anderen dialektischen Schriften. Der Sache nach aber ist es (wenigstens für unseren gegenwärtigen Zweck, abgesehen vom pädagogisch-politischen) nichts Anderes, als was wir, immerhin noch minder sicher und bestimmt zusammengefasst, aus dem Theätet kennen (vgl. oben S. 316 f., 324). Darin liegt zwar nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber genügend angedeutet der verzichtende Rückzug des Philosophen auf den früheren Standpunkt vor den dialektischen Ringversuchen, und es ist, als wollte er sagen: Ob nun objektiv-metaphysisch die Vermittlung von Oben und Unten gelingt oder nicht, jedenfalls subjektiv-erkenntnistheoretisch bleibt es bei jenen Fundamentalsätzen für die Erkenntnis: der ἐπιστήμη (auch γνώμη, γιγνώσκειν) entspricht als ihr eigentümliches Objekt das ὄντως oder εἰλικρινῶς ὄν der Ideen. Ihr vollkommenes Gegenteil ist die ἄγνοια, das schlechthinige Nichtwissen, welches zu dem πάντως oder μηδαμῇ μὴ ὄν, dem reinen Nichtsein gehört. In der Mitte liegt objektiv das an Beidem teilhabende Mittelding von Sein und Nichtsein, τὸ μεταξὺ πλανητόν *479 d* oder die οὐσία πλανωμένη ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς *485 b*; subjektiv aber kommt ebenso genau in die Mitte von ἐπιστήμη und ἄγνοια die δόξα und das δοξάζειν zu stehen. Und ein Philosoph ist natürlich nur, wem es um die ἐπιστήμη des Einen, wandellos Seienden zu thun ist. Er wird daher ohne flatterhaftes Naschen am Mannigfaltigen, ohne Verachtung auch des Kleinen und wenig Geachteten (vgl. Parmenides) mit einer Art von geistigem Heisshunger von ganzem Herzen und mit ganzer Seele jenem hohen Ziel nachtrachten, daher schon in der (dreimal vorgenommenen) ächt philosophischen Naturanlage vor allem Andern auf lebendige Wahrheitsliebe als Quelle sämtlicher weiterer Erfordernisse zu achten ist.

Hiemit ist an die Stelle der objektiven κοινωνία von Jenseits und Diesseits der Versuch mit der subjektiven getreten. Weil die Idee nicht herunterkommen will, so möchte das Subjekt in irgendeiner Weise sich zu ihr aufschwingen und so in Gemeinschaft mit ihr treten, um sie dann bei dem etwa noch übrig bleibenden Handeln in der natürlichen Wirklichkeit als Musterbild, παράδειγμα, in der

Seele zu verwenden *484 c*, *500 c*, vgl. *517 c* und öfters im 7. Buch. Offenbar ist diese mehr vor- als urbildliche Stellung der Idee eine wesentlich andre gegenüber von Plato's Anschauung früher und wieder später. Die Sache ist aus dem Realverhältnis von Idee und Ding verfeinert in das Subjektiv-psychologische, bezw. das menschlich-dialektisch Vermittelte. Noch deutlicher beinahe finden wir ganz dieselbe Wandlung sofort wieder im Phaedo, wenn dort das alte χωρίς und die κοινωνία besonders *64*—*68* so gehäuft wie je wiederkehren, aber umgesetzt ins Menschliche; denn es handelt sich dabei nicht mehr um Idee und Welt, sondern um Seele und Leib der irdischen Person. Eine einigermassen ähnliche Wendung im grossen Massstab zeigt später die christliche Dogmengeschichte, wenn sie von den Nöten der vorwiegend ontologischen Probleme Dreieinigkeit und Christologie bei den griechischen Vätern mit Augustin zur religiösen Anthropo- und Soteriologie übergieng. Oder möchte ich auch an ein kleineres Beispiel aus der Dogmatik erinnern, wenn die freiere Theologie das Wesen des Gebets nicht mehr in einem Herein- und Herunterziehen Gottes in die Ordnung der Natur sehen will, sondern an dessen Stelle ein Hinaufziehen des Menschen zu Gott setzt und das Gebet als die psychologisch offene Stelle für die Berührung Beider betrachtet. Und hier mögen denn auch die alten, im eigentlichen Sinn unzulässigen Wunderwirkungen verklärt wiederaufstehen. Denn Grosses und Wundersames kann ja dann geschehen, wenn der Geist Gottes „die Herzen der Menschen lenkt, wie Wasserbäche“ und sie in seiner Kraft als ἔνθεοι, oder als seine Gehilfen und Mitarbeiter Thaten thun — eine tiefchristliche und zugleich ganz platonische Anschauung!

Die bei Plato eingetretene Aenderung spiegelt sich besonders deutlich in der veränderten Grundrichtung der Dialektik, wie wir aus deren nachheriger Sonderbehandlung vorausnehmen dürfen. Der Phaedrus hatte mit seiner Unterscheidung der gleichermassen nötigen διαίρεσις und συναγωγή die Bewegung auf und ab an der Leiter der Begriffe oder Ideen programmatisch eingeführt. Ja wir sahen sogar, dass namentlich in den klassifikatorischen Dialogen die Abwärtsrichtung eigentlich überwiegt, in der dunklen Hoffnung, damit dialektisch zur Welt herunter zugelangen. Jetzt in Rep. B wird zwar dem Grundsatz nach das Auf und Ab noch kurz anerkannt *511*,

aber in Wahrheit fällt doch alles Gewicht ganz charakteristisch auf die Richtung nach aufwärts. Daher das in unverkennbarer Häufung (annähernd 39mal) uns entgegentretende ἄνω, ἀνάβασις, ἐπάνοδος, ἀναβλέπειν, ἐπείγεσθαι, ἐπίβασις, ὁρμή, ἕλκειν, der Zug und Drang hinauf zur ἀρχὴ ἀνυπόθετος und die ausdrücklich einseitige Erklärung, der διαλεκτικός sei ein συνοπτικός. „Höher, nur immer höher hinauf!" das ist ersichtlich die Losung des philosophischen Titanen geworden.

Es versteht sich von selbst, dass damit auch das Bild der bisherigen Ideenwelt selber ein anderes werden muss. Nicht bloss bleibt die gemeine Niederung der empirischen Dingwelt, von oben kaum mehr sichtbar, tief unten liegen, verschwimmend im Dämmerlicht einer νυκτερινὴ ἡμέρα, unstät durcheinander wogend und wallend, πλανωμένη ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς. Sondern es verschwinden vor dem Auge des nur aufwärts Strebenden und empor Hastenden sogar die Niederungen oder Vorberge der Ideenwelt als solcher. Ich meine jenes logische Proletariat der Schmutz- oder Haar-Ideen und ähnliche, welche sich im Sophista-Politikus zur Gleichberechtigung mit der Aristokratie eingedrängt hatten und eben erst im Parmenides ausdrücklich bestätigt worden waren. Sie sind nach kurzer Freude und Lebensdauer alsbald wieder sogut wie ganz vom Schauplatz verschwunden*).

*) Wie wir schon öfters fanden, ist es nun einmal Plato's Art nicht, solche Wandlungen sich selbst und der Welt ausdrücklich zu gestehen. Ja, hartnäckig wie er gleichfalls immer ist, wahrt er sogar den alten Standpunkt wenigstens im Grundsatz, wenn er z. B *485 b* vor der Verachtung des minder Geschätzten warnt oder *507 b* neben seinen jetzigen Lieblingsbeispielen des Schönen und Guten an sich auch »περὶ πάντων, ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν«, eine Idee angesetzt wissen will. Aber in der Sache ist es doch so, wie wir oben sagen. Das zeigt uns schon die hiefür stets beachtenswerte Terminologie. Während nämlich die vorangehende dialektische Gruppe bei ihrer Verschmelzung des Logischen und Metaphysischen von den Ausdrücken εἶδος, ἰδέα u. dgl. förmlich wimmelte, verschwinden diese in Rep. B immer mehr mit Ausnahme der Einen ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, als empfände der Philosoph bewusst oder unbewusst einen nicht mehr bezwingbaren Widerwillen gegen jene ungern genug angenommene Folgerung des Parmenides. Dafür finden wir in stärkster Häufung und in einer Weise, welche schon sprachlich die gesteigerte Gemütsstimmung des Philosophen verräth, die qualitativen Wertbezeichnungen, welche wir aus dem Phaedrus als dem mythischen Anfang des jetzigen mystischen Endes kennen, vgl. oben S. 297. Und zwar stehen sie überdem mit Vorliebe in der Einzahl. Es sind neben ethisch-ästhetischen und einigen mathematischen Inhaltsbezeichnungen vornehmlich die gehobenen Wertausdrücke τὸ παντελῶς ὄν, εἰλικρινές, καθαρόν, ἐναργές, ἀληθέστατον, οὐσία, ἀλήθεια, τε-

Aber noch nicht genug damit ist sogar die aristokratisch bessere bisherige Ideenwelt in Rep. B jedenfalls in den Hintergrund gedrängt, und alles Interesse zeigt sich auf die Eine höchste Idee, bezw. den Inbegriff der Ideen vereinigt. Ich meine die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, welche von *505* an plötzlich gleich einem Meteor aufleuchtet, um bis zum Schluss des 7. Buchs zu scheinen. Was ist nun aber ihr Sinn und woher kommt sie?

Hören wir darüber zuerst Plato's eigene Erklärungen oder vielmehr richtiger seine Nichterklärungen, (weshalb jene Idee schon im Altertum sprichwörtlich war für etwas Dunkles oder als „σιωπώμενον ἀγαθόν" umlief). Gibt er doch alsbald nach Einführung von ihr auf die Bitte des Mitunterredners um Verdeutlichung *506 d e* die bezeichnende Antwort: „Lassen wir lieber jetzt dahingestellt sein, was doch das ἀγαθόν ansich sei. Denn über den genommenen Anlauf (ὁρμή) scheint es mir hinauszugehen, jetzt das Ziel, das ich meine, zu erreichen. Was mir aber als ein Abkömmling des ἀγαθόν ansich und diesem sehr ähnlich scheint, das will ich Euch sagen, wenn ihr es hören wollt, oder sonst unterlassen." Dieser sehr ähnliche Abkömmling nun, ἔκγονος καὶ ὁμοιότατος, ist die Sonne in der natürlichen Welt. Von ihr als Quelle geht das Licht aus, welches zwischen dem von Haus aus sonnenähnlichsten Sinn *) und dem Sichtbaren die notwendige Vermittlung bildet. Ganz ebenso verleiht im Reich des Gedachten die ἰδέα τ. ἀγ. dem Erkannten Wahrheit und dem Erkennenden die Kraft zu ihrer Erfassung, steht also selber noch höher als Wahrheit und Erkenntnis. Und wie die Sonne den Dingen noch weiter nicht bloss Sichtbarkeit, sondern auch Werden und Wachstum gibt, ohne selbst ein Werden zu sein, so stammt aus jener Idee für das Erkanntwerdende Sein und Wesenheit, εἶναι καὶ οὐσία, während sie selbst an Alter und Vermögen die Wesenheit noch überragt, ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχον *508 e—509 b*. Freilich ist all dies (zusammengenommen mit dem berühmten Höhlenbild im Anfang des 7. Buchs) nur ein Gleichnis; doch

---

ταγμένον, κόσμιον, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχον, τοῦ ὄντος τὸ φανότατον, ἡδὺ καὶ μακάριον κτῆμα, εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος, τὸ ἄριστον ἐν τοῖς οὖσι, θεοειδές, θεοείκελον, θεῖον und Aehnliche.

*) Die Bezeichnung des Auges als ἡλιοειδέστατος *508 b* nimmt Goethe's bekannte Verse voraus.

„wirst du damit wenigstens nicht (zu weit) abirren von dem, was ich sehnsuchtsvoll meine, οὐχ ἁμαρτήσει τῆς γ' ἐμῆς ἐλπίδος, da du dies zu hören begehrst. Gott aber weiss, ob es sich so in Wahrheit verhält. Was mir also als wahr erscheint, ist Folgendes: Im Bereich des Erkennbaren, γνωστόν, ist die ἰδέα τ. ἀγ. das letzte, τελευταῖον, und kaum zu erschauen; hat man sie aber erblickt, so muss man hienach schliessen, sie sei die Ursache alles Rechten und Schönen, die im Reich des Sichtbaren das Licht erzeuge, in dem Gedachten aber walte, indem sie Wahrheit und Einsicht gewähre, und dass Jemand sie erschaut haben müsse, soll er sei es als Einzelner oder im öffentlichen Leben vernünftig sich bewähren" *517 b c.* Ganz ähnlich ausweichend lautet die Antwort endlich auch auf die Frage nach der Dialektik, welche natürlich den Weg zu jener Idee bilden würde: „Du wirst nicht ferner zu folgen vermögen; sonst würdest du dann nicht mehr bloss ein Bild dessen, wovon wir sprechen, sondern das Wahre selbst, wenigstens wie es mir erscheint, schauen. Ob aber der Wirklichkeit gemäss oder nicht, das mit Bestimmtheit zu behaupten, geht nicht mehr (οὐκέτι). Dass es aber ungefähr so zu schauen sei, das lässt sich behaupten" *532 e, 533 a.*

Diesem sichtlichen Sträuben des Philosophen gegen eine unumwunden eigentliche statt immer nur bildlich verschleierte Wesensangabe für die ἰδέα τ. ἀγ. entspricht fürs Andre auch schon die zweifellos gewundene und künstliche Art ihrer Einführung, durch welche uns dasselbe Rätsel hinsichtlich ihrer Herkunft aufgegeben wird. Nach ganz kurzer Erwähnung der alten vier Kardinaltugenden und drei Seelenteile von Rep. A wird gesagt, dass die Untersuchung damals nicht genau genug geführt worden sei. Dies gelte es jetzt nachzuholen, um das für den künftigen Philosophenkönig Wichtigste zu finden. Erstaunt fragt der Mitunterredner, ob es denn noch etwas Höheres gebe, als jenen früheren Inbegriff aller Tugend, die δικαιοσύνη. „Ja", antwortet Sokrates, „und sogar etwas, was du nicht selten, sogar oft schon gehört hast. Du wirst deshalb so ziemlich wissen, was ich zu sagen im Begriff stehe, σχεδὸν οἶσθα, ὃ μέλλω λέγειν, und stellst dich nur, als ob du es nicht wissest" *505 a.*

Wir sind aber in der That gleichermassen überrascht, wenn wir nun eben die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ als jenes noch fehlende Höchste auftreten sehen. Denn wo oder wann haben wir bisher von ihr und sogar oft

gehört? In Plato's Schriften gewiss nicht, und auf mündliche Gespräche in solcher Weise sich zu berufen ist seine Art nicht, jedenfalls nicht auf eigene, was auch mit keiner Silbe gesagt ist. Also bleibt nur übrig, an andere Kreise und alsdann natürlich an Euklid und die Megariker zu denken, von welchen wir wissen, dass sie das eleatische Eins mit dem sokratischen ἀγαθόν in ihrer Art verknüpft haben. Dass Plato mit ihnen nicht bloss gut bekannt ist, sondern vor Kurzem in den dialektischen Schriften, besonders im Sophista sich gelegentlich als Freund auseinandersetzte, haben wir gleichfalls gesehen. So ist denn auch jetzt ein gewisser Zusammenhang ohne Weiteres anzunehmen, nur dass die Sache damit noch lange nicht erschöpft ist. Nichts sieht ja unserem Philosophen weniger gleich, als dass er einen Gedanken, auf welchen er so grosses Gewicht legt, einfach nur von Anderen entlehnte, ohne ihn sofort ernstlich umzubilden und zu vertiefen — und das war jener hölzernen und unfruchtbaren Dialektik der Megariker gegenüber zweimal nötig.

Ausserdem, und das ist noch wichtiger, nimmt er schliesslich doch nur auf, was bei ihm selbst und im eigenen System einige Anknüpfung findet. Eine solche finde ich nun weniger in den früheren mehr sokratisch gehaltenen Dialogen zur Ethik, wo natürlich der Gedanke des ἀγαθόν neben anderen verwandten oft genug vorkam, bloss noch nie in dem jetzigen Prachtgewand als ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τελευταῖον, μόγις ὁρατόν. Vielmehr möchte ich vor Allem an jenen im Nebel verschwimmenden letzten Hintergrund des Ringens im Parmenides erinnern, an jene Ahnung eines Unsagbaren über der Welt der Ideen und der Dinge zugleich, aus welchem Plato eine Zeit lang hoffte, in richtiger Dialektik, gedankenmässig nüchtern und nicht bloss bildlich Alles auf Einen Schlag ableiten zu können. Nachdem dieser Versuch misslungen, rettet er in einer gewissen Verzweiflung des Schiffbrüchigen wenigstens jenes Unsägliche, klammert sich daran als an das Eine kostbare Gut „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας“ und benennt es, die vergebliche Sophista-Parmenides-Dialektik mit dem ὄν und μὴ ὄν fahren lassend, eben mit diesem Wertnamen des Einen kostbaren Guts oder der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, welche selbst überseiend Quelle alles geistigen und natürlichen Seins ist.

Mit dieser Ableitung der ἰδέα τ. ἀγ., zu welcher auch das gleich nachher genauer zu erwägende Wesen derselben trefflich stimmt, ist

nun ein Doppeltes dargethan. Einmal sehen wir wenigstens einigermassen den inneren Zusammenhang, welchen die neue Einführung mit Plato's vorangegangenen Bemühungen hat und bei einem gediegenen Denker in allweg haben muss, mag sie auch äusserlich betrachtet nach Hegels bekanntem Tadel gegen Schelling so ziemlich „wie aus der Pistole geschossen" erscheinen. Auf der andern Seite erkläre ich es aber entschieden für einen ungeschichtlichen Missgriff vieler Plato-Harmonistiker, wenn sie ihrerseits die Sache so darstellen, als wäre die ἰδέα τ. ἀγ. — gegen Plato's eigenste richtig verstandene Andeutungen — die ganz selbstverständliche und gar nicht anders zu erwartende Krönung der Ideenlehre oder der „Schlussstein" der oberen Welt, dessen Einsetzung wir längst erwartet und vorausgesehen hätten. Zu letzterem liegt vollends für die überwiegend Vielen gar kein Grund vor, welche jenen in der That auch sehr nebelhaft gehaltenen Hintergrund eines ὑπερούσιον im Parmenides gar nicht bemerken oder wenigstens nicht als bedeutsam anerkennen. Denn dann und überhaupt nach dem, was bei der Sophista-Parmenides-Dialektik zweifellos im vornehmlich bemerkbaren Vordergrund steht, wäre der logisch-metaphysische Gipfel der Ideenwelt handgreiflich kein anderer, als die Idee des Seins in ihrer mehrdeutigen Weitfaltigkeit. Im *Soph. 254 a* sagt uns Plato dies selber, wenn er von dem im dämmernden Schein sich umtreibenden Sophisten bereits ganz deutlich auf den φιλόσοφος der Rep. B und sein Verweilen im Licht vorausblickt und ihn charakterisiert als „τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ διαλογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ".

Der Fortgang zum „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας", welcher statt dessen erfolgt, ist somit trotz aller leichten ahnenden Vorbereitung doch ein verzweifelnder Sprung in ein mit dem blendenden Lichtglanz zusammenfallendes Dunkel, in der That eine δαιμονία ὑπερβολή, wie *509 c* der Mitunterredner es treffend „bei Apollon", dem Gott des natürlichen und geistigen Lichts bezeichnet. Denn es ist das philosophische Gegenstück zum Thürmen des Pelion auf den Ossa bei den Titanen, ob es vielleicht so gelänge, τὸ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνάβασιν ἐπιχειρεῖν (*Symp. 190 b c*) und den Himmel zu erstürmen (vgl. Ev. Matth. 11, 12: ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν). Wie es einst die politische und gesellschaftliche Enttäuschung in erster Linie gewesen war, was unseren Philo-

sophen zum Rettungsuchen bei der Idee getrieben hatte, so ist es jetzt der wissenschaftliche Schiffbruch des Parmenides verbunden mit der später zu erwähnenden abermaligen politischen Enttäuschung, was ihn vollends auf diese höchste Höhe treibt.

Mit dem Bisherigen ist auch bereits angedeutet, wie wir denn in Ermanglung von hinreichend eigentlich gehaltenen Aussagen Plato's nun unsererseits nach Winken und Spuren diese ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ inhaltlich zu verstehen haben. Von Anfang an ist, wie wir zum Phaedrus sahen, für die Aufstellung der Idee überhaupt vor Allem der Wertbegriff massgebend gewesen. Er hatte jedoch durch die hieran sich knüpfende dialektische Entwicklung seit dem Theätet eine ziemliche Verwässerung erfahren, wenn wir bedenken, wie nüchtern und im Grund genommen wertfrei die bloss dialektischen Ideen „Sein" oder auch „Eins" waren, um von vielen andern ganz zu schweigen. Jetzt in Rep. B bricht das ursprüngliche Hauptmotiv unter Zurücktreten des Logischen aufs Stärkste wieder durch, der Wertbegriff als solcher wird gewissermassen auf den höchsten und alleinigen Thron erhoben.

Denn genau dies ist der innerste Sinn der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, was wir ebendeshalb bisher absichtlich nicht übersetzten, um nichts vorwegzunehmen. Ich weiss ja wohl, dass sie seit Jahrhunderten als „Idee des Guten" umläuft und mancher Panegyrikus schon auf diesen Gipfel des platonischethischen Idealismus angestimmt wurde. Jedoch Klarheit ist besser als empfindsame Ueberschwänglichkeit; jene aber vermisse ich hier gar vielfach in hohem Grad. Wer im Stand ist, aus der Einzahl „das Gute" die Mehrzahl „die Güter" zu machen, wie es in unserem Zusammenhang mehr als oft von Platodarstellern geschieht, wer somit das Gute und das Gut für dasselbe hält, der beweist, dass er mit den Grundbegriffen der Ethik noch nicht im Reinen ist und mit seinem bewussten Denken hinter der instinktiven Feinheit namentlich der deutschen Sprache zurückbleibt. Und gerade Plato ist in diesem Punkt der Hauptsache nach bereits bewunderungswürdig klar, wie wir seinerzeit bei seinem Begriff der δικαιοσύνη im Verhältnis zur εὐδαιμονία gesehen haben, vgl. oben S. 222. Schon sprachlich bezeichnet er mit ἀγαθόν im Unterschied von καλόν oder namentlich καλοκἀγαθόν ganz überwiegend das zu erstrebende Gut als Glückzustand oder Quelle eines

solchen und nicht das sittlich Gute als Gesinnung. Natürlich verschlingen sich beide mit einander wie sprachlich so auch sachlich in jener Weise, die der systematische Ethiker recht wohl kennt. Auch das „Gute" ist seinem Reflex nach als Gewissensbefriedigung ein Gut für seinen Träger, ja der Gipfel und die Genussbedingung aller andern Güter und weiterhin eine Quelle von Gütern für die von ihm berührten Andern; aber dabei bleibt es doch begrifflich vom „Gut" klar unterschieden und dieser seiner direkten Natur nach ein ewiges Singulare-tantum, das auf ganz anderem Boden steht, als der ohne weiters eine Mehrzahl zulassende Begriff des Guts.

Deswegen leugne ich auch durchaus nicht, dass Plato bei seiner ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ in irgend einer, freilich ohne Theismus *) schwer auszudenkenden Weise auch das ethisch Gute, meinetwegen sogar als Herzpunkt miteingeschlossen wissen will. Aber trotzdem ist es nicht richtig, im Ausdruck und Gedanken dies allein festzuhalten, statt auf die viel umfassendere metaphysische Weite zu achten, in welcher die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ auftritt. Diese, welche er daher den Gegenstand „τῆς γ' ἐμῆς ἐλπίδος" nennt, ist kurzgesagt der sehnsuchtsvoll-mystisch erstrebte Brennpunkt von Allem, was der Philosoph theoretisch-praktisch-ästhetisch sei es in der Ideenwelt, sei es nebenbei auch in der natürlichen als wertvoll kennt oder ahnt. Sie ist das τελευταῖον nicht bloss als letzterreichbare Erkenntnis, sondern tiefer gefasst als τέλος κ. ἐ., als Urziel und Vereinigung von absoluter Realität mit absolutem Wert, das ἡδὺ καὶ μακάριον κτῆμα, εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος *496 c, 526 e.* Mit Beziehung auf dasselbe verlangt er, dass der Mensch über allen Einzelzwecken Einen Generalzweck im Leben habe, σκοπὸν ἐν τῷ βίῳ ἕνα ἔχειν *519 c.* Ganz ähnlich sagt der *Phaedo 98 b* bei der Schilderung der Enttäuschung durch Anaxagoras und seine νοῦς-Lehre, dass das βέλτιστον jedes Einzelnen zuletzt zusammengefasst werden müsse in dem κοινὸν πᾶσιν ἀγαθόν — der Sache nach, nur nicht mehr mit Namensnennung genau unsere ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. Trefflich wird dieser Zielpunkt oder wie man auch

*) Denn nach Kants tiefwahrem Eingang zur Metaph. der Sitten »ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille«. Letzterer aber setzt doch wohl irgendwie etwas personartig Bewusstes voraus.

gerne mit einem mathematischen Bild sagt, dieser Exponent seiner unendlichen Sehnsucht geschildert in der sachlich hiehergehörigen, wenn auch litterarisch der Einführung der ἰδέα τ. ἀγ. vorangehenden Stelle *Rep. 490 b*, wo es in völlig mystischer, hart an neuplatonische Ekstase streifender Art heisst: „Der Philosoph steht nicht ab von seiner Liebessehnsucht (ἀπολήγοι ἔρωτος, das transcendente Heimweh des Phaedrus), bis er mit demjenigen Teil seiner Seele, dem so etwas zu erfassen zukommt, das wahrhaft Seiende erfasste. Das kommt aber dem Verwandten zu. Wenn dieses dem wahrhaft Seienden sich nähert und mit ihm verschmilzt, dürfte es erkennen und in Wahrheit leben, Nahrung finden und der Schmerzen ledig werden, vorher aber nicht.“ Uebrigens heisst es *505 e* mit Beziehung auf die ἰδέα τ. ἀγ. schon von der gewöhnlichen Seele, dass „jede darnach strebt und im dunklen Gefühl, dass jene wirklich sei (ἀπομαντευομένη τι εἶναι), Alles thut, aber nicht recht zureichend ihr wahres Wesen zu erfassen vermag“ *).

Dass die ἰδέα τ. ἀγ. als Zielpunkt der unendlichen ungestillten Sehnsucht des Philosophen sich in der Sache mit dem Unendlichen oder Absoluten deckt, versteht sich hienach von selbst; denn sie ist nicht mehr überbietbar. Aber vergeblich würden wir uns nach einem eigenen Ausspruch Plato's umsehen, in welchem er jene Idee für dasselbe mit der Gottheit als dem Höchsten erklärte. Wie wäre auch eine solche fast mystisch-ekstatische Stimmung aufgelegt zu nüchtern wissenschaftlichen Auseinandersetzungen oder gar vollends zu einem Sichherumschlagen mit dem Gottesbegriff des Volksglaubens? Ebensowenig werden von unserem Philosophen die genaueren Folgerungen gezogen, welche sich aus der Herrscherstellung jener höchsten

*) Man vergleiche hiezu aus Fichte's ganz ähnlich mystischer Schrift »Anweisung zum seligen Leben« Folgendes: »Der Trieb, mit dem Unvergänglichen vereinigt zu werden und zu verschmelzen, ist die innigste Wurzel alles endlichen Daseins . . . Der wahrhaft Lebende ist selig in der Vereinigung mit dem Geliebten . . . wo es zum wahren Leben noch nicht gekommen ist, wird jene Sehnsucht nicht minder gefühlt, aber sie wird nicht verstanden« *V, 407 f.* »Wahrhaftig leben heisst wahrhaftig denken und die Wahrheit erkennen. . . . Nur an den höchsten Aufschwung des Denkens kommt die Gottheit und sie ist mit keinem anderen Sinne zu fassen« *V, 410 f.* »Nicht als ob unsere Lehre an sich neu wäre. Unter den Griechen ist Plato auf diesem Wege. Der johanneische Christus sagt ganz dasselbe, was wir lehren und beweisen« *V, 424.*

Idee für die anderen Ideen ergeben würden. Soweit sie überhaupt noch Beachtung finden, heisst es bloss, dass sie von der höchsten sowohl Sein als Erkennbarkeit erhalten. Das könnte man der Sache nach ziemlich genau in die theologisch nicht seltene Wendung kleiden, sie seien reale Gedanken Gottes als ihrer allumfassenden Heimat und Substanz (vgl. Leibniz: de rerum orig. radicali, wo der göttliche intellectus in solcher Weise als regio idearum geschildert wird). Ohne Zweifel liegen in dieser Fassung neue Schwierigkeiten; z. B. erhebt sich die Frage, wie die doch sonst immer so stark betonte autarkische Selbständigkeit der Ideen sich mit einem solchen Abhängigkeitsverhältnis vereinigen lasse. Für Plato selbst sind diese Bedenken hier einfach ausser Blickweite, wo sein Auge ganz und gar an jenem glänzend dunkeln Gipfelpunkt hängt und er diese theologische Wendung überhaupt ja gar nicht eigentlich ausspricht. Darum ist es unzulässig, weil ungeschichtlich, etwas Derartiges als seine wahre Meinung und gar vollends als die endgültig andauernde Fassung der Ideenlehre auszugeben, so bequem am Ende auch für unser Nach- und Ausdenken seiner Lehre ein solcher Anhalt und tragender Grund in der göttlichen Substanz sein möchte. Es ist mit anderen Worten falsch, was immer noch so häufig geschieht, diese ganze Gipfelphase der Ideenlehre mit der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ zur bleibenden Errungenschaft in Plato's Gedankenwelt oder zu einer vor Allem an seinen Namen geknüpften Kernlehre zu verfestigen, statt die Meteorartigkeit dieser höchsten Schauung (θέα) wenigstens in der gegenwärtigen bestimmten Fassung und Hervorhebung zu erkennen.

Dass dem so ist und Plato überhaupt in Rep. B auf der allerspitzesten Höhe seines Steigens ins Transcendente sich befindet, welche zum bleibenden Aufenthalt schlechthin ungeeignet ist, sehen wir sofort aus der Gestaltung der Ideenlehre (und Dialektik) im Phaedo. Dieser schliesst nämlich ganz zweifellos sachlich hier an, wobei wir für die Abfassung als solche eine kürzere oder längere Zeitpause zwischen beiden Schriften dahingestellt sein lassen können. Denn wie wir später zum staatlichen Gehalt von Rep. B noch genauer bemerken werden, herrscht in der letzteren das stärkste Wogen und Wallen der tieferregten Stimmung. Wenn wir für das Ringen der Gedanken im Parmenides das Bild vom Schieben und Drängen

der Nebelmassen im Hochgebirg brauchten, so erinnert uns Rep. B an den Drang und Prall von Ebbe und Flut, ja an den Sturm, der die Meereswogen peitscht. Es häufen sich starke, ob auch seelisch wohlverständliche Widersprüche in der Darstellung; von einem ruhigen und geordneten Gang ist keine Rede, und jedenfalls in dieser Hinsicht vermögen wir in ihr bei grösstem Gehalt jenes „wundervolle architektonische Kunstwerk“ nicht zu erblicken, von dem schon so mancher falschbegeisterte Dithyrambus der Welt erzählen wollte. Der Phaedo spiegelt im Wesentlichen dieselbe Stimmungsphase, aber in der κάθαρσις der höchsten Kunstvollendung; fast Alles erscheint gereinigt und geklärt und die vorangegangene δαιμονία ὑπερβολή beginnt einer massvollen Schwichtigung und Ergebung zu weichen.

Was zuerst die soeben noch im Vordergrund stehende ἰδέα τ. ἀγ. betrifft, so ist sie wenn auch nicht ganz verschwunden, so doch aufs Fühlbarste wieder in den Hintergrund getreten, obwohl ihre uneigentliche und ausweichend bildliche Behandlung in Rep. B weitere Klarstellung sicherlich hätte wünschen und erwarten lassen. Wir sahen oben, wie sie auch im Phaedo bei der Schilderung von des Philosophen Enttäuschung durch Anaxagoras und seine Nichtverwertung des hohen νοῦς-Gedankens als das κοινὸν πᾶσιν ἀγαθόν, als Sammlung aller Einzelstrahlen des βέλτιστον in der Welt oder kurzgesagt als ἐλπίς, wie es für diese Stimmungsphase wieder so bezeichnend heisst, noch einmal wie durch Abendwolken durchscheint, aber auch nur durchscheint; darum wird sie nicht mehr mit dem bisherigen stehenden Ehrentitel genannt.

Indem also sie, die Eine und fast unduldsam ausschliessliche zurücktritt, wird wieder Platz für die frühere Ideenwelt und ihre Ausdehnung in eine duldsamere Breite. Aber wohlbemerkt doch in der Hauptsache nur für deren aristokratische Auslese und nicht für die logische Demokratie im Sophista-Parmenides. Es zeigt sich dies abermals ganz deutlich an der Terminologie, welche derjenigen der Rep. B so ziemlich entspricht *); im grössern Stil aber beweist die Art, wie in der (allerdings nicht ganz genauen und massgebenden) Schil-

*) Lieblingsbezeichnungen sind im Phaedo für die Idee (bezw. für die mit ihr verwandte Seele) die Ausdrücke ἀόρατον, πάγκαλον, ἀσώματον, ἀνώλεθρον, θεῖον, τοῦ θείου καὶ ἀθανάτου ὁμοφυὲς καὶ ξυγγενές, θεοειδές, θέαμα εὐδαιμόνων θεατῶν und Aehnl.

derung seiner Unbefriedigung mit der materialistischen Naturphilosophie und Hinwendung zur Idee eben der Gesichtspunkt des βέλτιστον, des Zwecks und vernünftigen Werts als der leitende herausgehoben wird. Eine gewisse Ausnahme hievon bildet nur der vierte Unsterblichkeitsbeweis aus der Idee, den wir als einen gewissen, wenn auch sehr begreiflichen Rückfall in die dialektische Manier des Sophista-Parmenides bezeichnen können, indem er sich auf den ersten Blick vom ganzen sonstigen Ton und der Sprache des übrigen Phaedo merklich unterscheidet.

Was fürs Zweite die κοινωνία von Idee und Erscheinung betrifft, welche in der verzweifelnden Stimmung von Rep. B nur noch am leichtesten Faden unbestimmter und nicht einmal folgerichtiger Bilder hieng, so musste sie natürlich früher oder später wieder anerkannt, hervorgezogen und ausgesprochen werden. Aber höchst charakteristisch ist, w i e dies im Phaedo geschieht, so dass wir hier ganz besonders deutlich in Plato's gärende Entwicklung hineinblicken dürfen. Wir lesen nämlich *100d ff.*: „Das halte ich ganz einfach ohne Spitzfindigkeiten, vielleicht in einfältiger Weise bei mir fest, τοῦτο δὲ ἁπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως*) ἔχω παρ' ἐμαυτῷ, dass nichts Anderes ein empirisches Ding zum schönen macht, als die Anwesenheit oder Gemeinschaft jenes Schönen an sich, wie und in welcher Weise es nun an dasselbe kommen mag; denn darüber setze ich jetzt nichts Bestimmtes mehr fest, bezw. das lasse ich nunmehr dahingestellt sein (ἐκείνου τοῦ καλοῦ ε ἴ τ ε παρουσία ε ἴ τ ε κοινωνία, ὅ π ῃ δ ὴ κ α ὶ ὅ π ω ς π ρ ο ς γ ε ν ο μ έ ν η — oder vielleicht προςγενομένου — ο ὐ γ ὰ ρ ἔ τ ι τ ο ῦ τ ο δ ι ι σ χ υ ρ ί ζ ο μ α ι). Nur dass alles Schöne durch das Schöne zum Schönen wird, diesen Bescheid mir selbst und Andern zu erteilen scheint mir das Sicherste, und indem ich daran festhalte, glaub' ich nimmer zu straucheln, sondern mit Sicherheit mich und jeden Andern zu bescheiden**).

*) εὐήθης oder εὐήθως mag wohl eine häufige und im guten Sinn immerhin nicht übel passende Charakterisierung des »idealistischen Schwärmers« Plato von Seiten seiner Gegner und Zeitgenossen gewesen sein, welche sich in hochweiser Prosa und Lebensklugheit ihm weit überlegen vorkamen, vgl. Theätet und Rep. B die politischen Auslassungen.

**) Es ist dies eine der Hauptstellen, auf welche ich mich sowohl für die Aechtheit, als für das Vorausgegangensein des Sophista-Parmenides vor Rep. B und Phaedo berufe. Denn wie will man diesen jetzigen Verzicht verstehen,

Wenn Rep. B nur thatsächlich und stillschweigend auf den verunglückten Versuch namentlich des Parmenides Verzicht leistet, jene κοινωνία dialektisch und eigentlich näher zu erweisen, so wird dies in der eben angeführten Phaedostelle unmissverständlich formuliert und offen zugestanden (ähnlich wie seinerzeit der Dialog Parmenides mit seiner Erklärung über die Zulassung sämtlicher Begriffe ins Ideenreich einer bereits stillschweigend stattgefunden habenden Entwicklung formulierend erst nachkam). Ganz im Geist dieses Verzichts auf eine genauere Durchführung ist die fast wie absichtliche Willkür und Mannigfaltigkeit in der sprachlichen Bezeichnung des Phaedo für jene „irgendwie stattfindende“ Gemeinschaft, bezw. ihre Aufhebung im Werdeprozess. Wir finden παρουσία, κοινωνία (oben mit εἴτε — εἴτε), μετέχειν, μεταλαμβάνειν, προςγίγνεσθαι, προςιέναι, δέχεσθαι, ἐνεῖναι, φεύγειν, ὑπεκχωρεῖν *100—104*. Besonders sorglos ausgedrückt und wie ein sich bescheidender Rückgang auf die unbestimmte Stufe von Rep. A—B und Kratylus ist das zweimal sich findende ἐνεῖναι der Idee im Ding *103 b. 104 b* (ebenso später *Phileb. 16 d*).

Aber nicht bloss den Verzicht auf die κοινωνία-Dialektik des Sophista-Parmenides spricht obige Hauptstelle *100 d ff.* aus, sondern am Schluss verrät sich noch weiter ganz deutlich, dass es dem Philosophen auch auf der schwindelnd unsicheren allerhöchsten Höhe von Rep. B unheimlich geworden ist. Denn er verkündigt bereits seinen Entschluss, sich auf den Kern der Ideenlehre als auf das Sichere und Haltbare zurückzuziehen. Man beachte in dieser Hinsicht nur die ganze Ausdrucksweise mit der sichtlichen Häufung

wenn nicht die heisse dialektische Bemühung jener beiden Dialoge eben um die fragliche κοινωνία zusamt ihrer schliesslichen Niederlage vorausgieng? Schon sprachlich hat zumal in diesem Zusammenhang obiges bezeichnende »οὐκέτι« (διισχυρίζομαι) sicherlich die Bedeutung »nicht mehr« und nicht den Sinn »noch nicht«; vgl. das verwandte οὐκέτι *Rep. 533 a*: εἰ δ' ὄντως ἢ μή, οὐκέτ' ἄξιον τοῦτο διισχυρίζεσθαι, wo das unmittelbar vorangehende »οὐδ' εἰκόνα ἂν ἔτι ἴδοις« ganz zweifellos heisst: Dann würdest du **nicht mehr** bloss ein Bild schauen. — Zur bestätigenden Verstärkung meiner Deutung jenes wichtigen οὐκέτι im Phaedo führe ich noch an, dass derselbe zweimal die stärkere Vornahme der Ideenlehre ausdrücklich als Rückgreifen auf etwas Altes, wenigstens in den Augen der Gegner mehr als Abgedroschenes bezeichnet, *76 d*: ἃ θρυλοῦμεν ἀεί, *100 b*: οὐδὲν καινόν, ἀλλ' ἅπερ ἀεὶ καὶ ἄλλοτε καὶ ἐν τῷ παρεληλυθότι λόγῳ οὐδὲν πέπαυμαι λέγων . . . εἶμι πάλιν ἐπ' ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλητα (τῆς αἰτίας τὸ εἶδος).

folgender bezeichnender Worte: ἔχω, ἐχόμενος, ἀσφαλές, ἀσφαλέστατον, οὐ πεσεῖν *100 d e*; ἐχόμενος τοῦ ἀσφαλοῦς τῆς ὑποθέσεως *101 d*; ἀσφαλής (ἀσφάλεια) dreimal hart hintereinander *105 b*. Auch die Bemerkung *101 d* hat vielleicht eine bedeutsame Beziehung, wenn Plato sagt: „Vor deinem eigenen Schatten dich fürchtend, wie es im Sprichwort heisst, magst du dich an das Sichere halten". Ob dieser „eigene Schatten" vielleicht die Erinnerung an die eigenen Misserfolge im Parmenides und die unsichere Höhe in Rep. B sein soll? — Schliesslich sei freilich bemerkt, dass Plato nicht umhin kann, mit einer gewissen, fast möchte ich sagen sauersüssen Laune oder in einer Mischung von seinem alten philosophischen Trotz mit wieder durchbrechendem Humor das natürlich wenig Besagende seiner stark tautologischen Erklärung z. B. des Schönen durch die Gegenwart des Schönen ansich, selber und ehe es die Gegner thun zu ironisieren. „Ich drücke mich fast wie ein Notar mit seinen Formeln aus, ἔοικα συγγραφικῶς ἐρεῖν", wird *102 d* mit Lächeln bemerkt. Und *105 b c* heisst es ungefähr: „Du brauchst mir nicht mit der Frage selbst (d. h. tautologisch) zu antworten, sondern kannst z. B. auf die Frage, was den Körper krank oder den Stein heiss mache, statt der sicheren, aber ungebildeten Antwort mit Krankheit oder Hitze jetzt immerhin die artigere Antwort geben (κομψοτέραν ἀπόκρισιν, vgl. das ebenso ironische: τὰς ἄλλας αἰτίας τὰς σοφάς *100 c*), es sei das Fieber oder das Feuer. Denn diese haben wir jetzt als die mit der betreffenden Idee beinahe zusammenfallenden Träger derselben erkannt."

Wir würden uns indessen sehr täuschen, wenn wir nun glaubten, mit diesem verzichtenden Rückzug von den unmittelbar vorangegangenen Wagnissen habe Plato bereits auch den Abstieg aus der Ideenwelt selber zur natürlichen Wirklichkeit oder gemeinen Ebene des Lebens vollzogen. In dieser Hinsicht ist der Ton und Geist im Phaedo ob auch wie gesagt künstlerisch verklärt noch ziemlich derselbe wie in Rep. B. Zwar geht sein Trachten jetzt nicht mehr zu jener höchsten Höhe hinauf; aber doch drängt es ihn im Grund genommen ganz ähnlich vom anekelnden Diesseits weg ins Elysium der Idee. Fast wie es im Faust heisst: Weh! steck ich in dem Kerker noch? so lautet es beim Philosophen des Phaedo: Fort, nur fort von hier aus diesen wunddrückenden Ketten und Banden der Seele! Würde das Bild nicht in anderer Hinsicht hinken, so könnte

man sagen: Statt der Höhe der Rep. B zieht es unseren Plato im Phaedo mit Macht zur Tiefe, wenns nur nicht die Ebene des Alltags ist. Wie wir daher dort förmlich mystische Töne vernehmen, so entspricht dem hier die wiederholte ausdrückliche Erwähnung und Anlehnung an die Mysterien mit ihrer chthonischen Weisheit.

Indem wir Näheres hierüber für später versparen, fassen wir das Bisherige dahin zusammen, dass Rep. B und Phaedo in der That, ob auch mit verschiedener Tonart den Gipfel von Plato's weltentfremdeter, ja weltfeindlich gewordener Transcendenz darstellen. Es wird dies noch deutlicher heraustreten, wenn wir die an die Ideenlehre sich unmittelbar anschliessende jetzige Form der Dialektik und sodann besonders das „Jenseits der Seele“ in bisheriger Weise genetisch bis zu ihrer schärfsten Zuspitzung verfolgen.

Zweites Kapitel.

Die Dialektik in ihren entsprechenden Wandlungen.

Bei dem engen Zusammenhang von Inhalt und Form, also hier von Ideenlehre und Dialektik haben wir letztere schon bisher wiederholt zu streifen gehabt. Aber die Wichtigkeit des Gegenstands verlangt, dass wir sie trotzdem für sich und in ihrem Zusammenhang vornehmen, wobei uns in ihrem Werdeprozess ganz ähnliche Wandlungen entgegen treten werden, wie bei den Ideen, zu welchen sie den Weg bildet.

Knüpfen wir zunächst kurz an den Ausgangspunkt in Plato's erster Periode an, so stammt natürlich der Name und die Sache von dem harmlos sokratischen διαλέγεσθαι als λόγον δοῦναι καὶ δέξασθαι. Plato nimmt das Verfahren unmittelbar von seinem Meister auf, um es jedoch sofort mündlich und besonders schriftlich zum mehr systematischen Kunstgespräch fortzubilden, wo die laute oder stille Frage und Antwort dazu bestimmt ist, die allseitige Beweglichkeit des Denkens anzuregen. So wird die Dialogik zur Dialektik, zur philosophischwissenschaftlichen Methode, daher sie auch oft unter Einbegreifung des Inhalts die Philosophie selbst bezeichnet und Dialektiker soviel ist, als ächter und gerechter Philosoph, vgl. z. B. *Soph. 253 e*. Wenn nun auch die Dialektik der früheren Gespräche aus der ersten

Periode ihrem sokratischen Ursprung noch ganz nahe steht, zeigt sie doch bereits eine steigende Schärfung des logisch bewussten Interesses, je mehr wir uns der zweiten Periode und damit der Ideenlehre nähern. Ich erinnere an das früher erwähnte geflissentliche Suchen des Begriffs und die daran geknüpften Mahnungen im Euthyphro, im Gorgias und besonders Meno, auch noch im Eingang des Theätet.

Wir können hienach sagen, dass sich frühe schon die Eine Hauptseite der dialektischen Methode regt, welche wir, mit der schon zu Sokrates gemachten Einschränkung im Vergleich mit der neuzeitlichen Bedeutung, die Induktion nennen können. Bei ihr galt es, aus naheliegenden gut verdeutlichenden Lebensbeispielen den wirklich gemeinsamen Gehalt einer sichtlich zusammengehörigen Gruppe von Einzelfällen sorgfältig und ohne Abschweifen zum blossen Umfang eines Begriffs oder auch zu seinen Folgerungen sauber herauszufinden. Gegenüber der Willkür und Voreiligkeit einer bloss naturwüchsig induzierenden Umschau liebte es dabei schon Sokrates, auch mit verneinenden Gegeninstanzen zu arbeiten, um zu enge oder zu weite oder sonst nur halbwahre begriffliche Ergebnisse zu vermeiden.

Wenigstens nach der Seite dieser logischen Vorsicht verwandt damit, wenn auch im übrigen bereits deduktiv ist das Verfahren, welches wir Plato auf späterer entwickelter Stufe insbesondere im Parmenides *135 e ff.* so dringend empfehlen sahen und welches deshalb hier seine Stelle finden mag. Ich meine das σκοπεῖν ἐξ ὑποθέσεως, τί ξυμβήσεται, in der Weise des Eleaten Zeno und der Megariker, d. h. die Entwicklung einer Annahme in alle ihre positiven *und* negativen Folgerungen, bezw. die dialektische Erörterung zweier kontradiktorisch entgegengesetzten Sätze wie: Das Eins ist, und: Das Eins ist nicht.

Wenn auf diesem Weg die Grundannahme oder ὑπόθεσις geprüft und doch wohl natürlich als wahr bewiesen oder als falsch widerlegt werden soll, so müssen wir freilich trotz des grossen fast feierlichen Gewichts, welches Plato auf dieses Verfahren legt, vom Standpunkt einer vorsichtig neuzeitlichen Logik seinen Wert erheblich einschränken. Denn fürs Erste lässt unser Philosoph gerade den Hauptpunkt, nämlich die schliessliche Art und Kraft des *Beweisens* durch solche Begriffsentwicklungen zum Mindesten

viel zu wenig bestimmt heraustreten, wenn er ihm auch wohl vorgeschwebt haben mag. Bloss begriffliche Erörterungen und Zergliederungen für sich allein sind eben in allweg nur etwas Formales, mit Kants so treffender Unterscheidung gesprochen ein Denken und kein Erkennen, oder wenn in Schulform gebracht blosse Schlussketten, aber keine Beweise. Und das ist sehr zweierlei, so oft auch Beides seit Plato's Tagen mit einander verwechselt worden ist und noch wird. Erst die Gegenüberstellung mit Thatsachen und gesicherten Wahrheiten gibt dem hypothetischen Denken Erkenntniswert, verifiziert die Hypothese, wie man neuerdings zu sagen pflegt. Dies vorausgeschickt kommt noch das Weitere hinzu, dass jenes deduktive „τί ξυμβήσεται ἐξ ὑποθέσεως“ bekanntlich nur als Widerlegung durchschlagend ist, wenn sich auf logisch tadellosem Weg bei der Folgerung ein Widerspruch mit feststehenden Wahrheiten ergibt. Dagegen können alle sogar mit der Wirklichkeit und nicht bloss unter sich stimmenden Folgerungen die Voraussetzung nur mehr oder weniger wahrscheinlich machen, da nach der richtigen Lehre des Aristoteles zwar nie aus Wahrem Falsches, wohl aber aus Falschem Wahres formalrichtig geschlossen werden kann. Derlei Bedenken gegen die bloss begriffliche oder neuzeitlich gesagt analytische Erhärtung der Wahrheit hat Plato früher selbst einmal bei Gelegenheit ausgesprochen, wenn er im *Kratylus 433 c ff.* gegen das eine Weile ganz ordentlich in sich stimmende etymologische Beweisführen sehr bedeutsam und gut bemerkt: „Das, mein guter Kratylus, ist kein Verteidigungsgrund. Denn es ist nicht auffallend, dass der die Benennungen Bildende, wenn er zuerst fehlgriff, auch die übrigen dem gewaltsam anpasste und eine Uebereinstimmung mit sich selbst erzwang; wie wenn bisweilen bei Figuren anfangs ein geringfügiger unmerklicher Irrtum stattfand, die übrigen sehr zahlreichen dem ersten sich anschliessen und einander entsprechen. Es muss aber Jedermann den Anfang jeder Sache wohl berücksichtigen und sorgfältig erwägen, ob er eine richtige Grundlage bildet oder nicht; ist dieser zur Genüge erforscht, dann schliesst offenbar das Uebrige sich ihm an“ *).

*) wie in der mathematischen Demonstration, fügen wir hinzu, im Unterschied von der sie so oft fälschlich nachahmenden philosophischen. Dort sind die Axiome, Postulate und nachkonstruierbaren Definitionen der sichere An-

Leider hat Plato an dieser kerngesunden Einsicht später, besonders in seiner dialektischen Zeit nicht festgehalten, sondern sich im Gegenteil, wie wir zum Schluss des Abschnitts sehen werden, wenigstens vorübergehend in den äussersten Apriorismus hineingesteigert, dem jeder Boden unter den Füssen fehlt. Auch abgesehen von solcher Uebertreibung hat er wohl namentlich esoterisch oder im engeren Schulkreis und im höheren Alter dem blossen Begriffswesen viel zu viel Rechte eingeräumt. Aber den entscheidenden Ansatz hiezu bildet ohne Zweifel gerade die hypothetisch-antinomische Dialektik im Parmenides. Da Plato hier wie gesagt so ungewöhnlich grossen Wert auf sie legt, könnte leicht der Schein entstehen, als steckte etwas tief Geheimnisvolles und Hochwichtiges dahinter. Deshalb konnte und mochte ich mich mit dem blossen Berichterstatten nicht begnügen, sondern musste in sofortiger Beurteilung zeigen, dass dem doch wohl nicht so ist, sondern eher ein Verfahren vorliegt, das sogleich bei Aristoteles und von da an viele, viele Jahrhunderte hindurch der Philosophie überwiegend geschadet hat. Wir finden an Plato so viel Grosses und Treffliches, dass wir auch den Schwächen nicht auszuweichen brauchen, wo sich nun eben einmal unleugbar welche finden.

Kehren wir nach dieser Vorausnahme einer etwas späteren Stufe noch einmal zu jenem bescheideneren Anfang der Dialektik zurück, der sich noch ziemlich eng an Sokrates anschloss. Wir möchten ihn mit seiner Zusammenfassung des Vielen in ein Gemeinsames des Begriffs immerhin „Induktion“ nennen. Plato selbst findet dafür vom Phaedrus an den Namen συναγωγή oder genau gesagt die Formel „εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα“ *265 d* und fügt dem sofort als ein Neues und ihm jetzt vornehmlich Wichtiges die Kehrbewegung der διαίρεσις κατ᾽ εἴδη bei, was wir abermals in etwas freierem Sinn die Klassifikation heissen können. Sie ist erst ihm als wichtige logische Funktion eigentümlich. Denn So-

fang. Was hilft es mich dagegen hier, wenn Einer beginnt: »Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur«? Wer bürgt mir dafür, ob das nicht bloss ein richtig gebildetes Wortgefüge ist? Vgl. den klassischen Abschnitt in Kants Kr. d. r. V., erstes Hauptstück der Methodenlehre über den Unterschied von mathematischer und philosophischer Erkenntnis, gerichtet gegen Spinoza's »ordo geometricus« und überhaupt gegen einen irrenden Rationalismus aller Zeiten mit seiner blossen Begriffskonstruktion.

krates hatte sich hinsichtlich dieses Absteigens meist damit begnügt, vom glücklich erreichten Begriff einfach analogisch auf einen noch fraglichen Einzelfall zurückzuschliessen, welcher hiemit seine Entscheidung empfieng (vgl. oben S. 62).

Die Ausübung jener Funktion bei Plato nun haben wir mehr als genügend in den so merkwürdig klassifikatorischen Dialogen Sophista und Politikus kennen gelernt. Es erübrigt also nur noch, die Theorie der Sache kurz nachzutragen, wie sie programmatisch im zweiten Teil des Phaedrus, später gelegentlich im Politikus und endlich noch einmal zusammengefasst in dem überhaupt so rekapitulationsreichen Dialog Philebus enthalten ist.

Indem im Phaedrus, von *257 c*, bezw. *259* an, die Philosophie mit Dialektik und Psychologie als die höher stehende Bedingung wahrer Rhetorik dargethan wird, heisst es von ersterer mit nunmehriger Hauptbetonung der absteigenden Richtung: „Ich meine das Vermögen, umgekehrt nach Gattungen gliedweise etwas seinem natürlichen Wesen nach zu zerlegen, κατ᾽ εἴδη τέμνειν κατ᾽ ἄρθρα ᾗ πέφυκε, und es nicht in der Weise eines schlechten Kochs zu machen oder ein Glied zu zerbrechen; sondern gleichwie an Einem Körper von Natur Doppeltes mit gleichem Namen bezeichnetes sich befindet, was Rechtes und Linkes genannt wird, so sehen auch die beiden (nebenbei als Muster vorangegangenen, dem Eros gewidmeten) Reden die παράνοια als Eine von Natur in uns liegende Gattung an, und indem die Eine (Rede) das links Liegende schied und dessen Unterabteilung von Neuem schied, gab sie das nicht auf, bis sie darunter eine linkisch geheissene Liebe fand und mit allem Recht tadelte. Die andere dagegen, indem sie uns auf die rechte Seite der μανία führte und eine darnach benannte göttliche Liebe fand, pries diese als eine, die uns zu den grossen Gütern verhelfe. . . . Von solchen Einteilungen und Zusammenfassungen, διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, bin auch ich ein Liebhaber, damit ich im Stande sei zu reden und zu denken; halt' ich aber einen Andern für fähig, das seiner Natur nach zur Vereinigung und Trennung sich Eignende zu erkennen, dem jage ich nach und folge der Spur wie eines Gottes Tritten (κατόπισθε μετ᾽ ἴχνιον ὥςτε θεοῖο, nach Homer *Odyss. V, 193; VII, 38*). Und diejenigen nun, welche das zu thun vermögen, die nenne

ich bis jetzt Dialektiker, ein Gott mag wissen, ob mit Recht oder Unrecht" *Phaedr. 265 c — 266 b.*

Dasselbe wird im Politikus namentlich *262 a — 263 b* als gelegentliche Einstreuung zwischen der thatsächlichen Uebung des dichotomischen Klassifizierens wiederholt. Mit sichtlicher Anspielung auf den Phaedrus heisst es, man müsse den Gegenstand gliedweise wie ein Opfertier zerlegen und ohne Sprung zum Nächsten absteigen *287 c:* wenn möglich aber gelte es, den Schnitt durch die Mitte zu führen und nicht zu zerbröckeln; darauf komme bei diesen Untersuchungen Alles an, d. h. der abgesonderte Teil muss immer zugleich Gattung sein oder begrifflich und nicht bloss quantitativ vom Anderen sich unterscheiden *262 b.*

Der erinnerungsreiche Philebus endlich hat bei seiner Unterscheidung der Lust- und Erkenntnisarten wiederholt Anlass, auch einen Nachtrag zur Theorie des Gattung- und Artunterscheidens zu geben. So findet sich schon *12 e ff.* die ganz brauchbare, von Aristoteles später aufgenommene Fassung von konträren Begriffen als solchen, die wie weiss und schwarz innerhalb derselben Gattung Farbe am weitesten von einander entfernt sind. Sodann aber wird *15* und besonders *16 b ff.* in einer Weise, die beim Rückblick späterer Jahre so begreiflich ist, die Form der Phaedrus-Politikus-Dialektik und diejenige des Sophista-Parmenides (verbunden mit stärkerem Pythagoreisieren) in einander geschmolzen und gesagt: „Gewiss gibt es keinen schöneren Weg, noch dürfte sich wohl je ein schönerer ergeben, als derjenige, dessen Liebhaber ich stets bin, der sich aber bereits oft mir entzog und mich allein und in der Irre liess *). . . . Als eine Gabe der Götter an die Menschen, wie mir wenigstens offenbar ist, wurde es irgendwoher von den Göttern durch einen Prometheus mit dem leuchtendsten Feuer verbunden herabgeschleudert, dass Jegliches, von dem man jeweils sage, es sei, aus dem Einen und Vielen bestehe und Begrenzung und Unbegrenztheit in sich vereinige. Bei dieser Ordnung der Dinge müssten wir also zu Allem jedesmal Einen Grundbegriff aufsuchen und annehmen; denn wir würden ihn als darin enthalten auffinden. Hätten wir nun diesen

*) Offenbare Wiederholung des verhältnismässigen Verzichts auf jene »einsamen Irrgänge« des Sophista-Parmenides, wie wir es oben S. 394 f. beim Phaedo hervorgehoben haben.

erfasst, so gälte es, nach dem Einen Zweien nachzuspüren, sollten sie etwa stattfinden, wo nicht Dreien oder einer andern Anzahl, und mit jedem dieser Einzelnen weiter ebenso zu verfahren, bis Jemand erkennt, dass das anfänglich Eine nicht bloss ein Eines, sondern auch Vieles und Unbegrenztes ist, und noch weiter auch ein Wievieles es ist. Den Begriff des Unbegrenzten aber darf man nicht auf die Menge anwenden, bevor man seine gesamte Zahl erkannt hat, die zwischen dem Einen und dem Unbegrenzten liegt. Dann erst möge man jede der gesamten Einheiten dem Unbegrenzten anheimgeben und sich selbst überlassen, εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾶν“ *16 b—e.*

Wie wir seinerzeit zu den thatsächlich klassifikatorischen Dialogen sahen, hofft unser Philosoph, bei vollständiger und methodischer Anwendung dieses Verfahrens mit Sicherheit zu finden, welche Begriffe verschieden oder identisch, verwandt oder entgegengesetzt, vereinbar oder unvereinbar seien, kurzum es schwebt ihm das hohe Ziel vor, auf diese Weise als Dialektiker zur vollständigen Orientierung in der geistigen Welt zu gelangen. Und dass ein solches Ziel sinnhaft, ja des Schweisses der Besten wert sei, gesteht auch jeder Tiefere unter den neuzeitlichen Logikern zu, wenn wir gleich billig bezweifeln müssen, ob es so rasch, ob namentlich mit so einfachen Mitteln einer unkritischen Klassifikation, bezw. Begriffsdeterminierung erreichbar sei, statt die letzte Frucht des Zusammenarbeitens verschiedener Kräfte und Methoden zu bilden.

Hievon wieder abgesehen ist diese ganze Doppelbewegung auf und ab oder die συναγωγή und διαίρεσις im Gebiet der εἴδη natürlich durchaus möglich und verständlich auf sokratischem und allgemein menschlichem Standpunkt, für welchen die εἴδη etwas Logisches und nichts Metaphysisches sind. Wie aber auf dem Boden der spezifischen Ideenlehre, wo vom Phaedrus an beginnend die εἴδη zu Selbstwesenheiten geworden sind? Wie sollen wir uns hier besonders die συναγωγή oder „Induktion“ zu einem εἶδος aus vielen Einzelbeispielen denken? Jedenfalls nach der Absicht des Ideenlehrers, freilich im Unterschied von seinem thatsächlichen und notgedrungenen Verfahren, kann eigentlich nicht mehr von sokratischer Induktion die Rede sein. Ist doch die Idee, trotz vereinzelter Hinneigungen dazu namentlich in früherer und wieder späterer Zeit,

eben nicht das immanente oder einwohnende Dingwesen, welches aus den Dingen, bezw. einer zusammengehörigen Gruppe von solchen angemessen entnommen werden könnte. Vielmehr bleibt nur übrig die ἀνάμνησις oder Erinnerung ans Wahre durch das Ding als ein mehr oder weniger unangemessenes Abbild desselben. Eine Unangemessenheit läge schon darin, dass die gemeinsamen Züge, der Inhalt des Begriffs oder also der Idee, auch wo sie wirklich in den Dingen gegenwärtig wären, nur gleich diesen selbst entstehen und vergehen, so dass man nur von einem flüchtigen Hereinscheinen der Idee sprechen könnte. Doch wäre dies schliesslich weniger schlimm; denn wenn nur erst einmal im Kopf des Denkenden erfasst, könnten sie ruhig wieder sich aus der Dingheit zurückziehen und am bestimmten Ort verschwinden. Allein sie sind in Wahrheit immer nur annähernd und mangelhaft dargestellt. Wie namentlich der *Phaedo 74 u. 75* ausführt, gilt vom Ding im Verhältnis zur urbildlichen Idee ein „βούλεται, ὀρέγεται εἶναι τοιοῦτον οἷον ἐκεῖνο, ἐνδεεῖ δὲ καὶ οὐ δύναται“, das Ding bleibt immer ein ἐνδεές, ἐνδεεστέρως ἔχον, ἐλλεῖπον. Dies wird ebendaselbst z. B. an dem strengen Begriff der Gleichheit ausgeführt, die sich ja haarscharf nirgends bei den Dingen finde. Aehnlich redet später der rückblickende *Philebus 62 a* von der σφαῖρα θεία im Gegensatz zum menschlich gezeichneten immer nur annähernden Kreis. Neuzeitlich gesprochen hiesse das, dass uns die Wirklichkeit, in unserem Fall die induktiv gewonnenen gemeinsamen Züge vieler realer Kreise immer bloss das empirische Material liefern, welches stets idealisierungsbedürftig sei, um erst damit das völlig Genaue zu erreichen. Plato dagegen drückt es so aus, dass er sagt: Jenes dient uns nur als ἀνάμνησις, als Anregung der Erinnerung an das, was wir in besserer Praeexistenz einst nach seiner vollen Wahrheit und mangellosen Vollkommenheit geschaut haben (wofür wir früher S. 303 das Bild einer matten farblosen Photographie gebrauchten, die uns als Reiseandenken erinnern, aber auch nur erinnern mag an das satte, einmal geschaute Originalölgemälde z. B. einer sixtinischen Madonna).

Sowenig wir nun auch unserem Philosophen bei dieser Wendung ins Nebelreich eines vorzeitlichen Daseins zu folgen vermögen, so gerne erkennen wir die tiefwahre Ahnung an, welche der Sache nach als Kernwahrheit aller feineren Erkenntnistheorie und Logik

darin liegt. Nehmen wir vor Allem das Mathematische, das schon im Meno unmittelbar mit der Praeexistenz zusammengenommen erscheint, so bleibt es ja im Gegensatz zu jedem Empirismus und Positivismus der Vergangenheit und Gegenwart zweifellos gewiss, dass es (am reinsten als Arithmetik) die unbezwingbare Hochburg des richtig verstandenen Apriori ist. Wo findet sich in re die mathematischgerade Linie, wo der richtige rechte Winkel, wo der Punkt, wo die Fläche u. dgl.? Aehnliches gilt von den Wahrheiten einer ächten, d. h. imperativen oder Sollethik im Unterschied von der bloss beschreibenden oder descriptiven Quasi-Ethik. Die gegebene Wirklichkeit hat für derlei Momente allezeit nur regulative und nie konstitutive Bedeutung, um mit der Formel aus Kants Ideenlehre zu sprechen. Nur dass w i r allerdings das Wahre nicht aus der Ferne eines vorzeitlichen Jenseits, sondern aus der metaphysischen, immer gegenwärtigen Tiefe des vernünftigen Geists, aus der Substanz des schon heraklitischen ξυνὸς λόγος im Gegensatz zur blossen ἰδίη φρόνησις glauben entnehmen zu sollen. Freilich passt diese neuzeitliche Rechtfertigung, wie ich wegen des sonst drohenden ungeschichtlichen Missverständnisses lieber sage als Umdeutung, natürlich nur auf die höheren Fragen aus dem Gebiet des Schönen, Wahren und Guten, für welche es eine apriorische Handhabe im Geist gibt, dagegen nicht auf die logischen Tagesbegriffe der beliebigsten Art, die im Vernunftgrund keine Anknüpfung haben. Bei ihnen ist nicht abzusehen, warum mit ihrer induktiv konstatierenden Entnahme aus der gegebenen Wirklichkeit nicht bereits Alles geleistet und noch ein statuierendes Wort aus der Tiefe des Geists nötig sein soll. Dasselbe gilt von der Unmasse unserer ganz willkürlichen Reflexionsbegriffe, welche wir zu irgend einem Behuf mit allem Recht durch die schliesslich mögliche Vergleichung von Allem mit Allem (z. B. nach Lotze's drastischem Beispiel von schwarzer Kreide, Kohle und Neger) bilden mögen. Es erweist sich eben immer wieder und von jedem Gesichtspunkt aus als die misslichste Seite der Ideenlehre, den Begriff jeglicher Art zur Würde der Idee zu erheben.

Im weiteren Zug der Entwicklung ist nun aber sogar jene ἀνάμνησις der Dinge an die Idee unserem Philosophen noch zu positiv und gehaltvoll, wenn er zu dem jenseitigweltfremden, ja weltfeindlichen Gipfel von Rep. B (bereits nicht mehr ganz so streng im

Phaedo) emporsteigt. Hier erscheint ihm das natürliche Sein als voller Widersprüche: Jedes schöne Ding ist zugleich unschön, jede gerechte Handlung zugleich auch ungerecht. Da bleibt nichts übrig, als aus solcher Unlogik sich zu flüchten zur οὐσία ἀεὶ οὖσα oder zu dem, was ἀεὶ ὡσαύτως ἔχει *Rep. 479* und öfters. Oder anders ausgedrückt gilt ihm wenigstens überwiegend („τὰ μέν, τὰ δ' οὔ") die natürliche Wirklichkeit nur noch als negativer Sporn zum Besseren, als παρακλητικὸν καὶ ἐγερτικόν *Rep. 523 e, 524 d.* Wie anders hatte er auf dem früheren harmlosen Standpunkt von Rep. A sich mit den scheinbaren Widersprüchen, ἀντιλογίαι, des Erfahrungsmässigen durch die nüchterne Unterscheidung des Relativen, des πρός τί τεῖνον oder des κατὰ ταὐτόν und καθ' ἕτερον *Rep. 436 b c d, 454 a* ruhig und mit Bezeichnung des gegenteiligen Verfahrens als ungenauer Eristik auseinandergesetzt!

Wenn die Dialektik nach ihrer Induktionsseite durch das Band der ἀνάμνησις vorher immerhin noch Fühlung mit den Sinnen gehabt hatte, muss sie mit jener Wendung in ein völlig unsinnliches rein apriorisches Denken übergehen und zur Bewegung in der für sich abgeschlossenen höheren Welt werden, wobei uns freilich Plato so wenig wie je einer der übertriebenen Rationalisten sagt, wie und woher sie alsdann eigentlich zum Stoff des Denkens komme. In der früheren milderen Auseinandersetzung des Meno und namentlich Theätet hatten wir allerdings bereits gehört, dass αἴσθησις und δόξα nicht d. h. noch nicht oder nicht ganz ἐπιστήμη seien. Jetzt steigert sich der Philosoph dem ganzen Charakter von Rep. B entsprechend immer mehr hinein. Die δόξα ist ein blosses Träumen, ist blind und dunkel, ja ohne ἐπιστήμη hässlich und schmählich *476 c, 484 c, 506 c d* *). In der Sinneswahrnehmung liegt vollends keine Erkenntnis. Aehnlich äussert sich auch noch der Phaedo, wenn er ungefähr sagt, um aus vielen Stellen das hieher gehörende Wesentliche zusammenzuziehen: „Solange wir das Uebel oder die Unvernunft des Körpers mit uns herumschleppen, haben wir praktisch und theoretisch keine Ruhe; nicht einmal Auge und Ohr, geschweige

*) was später das Buch der versöhnten Harmonie, das *Symposion 202 a* charakteristisch zurücknimmt mit der ausdrücklich auch auf die δόξα ἄλογος bezüglichen Bemerkung: Μὴ τοίνυν ἀνάγκαζε, ὃ μὴ καλόν ἐστιν, αἰσχρὸν εἶναι (ἀλλά τι μεταξύ).

denn die andern Sinne taugen etwas. Daher ist es das einzig Richtige, dass die Seele schlechthin für sich selbst, χωρὶς αὐτὴ καθ' αὑτήν, mit reinem Denken dem ebenso rein für sich Seienden nachjage, statt mit dem Körper blosse Meinungen zu haben, ὁμοδοξεῖν σώματι" *Phaedo 64—66, 83.*

Darin liegt bereits das Positive, dass es für die Dialektik gelte, ohne die Sinneswahrnehmung zu Hülfe zu nehmen, sich ausschliesslich an die Ideen zu halten und durch sie zu ihnen durchzudringen und bei ihnen zu enden *Rep. 511. 512*, oder *532 a:* „Die Dialektik dringt ohne alle Sinneswahrnehmung auf das los, was ein Jegliches an sich ist, und lässt nicht ab, bis sie vielleicht durch ihr Nachdenken das Wesen des ἀγαθόν erfasste und damit zum äussersten Ziel des Denkens gelangte". Genau so erklärt Fichte in der Anw. z. s. Leben *V, 436:* „Das eigentliche höhere Denken ist dasjenige, welches ohne alle Beihülfe des äusseren Sinnes und ohne alle Beziehung auf diesen Sinn sein rein geistiges Objekt schlechthin aus sich selber sich erschafft". — Dabei ist es für diesen selbstgenügsamen Apriorismus sehr bezeichnend, wie Plato sich den Unterschied der falschen und wahren Betrachtungsweise, bezw. den Uebertritt von der Einen zur andern denkt. Es handelt sich kurzgesagt um die „περιαγωγὴ ψυχῆς ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν τοῦ ὄντος ἰούσης ἐπάνοδον" *521 c.* Denn es ist ja nicht so, wie Viele, z. B. die Sophisten mit ihrer Eintrichterung über die Unterweisung denken, indem sie meinen, sie können in die Seele das nicht darin befindliche Wissen legen, gleichwie wenn man blinden Augen die Sehkraft einflössen wollte. Nein, die Sehkraft ist nicht erst zu erzeugen, sondern es handelt sich nur darum, der schon vorhandenen die richtige Umwendung und Stellung zu geben. Denn während andere Fähigkeiten der Seele immerhin etwas dem Körper nahekommendes, durch Gewöhnung und Uebung Erzeugbares sind, ist die Kraft des Denkens natürlich göttlicherer Natur, das Beste in der Seele entsprechend dem Besten im Seienden. Deshalb geht sie nie verloren, sondern richtet sich nur entweder auf Gutes oder Schlechtes. So sind z. B. die schlechten Menschen für Fragen ihres elenden Krams die allerscharfsichtigsten. Darum gilt es, von Kind auf bei einer solchen Seele die Schere kräftig zu brauchen, um die ihr von Geburt anhaftenden Bleigewichte der Begierden abzuschneiden. Von ihnen befreit würde

ganz dieselbe Seele auch das Höchste ebenso scharf sehen, wie vorher das Niedere*).

Dieser steigenden Abneigung gegen die Sinne und die Ebene entspricht es, dass das vorher dem Weg aufwärts gleichwertige klassifikatorische Abwärts stark zurücktritt und dem einseitigen Drang in die Höhe Platz macht, so dass sich jetzt der συνοπτικός mit dem διαλεκτικός schlechtweg deckt. Sogar jenes σκοπεῖν ἐξ ὑποθέσεως verliert, allerdings mit besonderer Anwendung auf die Mathematik, als Abwärtsrichtung an seinem früheren hohen Wert. Jetzt wird als das viel Wichtigere verlangt, die ὑποθέσεις aufzulösen in die ἀρχὴ ἀνυπόθετος oder ἀρχὴ τοῦ παντός *Rep. 510*, *511.* Denn „wenn Einer von etwas beginnt, was er nicht weiss, d. h. die ὑποθέσεις einfach annimmt ὡς εἰδώς, ohne sich und andern darüber Rechenschaft geben zu können, und dann den Schluss sowie das Dazwischenliegende aus dem, was er nicht weiss, zusammenflicht, wie soll eine so entstandene Annahme zu einem Wissen werden?" *533 c.* Es gilt also, die Bedingungssätze nicht zu Anfängen zu machen, sondern wirklich als ὑποθέσεις zu benützen, richtiger als Sprungbretter und Stufen, ἐπιβάσεις καὶ ὁρμάς, bis man zum Voraussetzungslosen gelangt. Alsdann mag man wieder hinabsteigen durch das daran sich Knüpfende, bis man ans Ende kommt, aber Alles innerhalb des Gebiets der εἴδη und ohne jede Mithülfe des Sinnlichen *511 b* **).

Nach diesen allgemeineren Sätzen verstehen wir jetzt auch die merkwürdige Kritik, welche Plato *Rep. 525 ff.* über Mathematik, Astronomie und Akustik in ihrem gewöhnlichen Betrieb, also über Fächer ergehen lässt, die ihm mit den Pythagoreern doch ansich so besonders lieb und wert sind. Was er tadelt, ist einmal der übliche Mangel an wirklich prinzipieller Behandlung. Wer so verfährt, wem z. B. die Unterscheidung gerad und ungerad bei der Zahl oder die Linie und der Winkel etwas Selbstverständliches sind, dem er nach rück-

*) Vgl. die neuplatonische Anschauung der Seele mit der blossen Forderung des ἀνανοεῖν statt des tieferen christlichen μετανοεῖν.

**) Es entspricht der bereits beginnenden Abmilderung im Phaedo, dass dort in der kurzen Wiederaufnahme *101 d e* beide Richtungen wieder gleichmässiger zu ihrem Recht kommen. Ja es wird sogar das abwärtsgehende σκοπεῖν ἐξ ὑποθέσεως zuerst genannt und dann erst gesagt, wenn Jemand darüber (nämlich über die ὑπόθεσις) Rechenschaft verlange, so solle man zu höheren Hypothesen hinaufgreifen, bis man bei etwas ganz Festem anlange.

wärts keine weitere Aufmerksamkeit mehr schenkt, der träumt in allweg nur über das Seiende, statt es wachend zu schauen *533 b c.* Noch viel bitterer spottet er *533 d* über die empirische Haltung dieser „Wissenschaften“, wie man sie nun einmal gewohnheitsmässig nenne, besonders über ihre Zuhilfenahme der Sinne und des Experiments.

An den Arithmetikern tadelt er, dass sie ihre Sache viel zu nieder praktisch halten, als wären die Zahlen nur für den Marktverkehr, die καπηλεία, da und hätten keinen Wert, wenn sie nicht gleich auf bestimmte Dinge angewendet werden. Das Wahre seien vielmehr die reinen Zahlen, αὐτοὶ οἱ ἀριθμοί, bei welchen 1 schlechtweg und immer gleich 1 ist (und nicht etwa wie auf dem Markt, wo 1 Pfund Butter schwerer und mehr sein kann, als ein zweites — das bekannte Beispiel der empiristischen Marktarithmetik bei Stuart Mill). Ja sogar die reine Arithmetik ist eigentlich zu wenig; denn es handelt sich zuletzt um die θέα τῆς τῶν ἀριθμῶν φύσεως τῇ νοήσει αὐτῇ *525 c.* Aehnlich tadelt er dann bei den Geometern ihre völlig unpassende, auch den Gedanken verfälschende Ausdrucksweise, wenn sie reden von Linienziehen, Verlängern, Hinzufügen u. dgl., als ob die Figuren eine Sache des Werdens und nicht des wandellosen Seins wären (vgl. denselben Spott noch im Phaedo über die arithmetisch-geometrischen „Spaltungen und Anfügungen und ähnliche Spässe, κομψεῖαι“, *101 c*).

Verhöhnt werden ferner die Akustiker, die sich unendliche Mühe geben, diese Biedermänner (χρηστοί), indem sie den Saiten zu schaffen machen und sie mit Wirbeln auf die Folter spannen. Denn offenbar trauen sie ihren angelegentlich hingehaltenen Ohren mehr als dem Verstand, und begnügen sich, die Zahlenverhältnisse erfahrungsmässig festzustellen, statt darüber nachzudenken, welche Zahlen ansich einen Einklang ergeben u. s. w. *531 a b.*

Noch schlechter kommen die Astronomen weg, über welche sogar eine doppelte Lauge ausgegossen wird. Einmal meint wenigstens der Mitunterredner, aber wohl im Sinne Vieler, er müsse die „Sternguckerei“ vor allem Weiteren durch den Hinweis auf ihren praktischen Nutzen für die Schifffahrt u. dgl. entschuldigen oder empfehlen. Darauf sagt Sokrates-Plato *) *527 d*: „Scheust du die

*) Ich setze absichtlich Sokrates-Plato. Denn ohne Zweifel trifft diese Kritik einer viel zu praktischen Haltung der betreffenden Disciplinen ausser

grosse Menge, um nicht ihrer Meinung nach nutzlose Dinge (in unserem Musterstaat) anzuordnen?" Fürs Zweite wird ihnen zu Gemüt geführt, dass es in Wahrheit noch lange nicht „aufwärts" blicken heisse, wenn man den Blick im räumlichen Sinn nach oben richte, als ob, wer Gemälde an der Zimmerdecke betrachtet, sie deshalb schon mit dem Geist statt mit den Sinnen auffasste! „Die Gebilde am Himmel, im Sichtbaren gebildet, sind zwar das Schönste und Genaueste unter Derartigem, aber doch viel weniger, als die Bewegungen und die Schnelligkeit oder Langsamkeit ansich, die nur mit Forschen und Nachdenken, nicht mit den Augen erkennbar sind." Jene sind also nur Beispiele, etwa wie kunstvolle dädalische Modelle für Geo- und Stereometrie, wo es gleichfalls lächerlich wäre, wollte Einer im Ernst sie mit der Absicht betrachten, das Richtige des Gleichen oder Doppelten oder irgend eines andern Verhältnisses (z. B. durch Winkelmessen im Sinn des neuzeitlichen Positivismus!) in und an ihnen zu finden. Denn von jenen Himmelsgebilden ist nicht anzunehmen, dass sie sich in keiner Weise verändern und immer genau gleich laufen, da sie ja einen Körper haben und gesehen werden (vgl. oben S. 371 Anm.). Daher darf der Astronom, gerade wie der Geometer seine sinnlich hingezeichneten, aber die Sache meinenden Bilder nur als anregende Probleme für höhere Fragen betrachten und soll sich mit den Erscheinungen am Himmel selber nicht weiter befassen. Und das ist dann erst eine ὄντως ἀστρονομία von seelenhebender, zum wahrhaft Seienden hinaufziehender Kraft *529 c – 530 c*, während die empirischen Höhengucker, „μετεωρολογικοί, ἄνδρες ἄκακοι, κοῦφοι δὲ δι᾿ εὐήθειαν" noch von der satyrischen Zoologie am Schluss des *Timäus 91 d e* sich zur Strafe des Vogel-werdens in der zweiten Geburt verurteilen lassen müssen.

Plato's damaligen Zeitgenossen dem Geiste nach auch den geschichtlichen Sokrates als Praktiker, wie ihn Xenophon *Mem. IV, 7, 2 ff.* sicherlich ächt schildert (vgl. oben S. 41). Und ebenso ist nicht zu zweifeln, dass Plato sich dieser Abweichung von seinem Lehrer vollkommen bewusst ist. Gleichgültig ist dabei für die Sache, ob er die etwas starkprosaischen Nützlichkeitsansichten des Sokrates in den gegenwärtigen Fragen aus eigener Erinnerung kritisch vornimmt oder ob er sich an Xenophons treue Aufzeichnungen hält oder endlich, ob Beides für ihn zusammenfliesst, wie wohl mannigfach geschah. An unserer Auffassung des Sokrates selbst lassen wir uns natürlich dadurch nicht einen Augenblick irre machen. Denn Plato ist vollends in Rep. B nichts weniger als Berichterstatter.

Eine merkwürdige Mischung geistvoller Gedanken und ahnungsvoller Aussichten mit schwerer erfahrungsfeindlicher Ueberstürzung unseres fieberhaften Bergsteigers von Rep. B! Denn wie wenigstens Akustik und Astronomie ohne Haupthilfe der geschmähten Sinne betrieben werden sollen, lässt sich in der That nicht absehen; darüber ist zumal heutigen Tags kein Wort weiter zu verlieren. Aber das kann uns nicht hindern, die treffliche Vorausnahme späterer wissenschaftlicher Ziele von hoher Bedeutung in Plato's gärenden, noch keineswegs klar und ruhig durchgearbeiteten Prometheusgedanken rühmend anzuerkennen *). Irrt er auch, wenn er das Eine

---

*) Wir dürfen dies um so mehr, als er selbst in späterer Zeit auch in diesem Punkt, wie in den meisten andern, seine dermaligen Uebertreibungen erheblich abgedämpft hat. Was ich hier meine, ist die Wiedervornahme der kritischen Durchmusterung der verschiedenen Fachwissenschaften im Verhältnis zur Philosophie oder Dialektik durch den *Philebus 55 c—59.* Charaktervoll wie immer wird der Kern der alten Gedanken anerkannt und hübsch gesagt, dass fast alle Wissenschaften eine doppelte oder Zwillingsgestalt haben, διδυμότητα ἔχουσι, was später als Unterschied der empirischen und rationalen Behandlung wiederkehrt. Indessen wird bei allem Vorzug der philosophischen Anfassung zugestanden, dass z. B. bei der Mathematik das blosse Verweilen ἐν ταῖς θείαις θεωρίαις (*Rep. 517 d!*) eine γελοία διάθεσις wäre und man natürlich mit dem Kreis u. dgl. sich auch in der natürlichen Wirklichkeit (ἀνθρωπίνη σφαῖρα) auskennen müsse. Daher sei auch die Annäherung ans Wahre und vollkommen Genaue, wir würden sagen die empirische Abdämpfung der vollen mathematischen Strenge z. B. in der Mechanik und Aehnlichem als ein Wertvolles zweiten Grads zuzugestehen. Nur dabei bleibt es in allweg, dass der höchste Massstab nicht ὠφέλεια oder εὐδοκιμία sei, sondern das ἐρᾶν τοῦ ἀληθοῦς, auch wenn es nur wenig nütze *Phileb. 58 c d.* — Nebenbei muss ich auch hier einen vergleichenden Seitenblick auf Aristoteles werfen. Ruhig und unumwunden gestehe ich ja die erfahrungsfeindliche Ueberstürzung Plato's besonders in Rep. B und seinen auch sonst zweifellosen Mangel an Anerkennung dieser schlechthin unentbehrlichen Einen Seite der wahren Methode zu. Ob aber Aristoteles so sehr viel besser ist, wie die Sage wieder einmal geht? Ich kann es beim besten Willen nicht finden. Gewiss spricht er sich namentlich in seinen naturwissenschaftlichen Schriften g e l e g e n t l i c h ganz vortrefflich aus über die Achtung vor den Thatsachen im Unterschied von blossen Theorien oder über sach- und gegenstandsgemässe statt abstrakt abschweifende Behandlung einer Frage. Dagegen stehen in seiner eigentlichen Theorie der Methode den gesunden ebensoviele minder gesunde Aussprüche unvermittelt gegenüber. Und was noch schwerer wiegt, so schlägt er in der Praxis seinen eigenen besseren Anwandlungen überwiegend ins Gesicht und verletzt fortwährend die einfachsten Grundsätze sogar einer bescheiden bemessenen Induktion durch ein apriorisches und teleologisches Deduzieren, welches mit seiner nüchternen Ernsthaftigkeit weit über Plato's so vielfach »εἰκότως« gehal-

wenigstens beinahe durch das Andere ersetzt wissen will, so hat er doch ganz Recht mit der Forderung einer reinen Mathematik neben jeder angewandten. So wären z. B. die neuzeitlichen mathematischen Spekulationen über die vierte Dimension, welche streng wissenschaftlich Niemand für Unsinn halten kann und wird, sicher ganz nach seinem Sinn; denn das, dass sich von einer solchen vierten Dimension (u. s. w.) Niemand eine anschauliche Vorstellung machen oder die Sache plastisch ausmalen kann, dieser Einwand stände unserem Plato auf Einer Linie mit dem verspotteten Haften an den sinnlich gezeichneten Figuren und mit dem Augengebrauch in solchen Fragen des reinen Gedankens. Ebenso berechtigt ist natürlich die von Galilei-Newton endlich erfüllte Forderung einer reinen Mechanik, wozu die „absolute Mechanik" des Himmels, mit Hegel gesprochen, nur das grossartigste, aber immer nicht ganz reine und störungslose Beispiel bildet. Auch das kann Niemand tadeln, der noch

tenes oder gar mythisches Dichter-Denken hinausgeht. Schleiermacher ist daher wie fast immer ungeschichtlich, wenn er dem Aristoteles platten Empirismus vorwirft, und F. A. Lange hat weit mehr Recht mit dem entgegengesetzten Tadel, den die ganze Geschichte des scholastischen Formelwesens bestätigt. Schliesslich kann und muss man ja sagen, dass Alles zusammengenommen die Elemente zum Richtigen sich in der That bei Aristoteles finden, sofern die einzig wahre Methode allerdings »zwei Augen hat«, ein empirisches und ein rationales. Aber die notwendige Vermittlung sucht man auch in dieser Frage bei dem Stagiriten vergeblich, der nun einmal bei der überhastenden Riesenarbeit, die er übernommen, so gut wie nichts, wenigstens kein einziges Buch vollständig fertig gemacht hat. Daher hat er in der gegenwärtigen methodologischen Frage bei der Nachwelt wohl eher und länger geschadet als genützt, während Plato's viel grössere, aber charaktervolle Einseitigkeit und Uebertreibung weniger gefährlich war, weil ihre handgreiflichen Mängel sich unmaskiert darstellen. — Ausserdem möchte ich bei dieser Gelegenheit gerechter Weise auch das noch beifügen, dass neben dem prinzipiellen Unterschied auch die positiven Vorarbeiten des Plato für die spätere aristotelische Logik entschieden erheblicher sind, als man oft meint. Ich erinnere in dieser Beziehung besonders wieder an den so gedanken- und anregungsreichen Theätet oder an den Sophista-Euthydem-Parmenides und Andre. Hier finden sich nicht nur für die (logischmetaphysische) Lehre vom Begriff, sondern namentlich auch für das Urteil und den Schluss die trefflichsten Bausteine. Auch die Kategorien, die ἁπλᾶ, die Grundgesetze des Denkens lassen sich mit wenig Mühe da und dort zerstreut entdecken, um von der am meisten in die Augen fallenden Definition, Induktion und Klassifikation zu schweigen. Die grosse und hauptsächliche Leistung des Stagiriten war auch hier wie sonst vor Allem das pünktliche Sammeln und geordnet ausdrückliche Zusammenstellen des bereits Vorliegenden. Suum cuique!

Sinn und Verständnis für Philosophie hat, dass Plato über der Mathematik und Astronomie als Fachwissenschaften noch eine Philosophie derselben verlangt, wenn er gleich die letztere zweifellos sehr einseitig bevorzugt. Aber an sich ist es ja ganz wahr, dass von dem aus, was die Fachmathematik als letztes Gegebenes ansieht, noch ein sehr wertvolles psychologisch-logisch-metaphysisches Nachdenken z. B. dem Wesen der Zahl, dem Wesen und der Natur des Raums oder der Zeit gewidmet werden kann und muss. Nicht einmal das ist schlechtweg zu verwerfen, wenn (namentlich zur rechten Zeit und nach gediegener Erledigung des vorher Festzustellenden) teleologisch-ästhetische Spekulationen auf die Gestirne, ihre Zahl, Wesen und Bewegung oder auf die Töne mit ihren Harmonien und Disharmonien sich richten. Es ist ja nur menschen- und vernunftwürdig, mit der Erhärtung des Dass oder der Thatsachen nicht schon Alles erledigt zu glauben, sondern auch nach dem wahren und letzten Warum, dem jus oder der ratio facti zu fragen. Dies ist der tiefste Sinn der platonischen Forderung, dass Mathematik, Astronomie und Akustik ihre Data als Probleme behandeln sollen, oder dass die Dialektik sich als allein vollbürtige ἐπιστήμη im Unterschied von diesen Gebieten der blossen διάνοια wie ein Mauerkranz über alle erhebe *534 e.* Ganz ähnlich hatte es schon im vorbereitenden Euthydem geheissen, dass alle jene genannten Fächer, wollen sie nicht ganz unvernünftig sein, ihre Funde der Dialektik zur Verwertung zu übergeben haben *Euthyd. 290 c*; vgl. im selben Gedankenzug *Polit. 305 ff.* Jedenfalls ist klar, dass unser Philosoph mit diesen Gedanken, Ahnungen und Wünschen die kühnen Bahnen der Schelling-Hegel'schen Spekulation und besonders ihrer Naturphilosophie im Geiste vorausgeschaut hat. Ich habe schon wiederholt bei gegebenem Anlass gesagt, dass der nüchterne Mann der Neuzeit billig zweifeln mag, ob derartige Unternehmungen überhaupt menschenmöglich seien, um von der Zeit derselben und der richtigen Reihenfolge im Verhältnis zum Ausbau der Fachwissenschaften ganz zu schweigen. Aber ebenso hartnäckig beharre ich darauf, dass sie jedenfalls menschenwürdig und in allweg ein ehrenvolles Zeugnis unserer Verwandtschaft mit dem Titanen Prometheus sind, daher Plato selbst sie *Rep. 531 c* vom Mitunterredner sehr treffend als ein δαιμόνιον πρᾶγμα bezeichnen lässt.

Freilich kommt nun Plato durch all dies in ziemliche Schwierigkeiten mit seiner eigenen Aufstellung hinein, wie er selbst dunkel fühlt, wenn er *533* bei der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ in völlig unerwarteter Weise die klare Auskunft über das Wesen der Dialektik verweigert. Denn in der That droht die Gefahr, dass sie ihren Platz oder doch ihre bisherige Würde unversehens verliere. Wenn nämlich die Mathematik und die anderen obigen Wissenschaften in der „allein richtigen“ philosophisch-prinzipiellen Weise mit der Richtung nach aufwärts zur letzten ἀρχή statt abwärts zu den Folgerungen behandelt werden, was unterscheidet sie dann noch von der Dialektik? Oder was bleibt für diese hinreichend Eigenes übrig, um immer noch als hocherhabener Gipfel, ja als das allein Wahre zu gelten? Offenbar wird sie von den alsdann ebenbürtigen Mitbestrebungen aufgesaugt oder doch aufs Bedenklichste geschmälert. Dasselbe anders gewendet müssen wir fragen: Wenn das Interesse für die Ideenwelt zusammenschrumpft und nur noch der Einen ausschliesslichen ἰδέα τ. ἀγ. gehört, wo bleibt da noch ein richtiger Platz für das διά, das Hinundhergehen in einer reich gegliederten Vielheit, also für die Dialektik? In der That tritt denn auch in Wahrheit stillschweigend etwas Anderes an ihre Stelle, nämlich der Eine unverwandte Blick auf das Eine, die mystische Schauung, θέα, θεᾶσθαι, θεωρία. Wenigstens als so sichtlicher Haupt- und Lieblingsausdruck, in solcher sicherlich nicht zufälligen Häufung — annähernd 33mal in Rep. B — findet sich diese charakteristische Bezeichnung weder früher, noch später, mit alleiniger, aber bestätigender Ausnahme der Stelle *Symp. 210—212*, welche die kurze Rekapitulation des mystisch-epoptischen Ringens von Rep. B enthält. Der Sache nach ist dies Schauen natürlich nahe verwandt mit dem, was man später die intellektuale Anschauung (contemplatio) oder das absolute Denken des Absoluten nannte, Aristoteles aber als νόησις νοήσεως für seinen Gott vorbehielt.

Diese letzte Zuspitzung bei Plato oder die drohende Entwertung der bisherigen Dialektik durch ein noch Höheres (wie der Ideen durch die Eine ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ) zeigt sich auch noch in Anderem, obwohl die Ausführung der Natur der Sache nach ein unverkennbares Schwanken und Mangel an folgerichtiger Strenge nicht verbergen kann. Von der Mathematik als eigentlicher Mathematik mit

dem Weg des Folgerns nach abwärts, ebenso von den anderen obigen „Wissenschaften“ wird schliesslich nach allen kritischen Bedenken gesagt, sie befassen sich in Etwas mit dem Seienden, aber doch eigentlich nur träumend. So seien sie blosse Helfer und Mitleiter der Dialektik, um das in barbarischem Schmutz (βορβόρῳ βαρβαρικῷ!) versunkene Auge der Seele allmählich zu öffnen. Darum verdienen sie auch noch nicht den Namen der ἐπιστήμη, sondern nur der διάνοια, welche beide sich unterscheiden als eigentliche und bildliche νόησις. Das Gegenstück der letzteren nach unten sei die δόξα mit den Unterabteilungen der πίστις und εἰκασία, die in symmetrischem Entsprechen das eigentliche und bildmässige Erfassen der natürlichen Dingwelt bedeuten. An dieser etwas künstlichen und weitausgesponnenen, im Anschluss an das Höhlenbild mehrfach wiederholten Einteilung *509 e ff.* und *532—34* sehen wir jedenfalls das, dass das Denken in der Form des διά, also schliesslich notwendig auch die Dialektik nicht mehr die alte Wertschätzung geniesst. Noch viel deutlicher und widerspruchsloser aber offenbart sich das Gleiche in dem (später zu besprechenden) neuen Erziehungsplan der Rep. B. Hier treiben die Wächter nur vom 30. bis 35. Jahr Dialektik, dann bekleiden sie vom 35. bis 50. Jahr wieder praktische Staatsämter, um sich erst vom fünfzigsten an, soweit sie Musse haben, der Beschäftigung mit dem Höchsten oder der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ hingeben zu dürfen. Das heisst denn doch offenbar die bisherige Dialektik zu Gunsten einer kontemplativen Mystik im Rang herunterdrücken.

Auf diese Weise trifft das schliessliche Ergebnis hinsichtlich der „Dialektik“ genau mit dem früheren Schluss der Ideenlehre zusammen. Denn diese mystische Kontemplation vollzieht sich eigentlich gar nicht auf Erden. Das diesseitige Denken des fernen Jenseitigen ist als viel zu wenig, sozusagen als unerträgliche Gottesferne aufgehoben in jene ἄνω ἀνάβασις, in den Drang des Gemüts, oben zu sein, ἄνω ἐπείγεσθαι, um dort rein im Reinen und Göttlichen zu wandeln, ἄνω διατρίβειν ἐν καθαρῷ, am τόπος νοητός, bei dem θεῖον καὶ κόσμιον. Ja um dem wahrhaft Seienden so nahe als möglich zu sein, gilt es, mit demselben in förmlicher unio mystica zu verschmelzen und damit Ruhe und seligen Frieden zu finden: „ᾧ πλησιάσας καὶ μιγεὶς τῷ ὄντι ὄντως, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῴη καὶ τρέφοιτο καὶ οὕτω λήγοι ὠδῖνος, πρὶν

δ' οὔ" *190 b* (vgl. oben S. 391, und zur Sache das berühmte augustinische Wort: Cor nostrum inquietum est, donec requiescat in Deo, oder auch Spinoza's Schlussanschauung von der beatitudo seu acquiescentia mentis in amore Dei intellectuali sub specie aeternitatis). Ganz ähnlich lauten die merkwürdigen Ausdrücke in jener Rückschau des *Symposion 210—212*: ἅπτεσθαι, ἐφάπτεσθαι τοῦ ἀληθοῦς, θεᾶσθαι καὶ ξυνεῖναι αὐτῷ, θεοφιλεῖ γενέσθαι καὶ ἀθανάτῳ.

Zweiter Abschnitt.

Das Jenseits der Seele mit Prä- und Postexistenz, ihr vorübergehendes Dasein als Gast auf Erden und die ihr ziemende ascetisch weltfremde Ethik.

So gewiss Plato auch in seinen psychologischen Anschauungen allezeit von Anfang bis Ende ideal gesinnt war, so wenig kann man ihn ursprünglich oder in seiner ersten Periode schon idealistisch nennen. Vielmehr begnügte er sich in wesentlich sokratischer Weise mit der einfach sittlichen Hochhaltung der Seele und Betonung ihres weit höheren Werts gegenüber von allem Leiblichen. In diesem Sinn wird schon in den frühesten Dialogen wie Lysis und Charmides das Erotische, welches ziemlich stark heraustritt, alsbald aus dem Sinnlich-Leidenschaftlichen ins bessere Seelische umgebogen und gereinigt. Aehnlich betont der Laches bei der Tapferkeit, dass die seelische Kraft des Charakters wichtiger sei, als körperlicher Mut und Kampfesstärke. Und der Protagoras meint, wenn man schon beim Leib vorsichtig sei, ihn den Köchen oder Aerzten anzuvertrauen, wie vielmehr thue ernstes Bedenken not, ehe man seine Seele, dies so unvergleichlich höhere Gut, in die Hände der Sophisten gebe.

Dieselbe Haltung zeigt aber noch die ganze Rep. A, obwohl sie so stark psychologisch gefärbt ist. Die Tugend gilt ihr als immanente Seelenbeschaffenheit, als seelischer Typus im Zusammenhang und in Wechselwirkung mit der Staatsverfassung. Die Rechtverfassung oder δικαιοσύνη ist Seelengesundheit und ebendamit das im Diesseits vollgegebene höchste Gut, εὐδαιμονία. Selbst der schöne Mythus des Gorgias über das Totengericht der völlig nackten Seelen

als solcher entfernt sich noch kaum von diesem Standpunkt. Und wollte man in der trichotomischen Fassung der Seele durch Rep. A eine bereits metaphysische Bestimmung sehen, so zeigten wir früher, dass ihre Ausführung politisch und nicht eigentlich psychologisch veranlasst ist oder aus einer nicht ganz zutreffenden Analogie herstammt.

Indem so die sittliche Wertung völlig überwiegt und das Ontologisch-metaphysische noch so gut wie ganz fehlt, sind die Seelen namentlich auch in Rep. A eben einfach da, eine gegebene Thatsächlichkeit und zwar von buntester individueller Mannigfaltigkeit, was wie bei Sokrates fortwährend stark betont wird. „Ihr alle dem Staat Angehörige seid Brüder", heisst es *Rep. 415 a*, „aber nach der Sage mischte der gestaltende Gott den von Euch zu Herrschern Tauglichen bei ihrem Entstehen Gold bei, darum sind sie die Geehrtesten, den Helfern Silber, Kupfer und Eisen aber den Landwirten und den übrigen Werkmeistern. Da ihr nun alle untereinander verwandt seid, so dürftet ihr wohl in den meisten Fällen auch Aehnliche erzeugen, bisweilen jedoch wohl vom Gold ein silberhaltiger, vom Silber ein goldhaltiger Sprössling erzeugt werden und so wechselseitig in allem Uebrigen." Dem entspricht auch die so oft eingeschärfte und durchgenommene Prüfung der individuellen Anlagen durch eine verständige Regierung.

Man sieht, ein präexistentes Jenseits gibt es hier noch nicht, ja die so drastisch naturalistische Zuchtwahl des Musterstaats bewegt sich im Gegenteil gleich der eben angeführten Stelle auf dem Boden des harmlosesten Traduzianismus, wie der spätere Kunstausdruck lautet.

Und was dem Woher entsprechend das Wohin der Seele betrifft, so blicken wir uns vergeblich nach einer irgend nennenswerten Ueberzeugung von ihrer Unsterblichkeit um. Wenn auch nicht die Leugnung, so ist wenigstens ein sehr kühles Dahingestelltseinlassen dieses Punkts unverkennbar. Man denke an die Art, wie im schroffen Gegensatz zu den gesteigerten Ausmalungen des 10. Buchs der Rep. das 3. Buch die eschatologischen Schauermärchen aufs Strengste verwirft und ablehnt, damit die Wächter nicht feig werden; denn τὸ τεθνάναι οὐ δεινόν *388 d*. Das ist nun zwar allerdings nicht streng entscheidend; aber man spürt wenigstens der ganzen Ausführung an, wie sie aus der Seele eines jungen lebensfrischen Mannes stammt, welcher schaffensfroh und reformfreudig im Diesseits wurzelt und

das Jenseits vorläufig einmal Jenseits sein lässt. Ebendahin gehört die starke und geflissentliche Zurückstellung der künftigen Belohnung und Strafe (nach dem besseren Volksglauben z. B. eines Greises wie Kephalus im 1. Buch der Rep.), während alles Gewicht auf die diesseitige Selbstbelohnung der Tugend gelegt wird. — Nicht anders, sondern eher noch etwas stärker zu Gunsten eines kühlen non liquet ist die Haltung der vor Allem auf Plato selbst gehenden Apologie, die ich oben S. 78 bereits zur mutmasslichen Stellung des Sokrates in der gegenwärtigen Frage vergleichend beigezogen habe. Wenn die Unsterblichkeit für Letzteren höchst wahrscheinlich ein Gegenstand des frommen persönlichen Glaubens, aber bei seiner grundsätzlichen Ablehnung aller transcendenten Fragen keine Sache des Wissens war, so gilt dies wohl noch mehr von dem jüngeren Plato, dessen ganze Interessenrichtung vorläufig noch gar nicht dorthin ging.

Vollkommen ändert sich dagegen die Scene mit dem Betreten seiner zweiten Periode, welche von Anfang bis Ende der klassische Ort der platonischen Psychologie in engster Verknüpfung mit der gleichfalls erst hieher fallenden Ideenlehre ist. Plato selbst erklärt sich über diesen solidarischen Zusammenhang beider Lehren namentlich im Phaedo und hier besonders an der Stelle *76 d ff.*, wo er zum Behuf wahrhaft durchschlagender Unsterblichkeitsbeweise die Wendung zur eigenen Ideenlehre nimmt, nachdem er vorher zugleich mit den Gedanken anderer Philosophen gearbeitet hatte. Am engsten ist der Zusammenhang natürlich bei der Praeexistenz und ihrer Erhärtung aus der ἀνάμνησις; aber auch sonst kann darüber nicht der geringste Zweifel sein. Mit einander gehen beide Fragen nach ihrem ganzen Gewicht auf, nämlich im Phaedrus, den die noch mehr populärtheologische und pythagoreisierende Jenseitigkeitsstimmung des Gorgias und dann namentlich der Meno vorbereitet haben. Wesentlich gleich ist auch Wurzel und Triebfeder beider, wobei für die Seele fast noch mehr als für die Ideen jenes Gemütsmotiv aufs klarste heraustritt. Endlich teilen beide Lehren genau die Wandlungen, welche Plato's Denken und Fühlen in seiner „Sturm- und Drangperiode“ kennzeichnen und deren Formel auf steigende Sublimierung ins Transcendente lautet.

Ich kann es deshalb nicht für richtig halten, die Psychologie

unseres Philosophen als Schlusspunkt seiner Physik darzustellen, welche Schablone ja allerdings bei dem so völlig andersartigen Aristoteles ganz richtig ist, bei Plato aber von Anfang an eine falsche Färbung in das Bild hereinbringt. S e i n e Psychologie ist vielmehr M e t a physik und Ethik in unmittelbarster Anlehnung an die Ideenlehre. Daher wähle ich, dem Grundzug beider gerecht zu werden, den gleichen Titel „Jenseits der Seele“ entsprechend dem Jenseits des Seins (oder der Dinge), und stelle die förmlich transcendenten Existenzphasen von jener als Hauptorientierungspunkte voran, womit auch ihr Dasein und Wesen in der Mitte sogleich seine m e t a-physische Beleuchtung von rückwärts und vorwärts her erhält.

Wir haben seinerzeit (vgl. oben S. 278 ff.) zum Beginn der Ideenlehre sattsam jene tiefe Unbefriedigung mitsamt ihren Ursachen kennen gelernt, welche unseren Philosophen mehr und mehr gegenüber von allem empirischen Dasein und Leben erfüllte. In dieser eigenen Stimmung werden Anregungen und Gedanken bei ihm fruchtbar, welche er zwar gewiss schon lange kannte, aber bisher nur als totes Kapital mit sich führte. Ich meine die orphisch-pythagoreischen, auch heraklitisch-empedokleischen Aussprüche, welche jetzt bei ihm einschlagen und die eigene Sehnsucht zum Treiben bringen. Er schwingt sich mit Einem Wort zu der Schauung auf, dass wir in Wahrheit von unendlicher Natur, dass natürliche Geburt und Tod keine schlechthinigen Einschnitts-, sondern nur Knotenpunkte einer unendlichen, nach rückwärts und vorwärts fliessenden Linie seien. Alsdann ist dies ärmliche Leben in der Zeit nur ein Zwischenspiel und sind wir sozusagen nur vorübergehende Gäste auf Erden, von Haus aber Bürger einer besseren Welt.

Den prinzipiellen Beweis für diese Ewigkeit der Seele als solcher oder dafür, dass „ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος“ führt nun der *Phaedrus 245 c — 246 a.* Schon an seiner Einführung mit ihrer dreimaligen Betonung, es müsse jetzt ein Beweis geführt werden, zeigt sich deutlich, dass es nach der Anbahnung im Meno der erstmalige ganz ausdrückliche Versuch dazu ist. Der Sinn der sehr gedrängten Darlegung aber ist der, dass erklärt wird, die Seele sei offenbar Prinzip oder ἀρχή der Bewegung für den Körper und weiterhin für Alles; am Prinzip aber haben wir ebendamit schon das sich selbst urwüchsig

Bewegende vor uns; denn woher anders als vom Prinzip sollte sonst Bewegung kommen? Wie hienach ungeworden, so sei sie weiterhin auch unvergänglich, da ja mit dem Prinzip Alles aufhören, der ganze Himmel und alles Werden zusammenfallen und stille stehen würde, ohne jemals wieder durch etwas in Bewegung gesetzt werden zu können.

Wenn dieser Beweis mit der Erklärung schliesst: Περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἱκανῶς *246 a*, so sind w i r freilich etwas erstaunt und noch nicht recht befriedigt, selbst ohne zu den δεινοί zu gehören, von denen *245 c* allerdings wohl zugleich und vor Allem wegen der mythischen Form der weiteren Ausführung gesagt ist, der Beweis werde ihnen unglaubhaft vorkommen, den Weisen aber nicht. Und ebenso klingt es fast wie das eigene Gefühl Plato's für den Mangel an voller Ueberzeugungskraft des Gesagten, wenn es gegen den Schluss heisst: Λέγων τις οὐκ αἰσχυνεῖται *245 e*. Daher kehrt es auch später jedenfalls in dieser Form nicht mehr wieder, während z. B. der spezielle ἀνάμνησις-Beweis im Phaedo ausdrücklich wiederholt wird. Denn in der That ist der gegenwärtige etwas stark summarisch und logisch nicht frei von petitio principii. Offenbar klingen in ihm die Anschauungen der alten Naturphilosophen von Anaximander an nach, welche in ihrem naiven Hylozoismus die Bewegung des Alls eben als ewige selbstverständliche Thatsache annahmen. Daher ist auch schon im Ausdruck „ψυχὴ πᾶσα“ *245 c* nicht klar gesagt, ob der Beweis eigentlich für die Einzelseele oder nur für eine etwaige Allseele gelte, weshalb wir die absichtlich unentschiedene Uebersetzung „die Seele als solche“ wählten. Später *246 b* heisst es allerdings πᾶσα ἡ ψυχή, und wird von dieser gesagt, sie kümmere sich um alles Unbeseelte und umkreise den ganzen Himmel „ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη“. Das spricht ohne Zweifel für die Auffassung als All- oder Weltseele. Da aber sofort und ohne weitere Ableitung der Unterschied zwischen vollkommenen oder beschwingten und unvollkommenen, ihre Schwingen verlorenhabenden Seelen gemacht wird, so müssen wir geschichtlich treu sagen, dass Plato sich über eine derartige Unterscheidung hier eben einfach noch nicht klar war und deswegen sogar in der Ausdrucksweise schwankt. Für diesen Punkt haben wir also sicherlich die Entscheidung anderswoher zu holen; genug, wenn hier der Be-

weis einmal für die „Seele als solche" (ich möchte sagen nach dem ganzen Umfang ihres Begriffs) geführt ist.

Die für sie erwiesene Ewigkeit gilt nun eigentlich nach vorwärts und rückwärts in der Zeit. Es ist aber für den Phaedrus, wie für den anbahnenden Meno bezeichnend, dass der Schwerpunkt des Interesses nach rückwärts liegt. Denn das tiefste Gefühlsmotiv des ersten Aufschwungs ins Jenseitige ist ja gewiss die gemütliche Unbefriedigung; eine solche aber hat nur Sinn und ist ihrem Träger selbst bloss dann verständlich, wenn er bereits ein besseres Jenseits kennen gelernt hat. Jene Sehnsucht ist dann das Heimweh der Seele nach der früheren irgendwie verlorenen Heimat. Daher steht von den zwei Richtpunkten der Ewigkeit dem Plato hier die Praeexistenz voran.

Wir kennen schon von der Geburtsstunde der Ideenlehre her jene wahre Heimat, kennen sie als die Stätte des wahrhaft Seienden, des unendlich Hohen und Herrlichen, das der Phaedrus mit seinen glühenden Farben schildert *247 c ff.* War die Seele einst wirklich dort, so müssen ja notwendig irgendwelche Spuren davon ins gegenwärtige Leben hereinragen. Und das ist eben jene ἀνάμνησις, jene Erinnerung, welche den tiefen Hintergrund unserer ganzen Zeitlichkeit auf allen Gebieten bildet. Schon das namenlose Entzücken beim ersten Anblick der sinnlichen Schönheit ist nur daraus erklärbar, dass uns die hier besonders kräftig durchscheinende Idee der Schönheit und damit die Ideen überhaupt wieder aus dem Unbewussten aufgehen und uns mit göttlicher Begeisterung, θεία μανία, erfüllen *Phaedr. 250—57.* Aber auch das ganz gewöhnliche Lernen findet damit seine Lösung und es wird die sophistischquälende Frage über die Möglichkeit desselben hinfällig, wenn man oft sagen hört: „Was man schon hat, das braucht man nicht mehr; was man aber gar nicht hat oder ahnt, das sucht man auch nicht, noch strebt darnach". Die Antwort liegt in dem Mittelding von Haben und Nichthaben oder in dem Hinweis auf den Untergrund der Seele, wo Vieles schlummert, was bei günstiger Gelegenheit in die bewusste Erinnerung aufzusteigen vermag. Die genaue Ausführung dieses Gedankens, der schon im Lysis auftauchen wollte, werden wir später namentlich im Symposion finden. Aber schon vorher und in nächster Nachbarschaft des Phaedrus lieferte ein schlagendes Beispiel hiefür der *Meno*

82 a — 86 c, wenn in ihm der pythagoreische Lehrsatz, bezw. das Problem der Verdopplung eines Quadrats durch Errichtung des Neuen auf der Diagonale des Alten aus einem ganz ungebildeten Sklaven durch geschicktes Fragen herausgeholt wird. Woher sollte nun dieser Bursche solches Wissen bringen, wenn er es nicht in irgend einer Weise ausserzeitlich bereits besass? Dasselbe gilt aber auch von allem anderen ächt begrifflichen Wissen, dieser eigentümlichen Würde des Menschen: es ist nur möglich als Erinnerung an ein vorzeitlich Geschautes *Phaedr. 249 b c d.* Die Wiederaufnahme und dialektisch noch feinere Ausführung dieses Gedankens haben wir vor Kurzem bei der Dialektik aus Phaedo kennen gelernt, vgl. oben S. 401 f. So ist denn also das Beste in unserem geistigen Leben ästhetisch-praktisch und wissenschaftlich der Nachklang eines damit sicher gestellten früheren Lebens von höherem Wert.

Wie steht es nun aber mit der Zukunft der Seele oder was haben wir hienach vom Tod zu halten? Eigentlich ist die Frage durch den vorangestellten prinzipiellen Beweis des Phaedrus bereits mitbeantwortet. Plato legt aber wie gesagt auf ihn später (jedenfalls für die Einzelseele, immerhin im Unterschied von der Weltseele, vgl. Timäus und Philebus) kein weiteres Gewicht mehr, sondern hält sich dafür weit feiner an die sonstigen Gedanken, welche der ideenreiche Phaedrus über den ἔρως und das wissenschaftlich-geistige Leben in der ἀνάμνησις ausgestreut hatte. Sie sind seither mit des ringenden Philosophen Verweilen fast ausschliesslich in jenen oberen Regionen und höheren, ja höchsten Gebieten zur Frucht gereift. Der wahre Weise, angeschaut im verklärten Bild des Sokrates, besitzt eigentlich schon mitten im Erdenleben durchweg eine dem Jenseits zugewandte Idealität seines ganzen Denkens und Strebens, er lebt bereits hier so gut wie im Unendlichen und Ewigen, er steht schon lebend über dem Tod auf unsterblicher Höhe. Daher braucht es fast nur nebenher, sozusagen κατ' ἄνθρωπον, zur Beruhigung der Freunde und der menschlich natürlichen Schwäche *) noch ausdrückliche Unsterblichkeitsbeweise, um mit dem scheinbaren Anstoss des zeitlichen Tods vollends aufzuräumen und ihn als harmloses Zwischen-

*) vgl. *Phaedo 70 b:* παραμυθία καὶ πίστις — *77 e:* »ἴσως ἔνι τις καὶ ἐν ἡμῖν παῖς, ὅστις τὰ τοιαῦτα φοβεῖται ὥςπερ τὰ μορμολύκεια . . . ἀλλὰ χρὴ ἐπᾴδειν αὐτῷ, man muss ihm durch freundliches Zureden die Gespensterfurcht benehmen«.

spiel darzuthun. Nur in diesem Sinn gilt es, neben der vorher schon kategorisch entschiedenen Unendlichkeitsstimmung auch dieses letzte empirische Fragzeichen noch zu tilgen und im ruhigen ansichseienden Ewigkeitsgefühl die irdische Last vollends abzulegen, dass des „Erdenlebens schweres Traumbild sinkt und sinkt und sinkt“, wie unser Dichter in dem Gedicht „das Ideal und das Leben“ so herrlich sagt. Das ist der Grundton des Phaedo, dieses unsterblichen Dialogs der Unsterblichkeit, der mit grösster künstlerischer und philosophischer Feinheit der Dialektik gerade an des Sokrates Sterben die Ueberzeugung von der unsterblichen Fortdauer des Lebens anknüpft. Seine Stellung ist also genau diejenige des philosophischen unter unseren Evangelien, wenn es *Ev. Johannis 6, 40 (54)* heisst: „Wer an den Sohn glaubt, der h a t das ewige Leben und ich w e r d e ihn auferwecken am jüngsten Tag« — in Einem das diesseitige und jenseitige Gefühl der ζωή αἰώνιος!

Die förmlichen Unsterblichkeitsbeweise des Phaedo bilden eine Stufenreihe von ineinandergreifenden, sich immer mehr zuspitzenden und schärfenden Gedanken, also nichts weniger denn eine unverbundene Auswahl. Dabei vermählt sich Eigenplatonisches aus der Ideenlehre mit dem Besten früherer Philosophien, mit denen Plato ja namentlich in seiner dialektischen Hauptzeit mannigfache Berührung gehabt hatte. Auch die leichte Anlehnung an brauchbare Anschauungen des Volksglaubens und besonders des Mysterienwesens verschmäht er nicht, wobei er z. B. *78 a* deutlich durchblicken lässt, dass ihm gerade für derlei Fragen seine Reisen manche neue Anregung gegeben oder Altes ihm verstärkt und bestätigt haben, so dass er jetzt zu seiner Verwertung schreitet.

Die erste Verwendung findet Heraklits (thatsächlicher)*) Grundgedanke von der Unzerstörbarkeit des Lebens auch im scheinbaren

*) »thatsächlich«, wenigstens nach m e i n e r Auffassung des alten Ephesiers. Plato selbst berichtet auch hier nicht geschichtlich, sondern verwendet nur, sogar ohne Namensnennung, was ihm von dem grossen Vorgänger passt, daher er auch natürlich nicht sagt, jenes sei der Mittelpunkt der heraklitischen Lehre. Ebensowenig erklärte er aber früher im Theätet (und Kratylus) etwas Derartiges bei der zum Negativpessimistischen neigenden Verwendung von H.'s Flusslehre. Somit ist uns durch die unparteiische Verwertung beider Gedanken bei Plato für unsere geschichtliche Auffassung Heraklits die Bahn zum Mindesten offen gelassen, wenn nicht die ernstliche Verwendung im Phaedo eher für m i c h spricht.

Tod oder in allen Gegensätzen und Wandlungen. Genauer gesagt wird von Plato ganz treffend und dem wahrscheinlichen Entwicklungsgang des Vorgängers selbst entsprechend an die alte orphisch-pythagoreische Sage von der Seelenwanderung angeknüpft *70 c*, um die Frage wie jener sofort auf höheren Standpunkt zu erheben und *70 c — 72 c* zu einem metaphysisch allgemeinen Weltgesetz des Entstehens von Allem aus seinem Gegensatz auszuweiten. Hievon sind der Wechsel von Wachen und Schlafen, aber auch von Leben und Tod nur Sonderfälle. Da nun selbstverständlich das Leben in den Tod übergeht, die Natur aber sicherlich nicht „lahm" ist, sondern ein unparteiisch wechselseitiger Kreislauf, ein περιιέναι ἐν κύκλῳ ihr eignet, so gilt auch das Umgekehrte, dass aus dem Tod wieder das Leben wird; sonst würde ja schliesslich Alles schlafen, wie Endymion, oder tot sein. Also müssen die Seelen der Verstorbenen fortdauern, um seinerzeit wiederkommen zu können *).

Freilich ist hier ein Einwand möglich, der sich zwar nicht an Heraklits wirkliche Lehre, wohl aber an die strenge Folgerichtigkeit seiner naturphilosophischen Vordersätze halten und sagen könnte: Immerhin wird aus dem Leben Tod und aus dem Tod auch wieder Leben, nämlich so in Bausch und Bogen; aber wer bürgt dafür, dass dies Fortdauern nach dem Tod auch mit Kraft und Einsicht verbunden oder mit den schärferen Formeln der Neuzeit gesprochen auch eine Erhaltung desselben geistig-bewusstbleibenden Individuums sei? Denn eine blosse Fortdauer als zerfliessender, im Wind zerstreuter Stoff mit der Möglichkeit künftiger, aber ganz anderer Verbindungen, oder auch als seelische Kraft, die aber ins All-Leben zurückflösse und in ihm wie in einem Sammelbecken als gesonderte verschwinden würde, heisst eigentlich Niemand Unsterblichkeit des Menschen, wenn er nicht, wie leider so oft geschah und geschieht, sich selbst und Andre mit einem Quidproquo äffen will (vgl. Spinoza und den Materialismus). Offenbar spürt Plato dies Bedenken, wenn auch zweifellos nicht mit voller Deutlichkeit und Bestimmtheit, da ja bekanntlich dem Altertum überhaupt der Sinn für die feineren

*) Vgl. Heraklits kühnstes Fragment *67* der Ausg. Bywater: Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich, lebend den Tod jener, gestorben ihr Leben, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.

Fragen der Persönlichkeit und Individualität noch nicht recht aufgegangen war.

So zieht er *72 c — 78* den uns schon bekannten Präexistenz-Beweis aus der ἀνάμνησις als Ergänzung bei, welche Wiedererinnerung er einen schon oft aufgestellten Gedanken nennt und ausdrücklich u. A. an das mathematische Figurenbeispiel des Meno anlehnt. Dabei bringt er gelegentlich auch die bereits erwähnte erkenntnistheoretische Verfeinerung hinsichtlich der bloss hinzeigenden, nicht hinzeichnenden, regulativen und nicht konstitutiven Bedeutung der allezeit mangelhaften Sinneswahrnehmung im Verhältnis zur Idee an. Nun handelt es sich aber gegenwärtig um die Postexistenz, wie der von der Präexistenz hiemit ganz überzeugte Mitunterredner richtig bemerkt. Also muss Sokrates-Plato das Jetzige mit dem vorangeschickten Beweis zusammennehmen, um ein Ganzes statt des Halben zu erreichen *77 c d*, und es ergibt sich hieraus der Schluss, welcher allerdings schärfer formuliert sein sollte: Nicht bloss entspricht (heraklitisch) der Präexistenz überhaupt eine Postexistenz, sondern es entspricht ihr auch eine solche von wesentlich gleicher Beschaffenheit, nämlich als körperloses und Einsicht besitzendes (wir würden sagen Bewusstsein und Selbigkeit der Person bewahrendes) Wesen *76 c;* denn für letzteren Hauptpunkt leistet uns ja eben die mögliche Erinnerung im Diesseits an das frühere Jenseits als geistig verbindender Faden beider Phasen Bürgschaft*).

---

*) Ausser dieser Beweisführung selbst enthält der betreffende Abschnitt in *73 c ff.* gelegentlich bemerkt die ersten treffenden Gedanken zur psychologischen Frage der Ideenassoziation, wobei bereits der Hauptgesichtspunkt der Aehnlichkeit ganz ausdrücklich und der Sache nach auch das heraustritt, was man später den Zusammenhang in Raum und Zeit genannt hat. Plato's Beispiele sind annähernd schon dieselben, wie diejenigen Hume's, des Meisters der Frage. — Ausserdem wäre Späteren viel Streit über das Problem der »angeborenen Ideen« erspart geblieben, wenn ihnen nicht das Phantastische der platonischen Präexistenzlehre das Auge für die nach allem Abzug vollkommen richtig bleibenden Gedanken des alten Weisen verschlossen hätte. Schon er weiss *75—77*, besonders *76 a b c* ganz treffend in seiner Art, was erst Leibniz den psychologisch gleichermassen irrenden Gegnern Locke-Descartes wieder sagen musste, dass »inné« keineswegs dasselbe ist, wie »connu«, sondern der Ausgleich in dem hochwichtigen Begriff des Unbewussten der Seele liegt. — So bestätigt sich an jedem Punkt, wie staunenswert reich und namentlich wie urwüchsig reich der Philosoph Plato ist, falls man sich nur die Mühe nimmt, seine Goldkörner unbefangen und mit Liebe aufzunehmen,

Trotz allem Bisherigen kommt es dem Sokrates-Plato vor, als wären die zwei wacker am Gespräch sich beteiligenden, aber hartnäckigen Pythagoreer Simmias und Kebes noch nicht so recht überzeugt und befriedigt. Vielmehr scheint bei ihnen von ihrem vorigen Bedenken noch was zurückgeblieben zu sein, wie etwa die Besorgnis, dass die Seele, ob auch gewiss vorzeitlich seiend, wenigstens im zeitlichen Tod zerblasen und verweht werden könnte (διασκεδάννυσθαι, διαφυσηθῆναι), besonders wenn Einer zufällig während eines starken Sturms sterbe, wie Sokrates mit attischfeinem Humor beifügt. Somit gilt es jetzt, statt bisher nur aus und mit ihren Daseinsphasen zu beweisen, dies unmittelbar aus ihrem Wesen selbst oder aus ihrem eigenen ποῖον zu thun. Allgemeiner ausgedrückt sehen wir ganz deutlich, was Plato im Auge hat: Es ist der tiefwurzelnde, „bei Kindern und der Menge“ allverbreitete materialistische Grundzug, der sich die Seele eben immer plastischanschaulich vorstellen statt denken will und damit ohne Gnad in die Anschauung von einem ob auch sehr feinen luft- oder hauchartigen Stoff hineinkommt. Nannte doch selbst der im folgenden Beweis sichtlich mitvorschwebende Anaxagoras seinen νοῦς das λεπτότατον πάντων χρημάτων, wenn er auch eigentlich mehr sagen wollte.

Hiegegen führt Plato mit Einem Wort die gottverwandte Idealität und höhere Würde der Seele im Unterschied von allem Sinnlichmateriellen ins Feld, wenn er *77 d — 84 b* teilweise etwas verwickelt, aber doch im Ganzen logisch klar und straff folgendermassen folgert: Der Untergang durch Zerstieben u. dgl. wäre offenbar nur bei etwas Zusammengesetztem, und nicht bei dem Unzusammengesetzten zu besorgen *78 b* *). Auf welche Seite gehört nun die Seele? Es ist bezeichnend für die öfters erwähnte Denkweise des Altertums, dass Plato sich zur Beantwortung dieser Frage nicht auf so etwas wie die Einheit des Selbstbewusstseins beruft (vgl. Kants Paralo-

wenn sie auch selten schon zu einer schulmässigsystematischen Fassung zusammengeschlossen sind, wie bei seinem Schüler und Nachfolger.

*) Es ist dies genau der Begriff vom (Entstehen und) Vergehen, wie er gleich nach Heraklit-Parmenides als der Kompromissgedanke des relativen Werdens herrschend wurde und am deutlichsten von Empedokles in den Versen formuliert wird: Ἄλλο δέ τοι ἐρέω: φύσις (Werden) οὐδενός ἐστιν ἁπάντων Θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή, Ἀλλὰ μόνον μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων u. s. w., Mullach *Fragm. 98 ff.*

gismen der reinen Vernunft), sondern sofort die Wendung zu seinen Ideen nimmt, wobei wieder besonders deren qualitativer Wertcharakter eine Rolle spielt. Er schliesst also weiter: Unzusammengesetzt ist doch wohl sicherlich das, was sich immer gleich bleibt, während die Zusammengesetztheit sich eben in beständigen Wandlungen und Veränderungen offenbart. Unwandelbar sichselbstgleich zu bleiben und keinerlei Anderswerden zuzulassen ist das Wesen der Idee, welche zugleich das Unsichtbare, nur mit dem Gedanken zu Erfassende ist im Unterschied vom ganzen Gebiet des Sichtbaren und überhaupt sinnlich Greifbaren *78 c — 79 b.* Wenden wir jetzt diese Ergebnisse auf Seele und Leib an, so ist sofort klar, dass jene dem Unsichtbaren viel ähnlicher ist, als der Körper, und ebenso dem unwandelbar Sichgleichbleibenden. Denn je mehr sie rein bei sich ist, wo dann ihr wahres Wesen heraustritt, wie im körperfreien Denken oder auch in der praktischen Lösung von Begierden und Sorgen, ist sie im Zustand der wandellosen Ruhe entsprechend der Ruhe ihrer höheren Betrachtungsgegenstände. Sobald sie dagegen sich mit den Sinnen und dem Körper befasst, wird sie mit heruntergezogen ins Wandelbare und taumelt gleich einem Betrunkenen; sie wird an den Körper gefesselt und festgenagelt, wird selbst sozusagen körperhaft, σωματοειδής, und wächst mit ihm und seinen ruhelosen Wandlungen zusammen *81 b ff.*, *82 c — 84.* Im ordnungsmässigen Zustand aber mögen wir auch darin etwas Gottverwandtes der Seele erblicken, dass sie über den Körper herrscht; das Herrschende aber ist immer das Höhere und schliesslich Göttliche *80 a.* So können wir, das Gesagte nach rückwärts zusammenfassend, von der Seele sagen, sie sei am ähnlichsten (ὁμοιότατον εἶναι) dem Unsterblichgöttlichen, dem Unsichtbargeistigen (νοητόν), dem immer gleich Sichverhaltenden, dem Eingestaltigen (μονοειδές) und Unauflöslichen *80 a b.* Ihm ist sie verwandt, ξυγγενής, zieht schon im Leben ächte Nahrung daraus, θεωμένη τὸ ἀληθὲς καὶ θεῖον καὶ ἀδόξαστον, und kehrt ebendamit selbst unsterblich im Tod zu ihrer wahren Heimat zurück, statt vom Wind verblasen zu werden, falls sie wenigstens ihrer innersten Natur entsprechend das Leben des wahren φιλόσοφος statt φιλοσώματος geführt und sich so für den Eingang ins Reine ihrerseits gereinigt hat. Die Ungeweihten dagegen und Verunreinigten, seien es die Mittelguten oder ganz Schlechten mögen nach dem Tod allerlei

Schicksalen und Wandlungen, und wäre es selbst in entsprechende Tierleiber preisgegeben und überlassen werden *80 e 84*.

Eigentlich scheuen sich jetzt in unserem so ausserordentlich fein gebauten lebensvollen Sterbedialog Phaedo die beiden pythagoreischen Thebaner „wegen des bevorstehenden Trauerfalls“, mit neuen Einwänden gegen die Unsterblichkeit herauszurücken. Sokrates aber beruhigt sie im alten guten Mut, dass er die Sache in seiner dermaligen Lage gewiss nicht schwerer nehme, als sonst, οὐ δυςκολώτερος διάκειμαι, sondern vielmehr wie der dem Apollo geweihte Vogel beim nahen Scheiden seinen Schwanengesang nur um so kräftiger und freudiger anstimme. Auf dies hin legen sie ihre Einwände dar, die auf die Zuhörer peinlichen Eindruck machen und sie vom scheinbar schon erreichten Ziel nur wieder in die alte Ungewissheit zurückwerfen. Simmias bringt nämlich den ächt pythagoreischen Gedanken vor, die Seele könnte ja auch eine Harmonie des Leibs oder also eine wohlgebundene Mischung (κρᾶσις) des Warmen und Kalten, des Trockenen und Nassen unserer körperlichen Stoffteile sein. Als Harmonie wäre sie wie diejenige der Töne gleichfalls das, was im vorigen Beweis der Reihe nach für die Seele dargethan worden, nämlich etwas Unsichtbares, Herrliches und Göttliches; aber d e s h a l b könnte man sie so wenig ein Unvergängliches und Unsterbliches nennen, als der musikalische Einklang fortbesteht, wenn Leier und Saiten zerstört werden *85 e f.*

Uebergehen wir vorläufig noch den unmittelbar daran geknüpften Einwand des Kebes und hören sogleich die Entgegnung an Simmias *91 e ff.* Fein wird ihm zuerst eine allerdings etwas starke formale Folgewidrigkeit zu Gemüt geführt (wie eine solche, natürlich in anderer Weise, bei den Vertretern dieser allezeit so beliebten Anschauungsweise von der Seele fast das Gewöhnliche ist). Simmias lässt sich nämlich fangen oder richtiger an seinen eigenen früheren Zugeständnissen hinsichtlich der Präexistenz fassen und bekommt nun die Belehrung, dass wer von Harmonie rede, vor Allem mit sich selbst im Einklang sein müsse. Und das sei er nur auch gar nicht. Denn die Seele könne als Harmonie, getrennt vom körperlichen Instrument, natürlich ebensowenig dem Leib voraus- als nachleben. Zur Sache aber sei es falsch, die Seele ohne Weiteres eine Harmonie zu nennen, als ob es nicht auch sehr unharmonische, weil

schlechte Seelen gäbe, die (metaphysisch) nichts destoweniger Seelen seien wie andere. Oder wolle der Pythagoreer vielleicht den Gedanken einer disharmonischen Harmonie für einen brauchbaren erklären?

Schlagender als diese Widerlegung, gegen welche ohne Zweifel manche eigene Sätze Plato's besonders auch aus Rep. A über die mit dem Gutsein zusammenfallende Gesundheit der Seele aufgeführt werden könnten, ist die andere Wendung, dass die Seele offenbar das ἄρχον oder ἡγεμονεῦον des Körpers als des ἑπόμενον sei. Dabei stehe sie bekanntlich gar oft im Gegensatz zu dessen unvernünftigen Begierden, so dass es (wie in Homer's schönem Vers von dem „τέτλαθι δή, κραδίη!) ganz sei, als spräche sie, eine andere, zu einem Andern. Wäre aber dies sinnhaft, wenn gar kein Anderes da wäre, sondern im letzten Grund genommen nur der Leib zum Leib spräche? Oder dasselbe noch schärfer: Wie kann denn das, was nur an einem Andern sich befände, bezw. dessen Folge (metaphysisches ἑπόμενον) wäre, seine eigene Grundlage beherrschen und leiten? *).

Man sollte zwar eigentlich den klassischen Gang des Phaedo nicht stören; aber dennoch möge hier der sonst ganz allein stehende Gelegenheitsbeweis für die Unsterblichkeit aus *Rep. A—B, X, 608 e* bis *611* eingefügt werden, da er sachlich ziemlich genau in den gegenwärtigen Zusammenhang hereinpasst, an seinem Ort aber völlig unvermittelt auftritt, vgl. *608 d.* Hier dagegen ergänzt er wenn man will den dritten obigen Beweis, dass die Seele als Unzusammengesetztes nicht durch mechanische Auflösung in Teile zerstört werden könne. Denn er zeigt dem Sinne nach, dass es für sie auch

*) Ich glaube wirklich, dass dieser Beweis, der sich natürlich auch ins theoretische ἡγεμονεύειν, in die Einheits t h a t des beziehenden Denkens hinein erweitern liesse, für die Selbstwesenheit, wenn auch damit noch nicht für die Unsterblichkeit der Seele sich noch heute in aller Ruhe sehen lassen kann. Denn die weitverbreitete Modeansicht besonders der nur mehr halbmaterialistischen, also meinetwegen monistischen philosophierenden Naturwissenschaftler von der Seele als Summenname oder Resultante der feinsten psychischen Atombeiträge wird an den Bedenken nicht vorbeikommen, welche Plato oben in einfachen Grundzügen darlegt: Wie soll ein Produkt gegen das Produzens oder die Produzenten, wie ein Abstraktum gegen die Konkreta, wie ein Accidenz gegen die Substanzen herrschend aufkommen? — Nebenbei sei übrigens auch auf die erhebliche Aenderung in Platos Psychologie gegenüber von Rep. A hingewiesen. Dort wurden ganz dieselben Gesichtspunkte für die innerseelische Dreiteilung geltend gemacht, welche hier den Unterschied der ganzen Seele vom Leib darthun sollen.

keine qualitativ-intensive Vernichtung gebe. Namentlich aber berührt er sich sichtlich nahe mit der ersten ethisch-metaphysisch folgernden Wendung in der Widerlegung des Harmoniegedankens. Es wird nämlich *Rep. 608 e ff.* gezeigt, dass jedes Ding wenn überhaupt so an seinem ihm eigenartigen Uebel zu Grund gehe, z. B. Eisen, aber nicht Holz durch den Rost, Holz, aber nicht Eisen durch Fäulnis. Nun sei das eigentümliche Uebel der Seele, an welchem sie nach dieser Aehnlichkeit allein etwa zu Grund gehen könnte, die Schlechtigkeit, welche alle Schäden des Leibs ihr nicht zur Mitleidenschaft ethischer Art aufzuzwingen vermögen. Allein die Schlechtigkeit schädigt sie bekanntlich (in ihrem natürlichen oder metaphysischen Bestand) nicht; denn Ungerechtigkeit ist für den mit ihr Behafteten keineswegs tödlich, wie eine Krankheit; im Gegenteil sind die betreffenden Menschen oft sehr lebenskräftig, μάλα ζωτικός *611 c e.* Also ist die Seele überhaupt nicht zerstörbar *).

Kehren wir zum Phaedo zurück und nehmen den einstweilen zurückgestellten Einwand des Kebes vor, wie er ihn nicht ohne einige thebanische Derbheit oder ἀγροικότης, aber ebenso nicht ohne miteinfliessende gute Gedanken *87 f* darlegt. Er knüpft an das Bild eines alten Webers an, der sich im Lauf seines Lebens viele Gewänder nacheinander verfertige, bis Eines als das letzte ihn überlebt. So könnte man auch denken, dass die Seele sich den Körper selbst webe, wie ein Kleid, und dies schon innerhalb des Lebens immer aufs Neue thue, wenn das Alte vergeht; denn „σῶμα ἀεὶ ἀπολλύμενον οὐδὲν παύεται“ *91 d.* All dies so lang, bis dann Ein Leibesgewand (bezw. Eine Phase der durch sie von Innen heraus gebauten Leiblichkeit) das Letzte sei, das die wirklich gestorbene Seele sogar eine Zeit lang noch überlebe. Oder dasselbe im grösseren Massstab: Man könnte ganz wohl sogar ein vorzeitliches Leben

*) »wie sich aus diesen und den andern λόγοι notwendig ergibt« *611 b.* Letztere liegen völlig genügend in dem wie Rep. A—B so eschatologisch gestimmten Gorgias, im Meno und Phaedrus vor, welche der Rep. A—B sicherlich vorangehen. Aber nichts zwingt, dabei an den Phaedo als den citierten zu denken. Im Gegenteil spricht die ganze Einführung in *Rep. 608 d* mit dem Staunen des Mitunterredners über die Behauptung der Unsterblichkeit der Seele, sowie die fast nachlässig leichte Art dieses Hinweises sehr viel mehr dafür, dass die so geflissentlichen Ausführungen des Phaedo damals noch nicht vorlagen, wie dies meiner Stellung der betr. Schriften entspricht.

der Seele zugeben, da die Beweise hiefür allerdings in hohem Grad überzeugend seien. Allein nichts hindere, von hier aus mehrere Geburten und Tode nacheinander anzunehmen, in deren jedem die Seele immer schwächer werde, bis es einmal mit ihr ganz aus sei. Und das wisse im gegebenen Fall dann Niemand, ob der ihm bevorstehende Tod nicht eben diesen Schlusspunkt für immer bilde.

Es ist nun ganz unverkennbar, dass Sokrates-Plato diesen Einwurf unverhältnismässig viel schwerer nimmt, als den des Simmias mit der Harmonie, und als auch wir im ersten Augenblick erwarten würden. Nicht bloss lässt er sich ihn *95* wiederholen aus *87* und *91 d e*, sondern er bemerkt auch attisch fein: Mit der thebanischen „Harmonie“ (wie des Kadmus Gattin hiess) wären wir mit Gottes gnädiger Hilfe soweit fertig, ἵλεά πως ὡς ἔοικε μετρίως γέγονε. Wie aber wirds mit dem „Kadmus“ gehen? Wir wollens nicht beschreien und den Mund nicht vorzeitig zu voll nehmen, μὴ μέγα λέγε, ὦ 'γαθέ, μή τις ἡμῶν βασκανία περιτρέψῃ τὸν λόγον τὸν μέλλοντα λέγεσθαι *95 a b*. Und nicht bloss das, sondern wie zur Stärkung für den schwersten Kampf erfolgt jetzt *96—100* die berühmte Abschweifung über seine, des Plato, Hinwendung von der unbefriedigenden Naturphilosophie zur rettenden Ideenlehre. In solcher Weise verfährt er nie ohne den triftigsten Grund, sondern derartige Winke der Darstellungsform sind stets ein ernstliches Notabene für den denkenden Leser.

Aber was ist jener Grund? Irre ich nicht, so wird der gegenwärtige Punkt meist ein wenig zu leicht genommen und die Geschichte mit dem alten Webersmann für etwas mehr Nebensächliches gehalten. Dies ist sie aber ganz sichtlich wenigstens für Plato nicht; vielmehr erklärt er sie ausdrücklich für „οὐ φαῦλον πρᾶγμα“ *95 e*, und wenn man der Sache auf den Grund geht, so wird man für diese Mühe durch die volle, erst hiemit aufgehende Feinheit der Entwicklung belohnt. Es ist nämlich in der That so, wie er es darstellt. Bei aller äusserlichen Unscheinbarkeit greift dieser „kadmeische“ Einwand ganz anders als der nur teilweis verwandte, in Wahrheit aber viel oberflächlichere und leichter zu beseitigende des Simmias allen bisherigen Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele der Reihe nach ans Leben, und es droht des Sokrates jungem Freund Phaedo die Gefahr, dass er sich aus wissenschaftlicher Trauer,

mehr als aus persönlicher um Sokrates sein schönes Haar abscheren muss, „ἐάνπερ γε ἡμῖν ὁ λόγος τελευτήσῃ καὶ μὴ δυνώμεθα αὐτὸν ἀναβιώσασθαι *89 b*. Denn einmal arbeitet Kebes auch seinerseits mit einem ächt heraklitischen (und sonst naturphilosophischen) Gedanken, d. h. mit dem ausdrücklich erwähnten Fluss oder beständigen Stoffwechsel: ῥέοι τὸ σῶμα καὶ ἀπολλύοιτο ἔτι ζῶντος τοῦ ἀνθρώπου *87 d*. Damit ist, besonders in Erwägung der oben erwähnten heraklitischen eigenen Folgewidrigkeit in der Aufstellung eines persönlichen Fortlebens, der voranstehende unter den obigen Phaedobeweisen zum Mindesten bedenklich angegriffen und diese erste Stütze wankt. Was die zweite in Form der ἀνάμνησις betrifft, so ist auch sie dadurch entwertet, dass Kebes sie nach rückwärts ruhig stehen lässt (vgl. *72 e, 73 a*); und dennoch vermag er nach vorwärts ein Fortleben anzuzweifeln. Ebenso verfährt er mit der dritten, der Berufung auf das Göttliche (oder Schöpferische) der Seele, die sich den Körper baut. Sie behält auch bei ihm ihre Selbstrealität gegenüber dem Leib, hat viel höheren Wert, als dieser, indem s i e im Wirbelfluss des Stoffwechsels das Beharrende, somit während des Lebens (oder der mehreren ihr vergönnten Leben) zu dem Leib als blossem regenbogenartigem Phänomen das gediegen Sichgleichbleibende ist, und erfreut sich endlich einer weit längeren Dauer. Aber trotzalledem bleibt die Möglichkeit des Schlussworts Tod für sie ohne allen logischen Widerspruch offen; denn Kebes ist nun einmal „im Bezweifeln einer Behauptung der hartnäckigste unter allen Menschen; er vermag immer Gründe aufzuspüren und will dem, was Einer sagt, nie so leicht beistimmen“ *77 a, 63 a.*

So scheint denn alles Bisherige wieder umgeworfen und die ganze aufgewandte Mühe vergeblich gewesen zu sein, wie dies *88 c ff.* in der That als der tiefniederschlagende Eindruck bei den Zuhörern zugestanden wird. „Aber nie habe ich den Sokrates mehr bewundert“, streut als Erzähler des Ganzen der junge Phaedo ein, „als bei meiner damaligen Anwesenheit, wie gern, wohlwollend und beifällig er die Reden der Jünglinge (Simmias und Kebes) anhörte, dann wie schnell er inne ward, welchen Eindruck diese Reden auf uns gemacht hatten, und endlich wie glücklich er bei uns dem abhalf und uns, die wir sozusagen in die Flucht geschlagen und besiegt waren, zurück-

rief und vermochte, ihm zu folgen und mit ihm die Bemühung fortzusetzen“ *88 e, 89 a.*

In einer Weise, welche für die Stimmung Plato's bei der Abfassung des Dialogs Phaedo in jeder Hinsicht und auch abgesehen vom gegenwärtigen Zusammenhang äusserst lehrreich ist, wird jene Fortsetzung der Untersuchung zunächst eingeleitet durch die eben an den jungen Phaedo gerichtete, nach rückwärts halb wehmütige, nach vorwärts dennoch unverzagte Warnung vor der Misologie oder dem Forschungshass in seiner nahen Verwandtschaft mit dem Menschenhass. Beide entspringen schlimmen Erfahrungen, die man allzuschnell verallgemeinere. So könnte es in unserem Fall immerhin eine wahrhafte und zuverlässige Beweisführung geben. Aber „weil Einer an einige dergleichen Beweisführungen geriet, welche bald richtig, bald wieder nicht richtig zu sein schienen, möchte es geschehen, dass er nicht sich selbst und dem eigenen Mangel an Kunst die Schuld beimessen wollte, sondern aus Verdruss zuletzt gerne von sich die Schuld auf die Beweisführungen übertrüge und fortwährend sein ganzes übriges Leben hindurch der richtigen Einsicht und Kenntnis des Seienden entbehren müsste. Davor wollen wir zuerst uns hüten und dem keinen Eingang bei uns verschaffen, an einer Beweisführung sei nichts vernünftig . . . wir müssen vielmehr uns ermannen, *ἀνδριστέον καὶ προθυμητέον ὑγιῶς ἔχειν*, und zu vernünftiger Einsicht zu gelangen streben, du und die andern wegen des übrigen Lebens, ich selbst aber um des Todes willen“ *89 c ff.*, besonders *d e.*

Und wie geschieht nun diese tapfere und entschlossene Ermannung? Drücken wir es allgemein aus, so war der Fehler namentlich an des Kebes Einwänden nicht sowohl das Begehen logischgreifbarer Verstösse; denn in dieser Hinsicht liess sich ihm allerdings nichts vorwerfen. Wohl aber litt sein ganzer Gedankengang an einer gewissen lahmen Halbheit, wenn er z. B. die Präexistenz stehen liess und dennoch ihr Entsprechendes, die Fortdauer nach dem Tod anfocht, oder wenn er von einer Reihe von Geburten und Toden sprach, ohne diese, nun einmal doch schon so starke Abweichung vom gewöhnlichen Meinen und Sprechen auch noch durch das Zugeständnis einer Endlosigkeit jener Linie zu krönen. Es fehlte an gediegen-kräftigem, prinzipiellem Vorgehen und war mehr nur ein Mäkeln und Abmarkten an der Hauptsache, wie dies bei der

blossen Bewegung auf dem Gebiet des nur Relativen ja immer möglich sein wird, aber schliesslich zum Hieb und Stich doch zu stumpf ist. Prinzipiell müssen wir also verfahren, ὅλως γὰρ δεῖ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύσασθαι *95 e*. Also greifen wir vollends ganz und gar hinauf in jenes Gebiet, dem eben die volle in sich geschlossene Ganzheit und Absolutheit eignet und wo kein ängstlich abwägendes „einerseits — andererseits", kein mit der Rechten gebendes, mit der Linken nehmendes „teilweise und jetzt so — teilweise und ein andermal anders" mehr Statt hat. Klammern wir uns zum letzten durchschlagenden Beweis an die Idee und nur an sie und zeigen, dass die Seele mit der Idee des Lebens selber sich nun einmal so gut wie deckt, also für etwas wie den Tod in keiner Weise und keiner Form Raum bietet.

Ich möchte beinahe glauben, dass mit dieser kurzen und freien Ausdeutung der innerste Gedankengang Plato's deutlicher gezeichnet ist, als es sein eigener weitausgesponnener Beweis *102 b—107* zum Ausdruck bringt. Es wird nämlich auf den „alten" Grundsatz der Ideenlehre (vgl. *100 b*) zurückgegriffen, welcher diese wirklich mit Ausnahme des kurzen dialektischen Erweichungsversuchs im Sophista-Parmenides kennzeichnet, d. h. auf die Grundwahrheit, dass die Idee, wie z. B. das αὐτὸ τὸ μέγα, ἀγαθόν u. dgl. niemals in ihr Gegenteil übergehe. Sie tritt vielmehr zu dem, von diesem Augenblick an ihr nachbenannten Ding hinzu, ist eine Weile in ihm und entweicht, wenn ihr Gegenteil an das betreffende Ding herantritt und nun von demselben Besitz ergreift. Eben dieser Wechsel von Dasein der Idee und Nichtdasein, bezw. Platzmachen vor einer andern heisst das Werden im Gebiet der natürlichen Dinge, welches also die Ideen selber lässt wie sie sind.

Nun geht aber nicht bloss das εἶδος nie in sein Gegenteil über, sondern dasselbe gilt auch von manchem Andern, das zwar nicht die Idee selbst ist, aber ihren Typus allezeit behält, so lange es ist: μὴ μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος ἀξιοῦσθαι τοῦ ἑαυτοῦ ὀνόματος εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον, ἀλλὰ καὶ ἄλλο τι, ὃ ἔστι μὲν οὐκ ἐκεῖνο, ἔχει δὲ τὴν ἐκείνου μορφὴν ἀεί, ὅτανπερ ᾖ *103 e*. Solches Andre sind diejenigen Momente oder auch Dinge, welche mit dem Einen Glied eines begrifflichen Gegensatzes schlechthin verhaftet sind, also das andre unbedingt ausschliessen, ohne dass man sie selbst Gegensätze nennen könnte. Nehmen wir z. B. Schnee oder Feuer, jenes mit der solidarischen Eigenschaft Kälte,

dieses mit dem anderen Gegensatzglied Wärme als Eigenschaft versehen, wo sie irgend auftreten, so dass wer an Schnee denkt, unfehlbar kalt mitdenken muss u. s. w. Tritt nun zum kalten Schnee das Warme hinzu, so entweicht er oder geht unter; nimmermehr aber lässt er es sich gefallen, zu warmem Schnee zu werden; denn das hiesse ja das Gegenteil seiner μορφή aufnehmen und wäre (fast) dasselbe, wie wenn kalt selbst zu warm würde *103 c d.*

Wenden wir dies auf die Seele an *105 c ff.* Stets bringt sie zu dem, dessen sie sich bemeistert, Leben, gerade wie das Feuer Wärme. Der Gegensatz des Lebens aber ist Tod. Also vermag sie den Tod sowenig in sich aufzunehmen, als der kalte Schnee die Wärme. Sondern wenn der Tod an den ganzen Menschen herantritt, so entweicht sie (ὡς ἔοικεν) vor diesem Gegensatz des in ihr mitgesetzten Lebens heil und unversehrt, ὑπεκχωρεῖ σῶς καὶ ἀδιάφθορος *106 e.* Freilich könnte Einer entgegnen, dass ja gewiss der kalte Schnee beim Herannahen des Warmen nicht zu warmem Schnee werde, sondern eben u n t e r g e h e. Und das könnten wir allerdings nicht bestreiten, οὐκ ἂν ἔχοιμεν διαμάχεσθαι, ὅτι οὐκ ἀπόλλυται *106 c.* Denn sonst müssten wir zuvor beweisen, dass der Schnee selbst unvergänglich sei und deswegen beim Herannahen seines Widerparts, des Warmen, unversehrt von dannen gehe. Aber ein Anderes ist es mit der Seele. Denn dass das ἀθάνατον καὶ θεῖον und die Idee des Lebens unvergänglich, ἀνώλεθρον, seien, versteht sich von selbst. Die Seele aber steht als Lebenbringerin in unversöhnlichem Gegensatz mit dem Tod, ist also ἀθάνατος und somit nach dem eben vorhin Bemerkten auch ἀνώλεθρος oder ἀδιάφθορος *106 d—107.*

Soweit Plato! Indessen will ich meinerseits offen gestehen, dass ich mit dem besten Willen von der Welt diesem zweifellosen logischen Patienten von Beweis nicht aufhelfen und ihn nicht besser darstellen kann, als soeben geschah und er nun einmal ist. Denn dass er wirklich keinen Anspruch darauf hat, ein Beweis zu heissen, das sieht sofort Jeder und erfreulicher Weise eigentlich Plato selbst. Hörten wir doch, wie er schon vor Antritt desselben warnte, den Mund zu voll zu nehmen und den Ausgang zu beschreien, wenn er in Gottesnamen mit Homers Kampfformel gesprochen „näher heran“ trete *95 b.* Ebenso lässt sich Sokrates-Plato auch wieder zum Schluss die übriggebliebenen Bedenken des Simmias gerne gefallen,

welcher zwar nichts dagegen zu sagen weiss, aber demungeachtet sich gedrungen fühlt, „wegen der Wichtigkeit der besprochenen Gegenstände und eingedenk der menschlichen Beschränktheit noch immer Misstrauen in das Gesagte zu setzen“. Das solle er nur, wird ihm zur Antwort; ja, wie diese Bemerkung ganz richtig sei, so möge er auch die ersten Annahmen (d. h. hier wohl die früheren Beweise), obwohl sie ihnen zuverlässig erscheinen, dennoch einer genaueren Prüfung unterwerfen *107 a b.* Das Alles klingt denn doch besonders in Beziehung auf den letzten Unsterblichkeitsbeweis wie das bezeichnende Geständnis, mit dem später Descartes seinen ontologischen Gottesbeweis begleitet: Quamquam sane hoc prima fronte non est omnino perspicuum, sed quandam sophismatis speciem refert, *Med. de pr. ph. V.* *).

*) Man kann ja immerhin, wie es schon geschah, den Fehler des letzten platonischen Beweises auf die kurze Formel bringen, dass in dem »ἀθάνατος« eine böse Zweideutigkeit stecke, indem es durcheinander den blossen Gegensatz zum Tod und fürs Andre die Freiheit von demselben überhaupt bezeichne, letzteres der gewöhnlich populäre, ersteres der für die gegenwärtige Dialektik formelartig zurechtgemachte Sinn. Anders ausgedrückt würde, wie ja Plato selbst fühlt, gerade der Vergleich mit Schnee und Feuer vielmehr auf den Untergang des betreffenden konkreten Wesens führen, wenn das Gegenteil seines Grundzugs herantritt. Denn die daneben gebrauchte pythagoreisierend spielende Verwertung des Zahlenunterschieds gerad und ungerad verirrt sich in das völlig andre Gebiet des rein Abstrakten und besagt deswegen zur gegenwärtigen Frage nichts, sofern Zahlen natürlich weder geboren werden noch sterben. Der Schnee dagegen ist freilich kalt, solange er Schnee ist, ὅτανπερ ᾖ, wie oben der entscheidende Punkt ausgedrückt wird, und warmer Schnee ist eine blosse Wortverbindung, aber ein Ungedanke. Allein wer sagt denn, dass er selbst immer sein, d. h. existieren müsse? Ebenso ist »tote Seele« ein Widerspruch in sich selbst, sobald man Seele und wirkliches Leben für das Gleiche erklärt, um was es sich hier ja genau erst handelt. Ohne das bedeutet es in sprachlich verkürztem und dadurch missverständlichem Ausdruck nur den Gedanken eines Etwas, das früher gelebt und belebt hat, aber jetzt eben überhaupt nicht mehr ist. Das Altertum zumal hat die Neigung, der ausser den Sophisten auch Plato und Aristoteles oft unterlagen, nämlich zu meinen, hinter einem Wort müsse ja doch auch ein ὄν, eine seiende Sache stecken; denn sonst würde man ja von nichts reden. Wenn sie also von Seele sprechen, so schwebt ihnen sofort ein wirkliches lebendes Wesen vor, und das kann allerdings nicht zugleich tot sein. Sie vergessen zu bedenken, dass unsere Vorstellungs- und Begriffsinhalte überhaupt noch jenseits der Existenz liegen, also weder leben noch tot sind. Das ist dann erst eine ganz andre Frage, welche von dem so eigenartigen Existenzialurteil beantwortet wird, ohne dass durch seinen Ausfall das Mindeste an jenem Inhalt

Wenn wir jedoch von allen solchen logischen Bedenken wieder absehen und die letzte Ausführung nicht sowohl als Beweis, sondern

zu dessen Gunsten oder Ungunsten sich ändert. Wie man sieht, treibe ich die Sache auf die bekannten Quälereien des ontologischen Gottesbeweises hinaus, den ich daher schon oben streifte, und halte mich natürlich an Kants endgültige Beseitigung derselben. Für Plato aber ist es angesichts so vieler socii malorum im letzteren Beweis viel ehrender, dass er sich in solcher Weise verstrickte, als wenn es sich, wie man meist glaubt, nur um die bekannten Gymnasiastenschnitzer der blossen Zweideutigkeit oder der nackten petitio principii handeln würde. Von allem in seiner Ideenlehre Liegenden ganz abgesehen war für ihn hier insbesondere die Verwandtschaft des Begriffs Leben mit dem Begriff des Existierens verführerisch, und vom Begriff des Existierens oder Seins war es dann in der oben geschilderten Weise nur noch ein Schritt zur Annahme des wirklichen Seins. Wie später Spinoza es für selbstverständlich erklärt, dass »esse est«, so nimmt es Plato für analytisch gegeben, dass »ζωὴ ζῇ« oder nach dem verwandten Anfangsbeweis des Phaedrus, dass »κίνησις κινεῖ«. Somit könnte man bei ihm gewissermassen von einem zweimal verwickelten Sonderfall des Scheins im ontologischen Gottesbeweis reden. — Hiemit genug davon! Dagegen bin ich genötigt, noch Einiges über die ganz eigentümliche Gestaltung der Ideenlehre anzumerken, welche diese in obigem Beweis und so nur in ihm vorübergehend annimmt, daher ich keine andre Stelle für ihre Erwähnung finde, als eben hier, und sie auch formell »per parenthesin« behandeln muss. Im Entwicklungsgang der Ideenlehre wurde oben S. 394 bereits die bedeutsame Erklärung eben des Phaedo, aber gegeben zugleich im Geiste von Rep B hervorgehoben, dass der Philosoph nach den Misserfolgen des Sophista-Parmenides auf jede nähere Darlegung dessen verzichte, wie denn die zweifellos festzuhaltende »εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία« der Idee mit dem Ding genauer zu denken sei. Es hiess von ihr einfach: ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προςγενομένου (αὐτοῦ τοῦ καλοῦ). Nicht gerade als Widerspruch damit, aber doch fast wie die Neigung zum alsbaldigen Wiederverlassen dieses freiwilligen, aber ungern genug geleisteten Verzichts nimmt sich in unserem vierten Unsterblichkeitsbeweis die gehäufte Art aus, wie hart neben der schärfsten Betonung ihrer Unwandelbarkeit fortwährend von dem Hin- und Hergehen der Ideen gesprochen wird, ihrem προςιέναι oder von Seiten des Dings δέχεσθαι, ihrem ἐνεῖναι, ὑπεκχωρεῖν, ὑπεξιέναι, οὐχ ὑπομένειν. Dagegen muss ich es, wenn ich nicht irre, für einzig dastehend in Plato's Lehre halten, dass er hier Momente für vergänglich erklärt, die doch sonst zweifellos bei ihm ein αὐτὸ τό — oder Ideen sind wie z. B. das Gerade und Ungerade, von welch' letzterem es *106 c* (*105 e*) für uns völlig unerwartet heisst: τὸ γὰρ ἀνάρτιον οὐκ ἀνώλεθρόν ἐστιν. Dasselbe gilt von dem ἄθερμον — θερμόν und ἄψυκτον — ψυχρόν als Beschaffenheiten im Unterschied von den konkreten Wesenheiten Schnee und Feuer, denen sie einwohnen oder anhaften, solange dieselben bestehen *106 a*. Ebenso unplatonisch sind die seltsamen Mittelgebilde von Idee und Ding (abgesehen von der Seele), die man schon substanzielle Träger der Idee genannt hat, so der Schnee für die Idee kalt, das Feuer für die Idee warm. Wir begreifen ja wohl, wie der Philosoph durch seine Beweisführung hier dazu genötigt ist, derartiges vorübergehend anzu-

als Aufweis nehmen, dann dürfen wir immerhin, ohne den seltsamen Selbstwiderspruch einer falschverteidigenden Harmonistik, den krönenden Abschluss der ganzen Entwicklung darin erblicken. Es ist das kategorische Bekenntnis oder der entschiedenste Ausdruck des unmittelbaren Selbstgefühls der Seele von ihrer unzerstörbaren höheren Lebensnatur. Und das schliesst sich in der That mit jener philosophischen, dem niedrigen Leben schon diesseits fortwährend absterbenden Grundlebensstimmung des ganzen Dialogs schön zusam-

nehmen, um Analoga für die Seele und ihre Mittelstellung zwischen Idee und Ding herauszubekommen. Denn eine Idee selbst ist die Seele nun einmal nicht und wird auch von Plato nirgends so genannt. Aber jetzt auch ausser ihr solche unleugbaren »Mittelwesen« anzunehmen, und zwar ohne die ihm sonst eignende grundsatzmässige Schärfe und klassifizierende Bestimmtheit, vielmehr mit dem ihm so fremden wählenlassenden »μὴ μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος, ἀλλὰ καὶ ἄλλο τι« in der obigen Stelle *103 e* — das stimmt soviel ich sehe mit seiner ganzen sonstigen Haltung in der Ideenlehre nicht. Hier bleibt kein anderer Ausweg, als ehrlich zuzugestehen, dass diese im Phaedo in einer ganz eigentümlichen Verwirrung sich befindet. Das stimmt aber genau und ungesucht mit der Stellung, welche wir diesem Dialog in Plato's Entwicklungsgang anweisen. Im Grundsatz steht er bereits so ziemlich auf dem Boden der späteren, strengwissenschaftlich Verzicht leistenden und auch im Punkte der Ideen abgedämpften Periode, aber ein vorübergehender Rückfall in das alte »νόσημα« des Sophista-Parmenides ist ihm doch nicht erspart geblieben, vgl. oben S. 394. Dies gilt in materialer, wie besonders auch so sichtlich in formaler Hinsicht. Denn dass der ganze Abschnitt *Phaedo 100 b—107* zum sonstigen Ton und Geist der Schrift weder ästhetisch noch eigentlich philosophisch recht passt, das kann kein Unbefangener leugnen, wie dasselbe in anderer Weise auch vom eschatologisch-geographischen Schlussabschnitt *107 c—114 d* gilt. Wenigstens die spitze und logisch so gar nicht unbedenkliche Dialektik von jenem möchte ich, vielleicht mit einer eigenen Anspielung Plato's, den Schatten nennen, den namentlich der Parmenides noch einmal hereinwirft (*Phaedo 101 d*: δεδιὼς τὴν ἑαυτοῦ σκιὰν καὶ τὴν ἀπειρίαν, welch letzteres, wenn es nicht geradezu philologisch geändert werden darf, sicherlich im Sinn von ἀπορίαν steht; vgl. *Phileb. 16 b* das ἔρημον καὶ ἄπορον und in ähnlichem Zusammenhang *15 c* ἀπορία — εὐπορία). Daher fällt denn auch die ganze Erörterung dieses vierten Beweises wirklich mehr φιλονείκως als φιλοσόφως aus *91 a.* — Der eschatologisch-geographische Schlussabschnitt des Phaedo aber erweist sich wie ein erregter Nachklang der Rep. A—B und nebenher wie eine Vorausnahme des Timäus. Beide Abschnitte müssen ebendamit wahrheitsgetreu als Mängel an dem sonst so hohen Kunstwerk des Phaedo zugestanden werden, wie sie übrigens der von uns angenommenen Zeit und Stellung desselben ganz entsprechen. Denn dass eine ehrlichgenetische Entwicklung, wie ich sie mir zum Ziel gesetzt, mit solchen Rückfällen zumal in einer fiebernden Zeit des ringenden Philosophen rechnen muss und angesichts einer lebenswahren Psychologie ruhig rechnen darf, versteht sich von selbst.

men, insbesondere mit seinem herrlichen ethisch-religiösen Eingang *60—69*, wo die Fesseln des Weisen im eigentlichen und figürlichen Sinn bereits gefallen sind und die Frage des ewigen Lebens vor allen Beweisen und ohne sie in Wahrheit schon ihre Lösung gefunden hat. —

Schauen wir nunmehr auf die bisherigen zwei psychologischen Hauptlehren Plato's von der Prä- und Postexistenz zurück und thun es nüchternen Geists, unbestochen von der hohen Schönheit der platonischen Darstellung, so ist ja gewiss, dass sie dem neuzeitlichen Standpunkt sehr wenig genehm sind und namentlich die erste als masslos kühne luftige „θέα" erscheint, deren nachträgliche Beweise wenig oder gar nicht zwingen. Man hat es daher bekanntlich „zu Ehren Plato's" schon lange wie neuestens auch bei der Ideenlehre mit Umdeutungen versucht, z. B. die so eigenartige ἀνάμνησις kurzweg als das zeitlose Apriori des Geists nach heutigem Geschmack gefasst. Das ist nun sachlich gar nicht so unrichtig, wie auch ich es oben erläuterte. Aber es platonisch zu nennen und darin die bewusste persönliche Meinung des alten Philosophen zu sehen, verbietet mir das geschichtliche Gewissen. Als Darsteller, im Unterschied von der systematischen Auseinandersetzung und Verwertung, haben wir Jeden zu nehmen nach seiner Zeit, seinem Kreis und seiner Denkweise. Darum sind alle Einwendungen von heute gegen den Mann vor zweitausend Jahren geschichtlich betrachtet Hiebe in die Luft.

Eher berechtigt wäre die Anfechtung vom Standpunkt der eigenplatonischen inneren Folgerichtigkeit. Man kann ja sagen, dass vorzeitliche und unsterbliche Seeleneinzelwesen unverträglich seien mit des Philosophen Lehre von der Idee im Verhältnis zum Einzelwesen. Entweder seien die Seelen ewig, dann wären sie gleichfalls Ideen; oder sind sie keine Ideen, dann können sie nicht ewig sein, sondern sind wie alle natürlichen Einzelwesen vergänglich. Hiegegen halte ich es für den Grundirrtum auch dieser sonstigen Gegner der hergebrachten Auffassung, dass sie mit E i n e r platonischen Anschauungsweise operieren und damit trotz Allem doch wieder in die so sichtlich unhaltbare Ansicht zurückfallen, als wäre „die" Philosophie Plato's logisch streng in genauem Zusammenpassen wenigstens aller Hauptlehren aus Einem Grundsatz herausgesponnen. Wenn ich etwas bekämpfe, so ist es diese Verkennung des natürlichen und wirklichen Sachverhalts. Sind

doch seine Lehren sichtlich sehr allmählich entstanden, aus sehr verschiedenen Triebfedern und Quellen entsprungen und aus recht mannigfaltigen Fäden zusammengewoben, so dass wenigstens in diesem Sinn von Einem Ganzen nicht gesprochen werden kann. Es wird z. B. in der ersten Periode, wie wir sahen, mit der Thatsache der individuellen, woher auch immer höchst mannigfaltig gefärbten Seelen längst gerechnet, ehe sich eine Spur von Ideenlehre findet (oder auch ehe eine Weltseele erscheint, welche nach schwachen Anfängen in der zweiten Periode eigentlich erst in der dritten ernstlich auftritt). Beides, die Subjekte oder Einzelseelen und die Objekte oder Dinggehalte werden dann in der zweiten Periode miteinander und als bereits zusammenbestehende in die Transcendenz erhoben und sollen sich eben da als idealgesinnte Seelen und Ideen friedlich mit einander vertragen. Man nehme das schon mehrfach Bemerkte hinzu, dass wie dem ganzen klassischen Altertum, so notwendig auch dem Plato der schärfere wissenschaftliche Sinn für die Frage der Persönlichkeit, dieser theoretisch-praktische Grundunterschied der klassischen und christlich-neuen Weltzeit noch fehlt *). Daher ist es ein Windmühlenkampf, wenn man, wie so oft geschieht, mit den allmählich scharf ausgearbeiteten neuzeitlichen Kategorien aus diesem Gebiet als mit Massstäben an den und die alten Weisen herantritt und jene (z. B. auch bei dem Problem der Freiheit) in ihrer ganzen Strenge geltend macht. Das gibt dann je nach dem persönlichen Standpunkt des Beurteilers eitel Eindeutungen, Ausdeutungen, Umdeutungen und Wegdeutungen, ein Schrauben und Pressen um haarscharfe Entscheidungen, wo nun einmal der Natur der Sache und der Zeit nach keine vorliegen. Kurz, wir erhalten ein zu Tod Interpretieren der flotten klassischen Gedanken in ihrem freien und grossen Stil durch die übergeschäftige Zerfaserung von Seiten der Millionen Bearbeiter seit 2000 Jahren. Nur gut, dass die geistvollen Alten im Grabe ruhen und nicht dabei zu sein brauchen; sonst würde Plato sein „καὶ τούτων μὲν ἅλις“ mehr als einmal erschallen lassen müssen!

Ausser dem Bisherigen ist noch zu beachten, dass die transcen-

*) Von den vielen Versuchen einer kurzen geschichtsphilosophischen Formel für den Unterschied von alter und neuer Zeit dürfte wirklich keiner so genau passen und sich allseitig bewähren, wie der obige Gesichtspunkt einer verschiedenen Wertung der Persönlichkeit. Ähnlich formuliert es Hegel VIII, 166.

dente Seelenlehre unseres Philosophen gerade wie diejenige von den Ideen wesentlich und in letzter Hinsicht Gemütsmotiven entspringt. Diese aber sind bekanntlich allezeit stärker, als die wirkliche (oder auch nur scheinbare) logische Folgenstrenge. Man denke an dasselbe Abreissen des logischen Fadens bei Heraklit, wenn auch er eben zum Schluss doch wohl ein persönliches Fortleben aufstellt, das mit seinen Vordersätzen namentlich von der Seele als Feuer nicht wohl stimmt. Aehnliche religionsphilosophisch veranlasste Neigungen zeigt im selbigen Punkt Spinoza, zu dessen unica substantia es noch weniger passt.

Endlich wage ich es, aller neuzeitlichen Stimmung zum Trotz doch auch sachlich darauf hinzuweisen, wie zu den verschiedensten Zeiten tiefere Geister von sonst vielleicht sehr verschiedener Art zu jenen höheren Aussichtspunkten des Seelenlebens wenn nicht hinneigten, so doch wie fragend und sehnend aufblickten, um für ihre geschichtsphilosophischen oder ethischen Bedenken, insbesondere für die schwersten Rätsel der Theodizee von dorther einen Lichtstrahl zu erhaschen. Wie stimmt die gewaltigernste Tragweite eines Menschenlebens im Thun und Leiden mit dem elenden Spielraum des natürlich zeitlichen Daseins? Irrational ist, soviel wir sehen, ja sogar oft mehr als irrational schon der erstmalige Eintritt in dasselbe mit der Ueberfülle äusserer und innerer Bedingungen, in deren bindende Macht wir hineingeboren werden. Was thäte immerhin der Unterschied von schön und unschön, von reich und arm schon in der Wiege? Aber was sollen wir zu den vor-sittlichen Unterschieden sittlicher Art sagen, welche die spätere Entwicklung so stark vorausbestimmen? Der Eine wird ohne Verdienst und Würdigkeit als sittlich normal veranlagte gutartige Natur geboren, der Andre ist schon in der Wiege, also ebenso ohne Schuld seelisch „schiefgewickelt", wie man von Naturen zu sagen pflegt, die sogleich bösartig auf die Welt kommen. Beiden gilt dennoch dasselbe Sittengesetz, das zu erfüllen dann dem Einen verhältnismässig leicht, dem Andern aber so schwer wird. Wem diese schwerstwiegende Ungleichheit in der Menschenausstattung aufgegangen ist, wie z. B. dem grossen Ethiker Kant in der *Kr. d. pr. Vern. IV, 216*, wo die Schwierigkeit nicht eben viel anders als bei Plato gelöst werden soll, der kann es wenigstens verstehen und dem ernsten Absehen nach würdigen, wie ein Plato im Phaedrus und noch mehr in Rep. X zur

Anschauung der Präexistenz kommt, um Platz für seinen Prädeterminismus und für das grosse Wort zu finden: Ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον! An Nachfolgern darin und zwar unter den grössten Geistern hat es ihm bekanntlich nicht gefehlt, wenn sie auch die mythisch-plastische Klarheit seiner Schauung in das Dunkel vorsichtigerer philosophischer Formeln verwandelten. Aber auch abgesehen von dieser sittlichen oder Theodizeefrage, welche namentlich bei der Nachahmung Plato's durch den geistvollen Kirchenvater Origenes in „de principiis" so deutlich als leitender Gesichtspunkt heraustritt, kann selbst den Nüchternsten eben in der Vollkraft des seelischen Lebensgefühls einmal so eine Stimmung anwandeln, als stünden wir bei der Annahme eines erstmaligen Anfangs mit der zeitlichen Geburt doch eigentlich seltsam und gewissermassen unheimlich hintergrundslos in der Welt; und das sei nicht im vernünftig befriedigenden Verhältnis zu einem Wesensgehalt, der über Zeit und Raum hinüber das All zu denken vermag. Irre ich nicht, so gibt dem sogar Schopenhauer einmal gelegentlich Ausdruck, wenn er meint, es komme Einem zuweilen so vor, als habe man Alles schon einmal erlebt — was man in neuerer Zeit allerdings sehr nüchtern physiologisch Paramnese nennt, womit man wenigstens ein neues Wort gewonnen hat.

Weniger nötig, weil diese Bedenken dem heutigen Zeitgeist oder sagen wir lieber der neuzeitlichen Lebensstimmung noch nicht ganz abhanden gekommen sind, ist die Betonung derjenigen Skrupel, welche sich nach vorwärts an ein endgültiges Vergehen der Persönlichkeit im Tod knüpfen. Und bekanntlich ist die Nachfolgerschaft Plato's wenigstens in der Annahme der Unsterblichkeit von theologischer, philosophischer und allgemein menschlicher Seite so zahlreich und von solchen Namen ersten Rangs wie z. B. von Leibniz und Kant (auch dem späteren Fichte) vertreten, dass es hier eher entbehrlich ist, der gedankenkurzen liberalistischen Leicht- und Schnellfertigkeit in diesen Fragen etwas zum Nachdenken zu geben. Wir selbst brauchen für die Sache als solche nicht einzustehen; nur ein geistlos überlegenes altkluges Lächeln seiner heutigen Leser wollte ich durch diese Zwischenbemerkungen dem unsterblichen Denker von Athen ersparen.

Denn daran halte ich allerdings nach allem Bisherigen fest, dass jedenfalls einmal diese zwei hervorragenden Hauptpunkte, die

persönliche Unsterblichkeit und Präexistenz dem geschichtlichen Plato denkender Ernst und keineswegs bloss spielendes Sinnbild für etwas wesentlich Anderes waren. Wenn auch die letztere im Phaedrus nur mythisch gelehrt wird, so wird sie dafür sogar mit sachlicher Vorliebe und in fast trocken nüchternem Ton im Meno und Phaedo gleichfalls behandelt. Für die Unsterblichkeit aber überwiegt die eigentliche strenge Sprache und Darstellung, wie wir soeben im Phaedo zur Genüge sahen.

Ich wählte vorhin den Ausdruck „denkender Ernst“ und nicht „strengwissenschaftliche Ueberzeugung“, was immerhin noch zweierlei ist. Denn es ist nur rühmlich von Plato, dass er sogar hier sich noch ein gut Teil nüchterner Klarheit bewahrt und die Schule des alten Sokrates nicht ganz vergessen hat. Bei einer Frage, die ja thatsächlich — und aus den besten Gründen der moralischen Weltordnung — niemalen von Menschen apodiktisch bejaht, aber auch nicht verneint werden kann und werden wird, steht es dem grossen Philosophen gut an, dass er durch den ganzen Phaedo hindurch den besonnen methodologischen Zügel nicht verliert, was mir die meisten üblichen Darstellungen doch etwas zu wenig zu beachten scheinen. Nicht umsonst sind die beiden thebanischen Pythagoreer von Anfang bis Ende als hartnäckige, zu Einwänden, Zweifeln und Bedenken hervorragend geneigte junge Männer gezeichnet. Denn das sind natürlich die Bedenken und Einwürfe, welche sich Plato selber macht. Im Einzelnen wurden die Zweifel und die von Sokrates-Plato ausdrücklich gebilligten Bedenken des Simmias zu Ende des vierten Schlussbeweises *107 a b* bereits erwähnt. Ebenso wird am Schluss des dritten *84 c* das Vorhandensein von noch vielen Anständen und Handhaben gegen das Gesagte zugegeben. Am Schluss des zweiten und ersten *77 a* und *72 e* lesen wir nur von grösster Wahrscheinlichkeit, von einem δοκεῖν und πείθειν. Die Hauptstelle aber von sehr beachtenswerter Art ist die Erklärung des Simmias *85 c d*, wo er bereits seiner später noch einmal wiederholten Besorgnis vor der ἀνθρωπίνῃ ἀσθένεια Ausdruck gibt, wenn er sagt: „Ueber dergleichen Dinge in dem jetzigen Leben zu einer deutlichen Einsicht zu gelangen, halte ich, wie vielleicht auch du, lieber Sokrates, entweder für unmöglich oder doch für sehr schwierig. Dagegen aber das darüber Gesagte nicht auf alle Weise zu prüfen und eher abzu-

stehen, als bis man es nach allseitiger Erwägung aufgeben muss, das scheint mir von einem sehr unmännlichen Sinne zu zeugen". Denn in Bezug auf diese Dinge müsse man Eines von Beiden durchsetzen: entweder sich belehren lassen, wie es damit sich verhalte, und es aussinnen, oder wenn das unmöglich ist, wenigstens die beste und am schwierigsten zu widerlegende menschliche Ansicht darüber ergreifen. Von dieser getragen mag man dann, wie Jemand einem Floss sich anvertraut (vgl. Odyssee), durch das Leben hindurch schiffen, falls nicht Jemand im Stand ist, in sichererer und gefahrloserer Weise, auf einem zuverlässigeren Fahrzeug oder vermittelst irgend einer göttlichen Belehrung diese Fahrt zurückzulegen.

Eine so massvolle und besonnene Erklärung könnte beinahe Kant unterschreiben; jedenfalls aber mag sie Viele unter den Heutigen zufrieden stellen, die neben der methodischen Vorsicht unserer Tage sich noch einen Sinn für derlei schwere Fragen bewahrt haben und nicht meinen, dass der abstrakten Schärfe und mathematischen Sicherheit des Denkens, mit Plato gesprochen der διάνοια, jede Tiefe erbarmungslos geopfert werden müsse, weil zu ihr allerdings nur noch vernunftoptimistisches Glauben und Ahnen des νοῦς und seiner ἐλπίς trägt.

Auch darin beweist unser Dichterphilosoph noch eine schöne σωφροσύνη und das logischgesunde Bewusstsein der mannigfachen Grade und Abstufungen im Mass des Wissens und Glaubens, dass er zwischen den bisherigen Ergebnissen, welche ihm in der genannten Weise feststehen, und den daran angeschlossenen näheren Ausführungen und Ausmalungen oder zwischen jenem noch verhältnismässig lichten Dass und diesem nebelhaft werdenden genaueren Wie einen ganz ausdrücklichen Trennungsstrich zieht. Nach den teils farbenprächtigen, teils apokalyptisch phantastischen Schilderungen des Jenseits mit seiner Herrlichkeit wie mit seinem Grausigen heisst es *Phaedo 114 c:* „Freilich streng zu behaupten, διισχυρίσασθαι, dass derartiges sich so verhalte, wie ich es vorgeführt habe, kommt einem vernünftigen Mann nicht zu, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί. Dass es aber so oder ungefähr so (ἢ τοιαῦτ' ἄττα) um unsere Seelen und ihren Aufenthalt bestellt sei, da sich unsere Seele als etwas Unsterbliches ergibt (ἀθάνατον φαίνεται οὖσα), diese Meinung scheint mir angemessen, und darauf hin, glaubend, dass es so sei, darf man es

wagen, πρέπειν δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν. Denn schön ist das Wagnis, und man muss so etwas wie einen Zauberspruch sich selbst vorsagen, τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπᾴδειν ἑαυτῷ (vgl. *77 e*). Darum verweile ich auch so lange bei diesem Mythus, καὶ πάλαι μηκύνω τὸν μῦθον".

So ist freilich diese Phaedostelle doch nicht zu verstehen, als wollte unser Philosoph sich für den denkenden Ernst mit dem völlig nackten Dass der Praeexistenz und Fortdauer nach dem Tode begnügen und alles Uebrige unterschiedslos und unabgestuft nur unter dem Gesichtspunkt des sinnig ausmalenden und insofern harmlos erlaubten Mythus betrachtet wissen. Dafür hatte er mit der Aufstellung jener zwei Richtpunkte denn doch bereits zuviel gesagt und sich selbst die Verpflichtung auferlegt, mindestens den Grundzügen nach gleichfalls noch im Ernst ein Wort über den Eintritt der Seele aus der Präexistenz in die Zeit und über ihr jedenfalls im Allgemeinen anzunehmendes Schicksal nach dem Austritt und Hinübergang ins Jenseits beizufügen.

Es ist ja klar, dass er damit eben jenem misslichen Wie und den nebelhaftwerdenden Einzelheiten einen guten Schritt näher tritt und treten muss; darum ist er sich des Wagnisses (κίνδυνος) wohl bewusst. Aber als Philosoph von Charakter weicht er nicht zurück und lässt es auf den Spott der Gegner ruhig ankommen, mögen sie ihn auch dafür sogar in der Komödie bringen (wie schon einmal wegen seiner Staatsreformgedanken) und sagen, er treibe leeres Geschwätz und spreche über ungehörige Dinge *Phaedo 70 c.* Aber natürlich wird die Mischung von Wahrheit oder ernstlichgemeintem Kern und mythischer Dichtung als mehr oder weniger bewusstem poetischem Phantasiespiel immer stärker. Trotzdem dürfen auch wir der geschichtlichen Treue halber das nicht übergehen und uns nicht, wozu manche Darsteller geneigt sind, die Sache dadurch vereinfachen, dass wir alle solche Ausführungen für reine und blosse Mythen erklären. Nur haben wir im Sinne des Philosophen Plato allerdings das Recht und die Pflicht, uns hier an die allgemeinen Gedanken, an die mehr oder weniger sicheren und gehaltvollen Grund-

züge zu halten und das Uebrige einer mehr litteraturgeschichtlichen Behandlung zu überlassen *).

Das Erste, wornach Jeder mit Recht weiter fragt, der von einem vorzeitlichen Dasein hört, ist der Eintritt der Seele in die Zeit und irdische Körperlichkeit. Ist sie ein höheres, dem Göttlichen verwandtes überirdisches Wesen, womit der Phaedo die gemeinsame Seelenstimmung der zweiten Periode am schärfsten formuliert, wie kommt es dann überhaupt, dass das Gegenteil davon, diese niedere, endliche, ungöttliche Daseinsform die ihrige wird, während man so etwas bei ihr doch grundsätzlich für ausgeschlossen halten sollte? Bedenken wir nun, dass die ganze Psychologie von Plato's zweiter Periode vor Allem das Gemütsmotiv der tiefen diesseitigen Verstimmung hat, so liegt es wirklich nicht so fern, dass sich dieses sozusagen in das „Heimweh des verlorenen Sohns" (μνήμη — πόθος τῶν τότε *Phaedrus 250 c*) umsetzt oder dass der Phaedrus für die Beantwortung jener schweren Frage nach dem Warum der Verzeitlichung der Seele überhaupt auf eine Art von Abfall hindeutet. Ihr Herunterkommen und Eingeschlossenwerden in den Körper ist die Folge davon, dass sie ihre Schwingen im besseren Jenseits verlor und so in die Tiefe sank, um einem Körper eingepflanzt und zeitlich geboren zu werden.

Den Ansatzpunkt für die Möglichkeit eines solchen Falls bieten die zwei niederen Seelenteile unter dem λογιστικόν, nämlich θυμός und namentlich ἐπιθυμία, welche der Seele aus Rep. A auch noch im überirdischen Dasein des Phaedrus als solidarisch anhaftende belassen werden. Denn darüber kann nicht der geringste Zweifel sein, dass sie und überhaupt die psychologische Dreiteilung der Rep. A unter dem berühmten Phaedrusbild von dem Zwiegespann und seinem Lenker verstanden sind **). Es wird nämlich wegen der Schwierigkeit

*) Jedenfalls interessant ist aber der Versuch der letzteren in der Schrift Dieterichs: »Nekyia«, nachzuweisen, dass, wie viele Andere, so auch Plato bei seinen Unterweltsmythen besonders in der Republik und im Phaedo sich stark an eine orphischpythagoreische Vorlage angeschlossen habe. Dies würde u. A. namentlich auch die formell fast unplatonische Schaurigkeit der betreffenden Schilderungen (gegen Rep. A!) und das kaum recht künstlerisch motivierte Stehen derselben jedenfalls in dem sonst so massvollen Phaedo befriedigend erklären.

**) Für Jeden, der beide Darstellungen kennt und mit einander vergleicht, ohne von Vorurteilen hinsichtlich der Abfassungszeiten befangen zu sein, ist

einer eigentlichen Wesensbestimmung der Seele für das menschliche Verständnis die uneigentlich bildliche gewählt (worin übrigens bereits die Andeutung eines gewissen Schwankendgewordenseins hinsichtlich der Trichotomie von Rep. A liegt), die Seele also mit einem Wagenlenker und zwei geflügelten, aber ungleich gearteten Rossen verglichen, das Eine schön, gutartig und willig gehorchend, das andre struppig, bösartig, störrisch und eigensinnig, das darum dem Lenker bei seinen Fahrten in der Höhe und in der Nachfolge der Götter viel Not und Beschwer macht und unter Umständen ihn mit-

dies sofort schon sachlich klar, auch ohne die darauf deutende eigene Bemerkung Plato's *253c*: Ἐν ἀρχῇ τοῦδε τοῦ μύθου τριχῇ διειλόμην ψυχὴν ἑκάστης. Aber das gebe ich natürlich mit Freuden zu, dass ohne und vor der eigentlichen, nüchtern genauen Ausführung der Rep. A das Phaedrusbild zu undeutlich gehalten wäre, während es doch für die Fallerklärung so wichtig ist. Nach Rep. A dagegen genügte für den hinreichend vorbereiteten Leser die leichte, fast wie absichtlich bereits etwas verschleierte Wiederholung der früheren Trichotomie in einem Bild von hoher ästhetischer Feinheit, von dem man schon treffend gesagt hat, dass es für einen grossen Bildhauer einen äusserst dankbaren Vorwurf bilden würde. — Damit vergleiche man nun noch einmal die gleichfalls bildliche Darstellung der seelischen Dreiteilung in Rep. A, nämlich *IX, 588 b ff.* das Bild u. A. »nach Aehnlichkeit der Chimäre, Scylla und des Kerberos«. Wird wirklich der Verfasser der so feinen Vergleichung im Phaedrus später auf ein derartiges abenteuerlich-phantastisches und fast unfeines Bild verfallen sein, er, der mit unverkennbarster Anspielung darauf eben im Eingang des *Phaedrus 229 e f.* seine Verbesserung vorbereitend über die ἀτοπίαι τερατολόγων τινῶν φύσεων spottet? Da Niemand bis jetzt diese Selbstkorrektur Plato's durch das viel feinere Bild vom Zwiegespann *Phaedrus 246 ff.* bemerkt und namentlich deshalb auch nicht die Zurückbeziehung schon von *Phaedrus 229 e* und noch deutlicher *230 a* auf *Rep. IX, 588 b—591 d* erkannt hat, muss ich noch einen Augenblick dabei verweilen. In der genannten Phaedrusstelle ist der Uebergang von der Abweisung einer naturalistischen Mythendeutung zu der viel wichtigeren Aufgabe der Selbsterkenntnis immerhin annehmbar. Dass aber den Gegenstand dieser Selbsterkenntnis die lediglich psychologische Frage bilde, ob wir ein mannigfach zusammengesetztes Geschöpf, θηρίον, ärger als Typhon, oder ein zahmeres (ἡμερώτερον) und einfacheres mit göttlicher Beimischung seien — das ist so ersichtlich als nur etwas am gegenwärtigen Ort eine Digression (μεταξὺ τῶν λόγων *230 a*), nur erklärbar durch des Philosophen auch in den Ausdrücken stimmende kritische Zurückbeziehung auf die Republikschilderung *IX, 588 ff.* von der seelischen Dreiteilung. Eine noch stärkere und ebenso zweifellose Selbstverbesserung Plato's im Phaedrus abermals gegen *Rep. IX* werde ich später beim ἔρως nachweisen. — Dass dies wieder sehr hübsche Nebenbeweise für meine Stellung der Rep. A im Verhältnis zu den Schriften der zweiten Periode, also auch zum Phaedrus als später geschriebenem sind, leuchtet ein. »Τῷ γὰρ ἀληθεῖ πάντα συνᾴδει τὰ ὑπάρχοντα«!

samt dem edleren Ross zur Tiefe zieht, „βρίθει γὰρ ὁ τῆς κάκης ἵππος μετέχων, ἐπὶ τὴν γῆν ῥέπων τε καὶ βαρύνων . . . ἔνθα δὴ πόνος τε καὶ ἀγὼν ἔσχατος ψυχῇ πρόκειται“ *247 b.*

Es ist nun ja gewiss ein äusserst kühner Gedanke, dieser vorzeitliche „Abfall“, wie wir die Sache doch wohl nicht umhin können zu heissen! Ganz ohne Vorgänger ist er jedoch nicht. Sehen wir ab von dem, was man in den rein mythischen Theogonien und Götterkämpfen finden könnte, so erinnere ich innerhalb der eigentlicheren Philosophie an das merkwürdige Wort des geistvollen Milesiers Anaximander (den Plato sicherlich gut kennt, vgl. *Phaedo 108 e f.*). Jener sagt nämlich im Interesse des von ihm nach Thales erstmals vollerfassten Gedankens des Einen Prinzips, der ἀρχή von Allem: Ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταὐτὰ γίγνεσθαι κατὰ τὸ χρεών · διδόναι γὰρ αὐτὰ τ ί σ ι ν κ α ὶ δ ί κ η ν τ ῆ ς ἀ δ ι κ ί α ς κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, *Mullach Fragm. I, 240* *). Der gegenwärtigen psychologischen oder ethischmetaphysischen Frage noch näher steht die heraklitischmythisierende Anschauung des Empedokles, wenn derselbe in seinen καθαρμοί oder Weihegesängen klagend ausruft: Ἐξ οἵης τιμῆς τε καὶ ὅσσου μήκεος ὄλβου Ὧδε τάλας λειμῶνας ἀναστρέφομαι κάτα θνητῶν (*Mullach Fragm. 15 f.*) **).

Wenn gleich nun Plato mit dieser „Abfallsidee“ im Lauf der Jahrhunderte auch mehrfach Nachfolger gefunden hat, ist sie trotzdem ohne Zweifel allzugewagt und erklärt namentlich im Grund ge-

*) Die auch schon versuchte Prosaverwässerung dieses alten mystischen Gedankens zu einer noachitischen Strafsündflut können wir auf sich beruhen lassen.

**) Empedokles ist nebenbei bemerkt der Erste, welcher die optimistisch gemeinte Lehre des Heraklit pessimistisch zu verwenden sich erlaubt. Im Uebrigen berührt er sich aufs Engste mit dessen Grundanschauung, wie ich sie fasse, nämlich mit der Unzerstörbarkeit des Lebensprinzips auch im scheinbaren Tod, und daher auch mit der Polemik gegen den Massenwahn, Geburt und Tod seien Absoluta statt blosser Zwischenspiele. Trotz jener seiner Umbiegung der Stimmung des Hauptgedankens und unbeschadet sonstiger, zum Teil ersichtlichen Polemik gegen den ephesischen Vorgänger ist deshalb Empedokles als zeitlich nächster Nachbar ein trefflicher Zeuge für das richtige Verständnis desselben. Nur muss man freilich im Gegensatz zu einem etwas befangenen Fachdoktrinarismus die theologisierenden καθαρμοί des Siziliers mit seinen immerhin etwas mehr eigentlichphilosophischen φυσικά als Kinder Eines Geists zunächst zusammennehmen, bis sich erst später im Verlauf die Wege beider trennen.

nommen doch nicht, was denn eigentlich in letzter Hinsicht diesen „Abfall“ veranlasst habe. Denn je besser die Lage des betreffenden Wesens, desto schwerer begreiflich ist, warum es sie verlassen mochte oder was es zu Fall brachte (vgl. die von Schleiermacher so schlagend dargelegten Schwierigkeiten der Theologie mit dem Sündenfall heraus aus dem Paradies und vollends aus einer justitia originalis). Und es ist sehr beachtenswert, dass Plato sogar mitten im Schwung des kühnsten Mythus dies offenbar selbst fühlt. Ich habe deswegen absichtlich oben nur vom Hindeuten auf eine Art von „Abfall“ gesprochen. Denn pünktlich angesehen, wie sichs gehört, enthält der Phaedrus nirgends dessen ausdrückliche und greifbare Behauptung, ob auch in mythischer Färbung, sondern lässt immer etwas Derartiges nur durchblicken. Wir hoffen zwar, die Sache zu erfahren, wenn es *246 e* heisst: „Die Ursache des Verlusts der Schwingen, weshalb sie der Seele entfallen, wollen wir (jetzt) zu erfassen suchen“. Allein wir hören nur von der Ungezogenheit der Rosse, besonders des bösartigen und kollerigen, hören von Schwingenknicken bei der Wettfahrt nach dem Gefilde der Wahrheit und erfahren verhältnismässig noch am deutlichsten, dass diejenige Seele, welche der Gottheit nicht nachzufolgen vermöge, durch irgend einen Unfall, von Vergessenheit und Schlechtigkeit befallen, herabgezogen werde und ihrer Schwingen beraubt zur Erde sinke, ἀδυνατήσασα ἐπισπέσθαι . . . καί τινι συντυχίᾳ χρησαμένη λήθης τε καὶ κακίας πλησθεῖσα βαρυνθῇ, βαρυνθεῖσα δὲ πτερορρυήσῃ τε καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ *248 c*, (αἱ δεῦρο πεσοῦσαι *250 a*). Die spätere Schilderung der Pferde *253 c ff.* mit ihrer unreinen und reinen Liebesglut gehört bloss noch vergleichsweise hieher, da es sich nunmehr bereits um eingekörperte, also in die Zeit hineingeborene Seelen handelt. So bleibt also nur die unerklärte Naturbeschaffenheit der beiden Pferde, oder wenigstens des zweiten, und ein unglücklicher Zufall, συντυχία τις, was die Entscheidung zum Schlimmen herbeiführt *).

*) Gelegentlich bemerkt ist der Phaedrusmythus überhaupt unbeschadet seines grossen dichterischen Schwungs in mehrfacher Hinsicht nicht recht klar und widerspruchsfrei durchgebildet. So passt es z. B. für die Götter zwar astronomisch, wenn sie zugleich Gestirne bedeuten, aber nicht im Zusammenhang mit der Seelenschilderung im Jenseits, dass sie ihrerseits Körper haben, die ewig mit ihnen verbunden sind *246 d*. Ebenso werden die Schwingen bald

Hiegegen erhebt sich aber sofort der weitere Einwand, wie denn solche unreine oder mindestens zweifelhafte Seelenteile in die bessere, noch vom Körper und der Zeitlichkeit unberührte jenseitige Höhe überhaupt hineinpassen. In Wahrheit sind sie die Erbschaft, welche einfach von der ganz andersgestimmten, nüchtern diesseitigen, in gewissem Sinn fast naturalistischen ersten Periode und aus Rep. A herübergenommen ist; darum müssen sie auch in Bälde dem Grundzug der zweiten Periode zur steigenden Verfeinerung der Seele und ihrer Hebung ins Transcendente weichen. Alsdann ist aber auch für etwas wie einen Abfall keinerlei Handhabe mehr vorhanden. Und so begreift es sich vollkommen, dass er verschwindet, um der allmählich sich herausbildenden Ansicht von einem ordnungsmässigen Weltgesetz des Abwechselns (περίοδος) zwischen dem Jenseits und Diesseits oder von einem nach der Gottheit Willen Seinsollenden Platz zu machen, was übrigens auch bei dem oben erwähnten Empedokles in dichterischer Sorglosigkeit n e b e n dem Abfallsgedanken sich findet.

Bestimmt durchgebrochen ist dies schon im eschatologischen Schlussmythus von Rep. X, den wir nachher sogleich genauer zu berücksichtigen haben, ja schon vorher in dem merkwürdigen Zusatz, den dasselbe Buch *611 a* zu seinem eigentümlichen Unsterblichkeitsbeweis macht: „Nehmen wir das an, so erkennst du, dass es wohl stets dieselben Seelen bleiben, ὅτι ἀεὶ ἂν εἶεν αἱ αὐταί. Denn es können ihrer wohl weder weniger werden, wenn keine untergeht, noch dagegen auch mehr*). Sollte nämlich irgend etwas Unsterbliches zahlreicher werden, so siehst du, dass es aus dem Sterblichen entstehen müsste, und so würde zuletzt wohl alles Sterbliche unsterblich". Ganz in diesem Sinn sprach der erste heraklitisierende Unsterblichkeitsbeweis des Phaedo von einem allgemeinen und umfassenden Weltgesetz des Wechsels zwischen Leben und Tod (oder Diesseits und Jenseits), und endlich erklärt später der *Timäus 41, 42* es

---

nur den zwei Pferden beigelegt, bald der ganzen Seele, *246, 251.* Und so liesse sich noch Manches anführen, das sogar in einem Mythus als erst halbfertig auffällt.

*) Aehnlich erzählt der *Timäus 41 d e,* der Gott habe soviele Seelen geschaffen als (Fix-)Sterne, und jeglicher einen solchen sozs. als Wagen angewiesen, um ihr von hier aus das Weltall zu zeigen, ehe sie auf einem der Zeitmesser, wie Erde, Mond u. s. w. zur Einkörperung kam.

ganz ausdrücklich für göttliche Satzung und Ordnung oder für νόμους εἱμαρμένους, dass die Seelen zu bestimmter Zeit in die Leiblichkeit eingepflanzt werden, σώμασιν ἐμφυτευθεῖεν ἐξ ἀνάγκης. Von irgend einem Abfallsgedanken oder von ethischen Gründen wenigstens für das Grundsätzliche der Einkörperung und Verzeitlichung der Seelen überhaupt ist keine Spur mehr. Denn die leichte Anstreifung in der platonisch-aristophanischen Symposionrede ist Rückerinnerung an ein Abgelegtes; und ebenso bezöge sich die mit aristophanischer Komik gegebene umgekehrt Darwinsche Zoologie am Schluss des Timäus ausdrücklich nur auf die z w e i t e Geburt der ursprünglichen Männer (oder Menschen).

Dagegen ist unter Voraussetzung jener allgemeinen Schicksalsordnung der genauere jedesmalige Eintritt, bezw. Wiedereintritt der Seelen ins irdische Leben auch fortan und für immer von sittlichen Gesichtspunkten bestimmt und beherrscht, welche fliessend übergehen in das Interesse der Theodizee oder der Rechtfertigung der Gottheit gegenüber von den vielen anstössigen Ungleichheiten in der Welt. Der (neue) Lebenseintritt entspricht der seienden, insbesondere von einem früheren Erdenleben herstammenden sittlichen Richtung, oder das (neue) Lebenslos ist angemessener Spiegel und Ausdruck der selbsterworbenen seelischen Beschaffenheit des Betreffenden, um ihn zu läutern oder zu strafen.

Am einfachsten, aber dafür freilich sehr phantastisch ist dies wenigstens für die Schlechten von der gelegentlichen Anschauung im Phaedo dargestellt, wornach die verstorbenen Seelen noch auf Erden als Gespenster um die Gräber irren, bis ihr andauernder sinnlicher Hang sie wieder in einen entsprechenden Körper ziehe, *Phaedo 81 c d e.* Meist dagegen ist der Wiedereintritt durch einen längeren Zeitraum und Aufenthalt im Jenseits vom früheren Leben getrennt, wird aber sachlich ebenso mit diesem (und der inzwischen dazu erworbenen Beschaffenheit) in Beziehung gebracht, so dass die Gestaltung des neuen Lebens in letzter Hinsicht doch stets Sache der Seele selbst ist.

Mythisch zwar, aber überaus anschaulich und eindringlich wird dies in der merkwürdigen Stelle *Rep. 617 d ff.* so geschildert, dass nach einer durchs Los bestimmten, aber sachlich noch nichts ausmachenden Ordnung die Seelen vor dem neuen Lebenseintritt sich

die künftige Lebensgestaltung oder das παράδειγμα τοῦ βίου frei nach ihrem Geschmack wählen, aber alsdann auch in demselben ihre Zeit streng aushalten müssen. Nicht grundsätzlich für den Eintritt in die Zeitlichkeit überhaupt, aber wenigstens für den Wiedereintritt in ein zweites Leben hatte schon der *Phaedrus 249 b* u. A. diesen Gedanken hingeworfen, ohne noch weiteres Gewicht auf ihn zu legen. In der Rep. ist die Wahl eingeleitet durch die wuchtigen Worte des Götterdolmetschs vor dem Thron der Schicksalsgöttin Lachesis: „Nicht dass ihr einem Schutzgeist, δαίμων, durch das Los anheimfallen würdet, sondern ihr werdet Euren Schutzgeist selbst wählen *). Wer dem (vorangegangenen) Los nach zuerst zu wählen hat, der wähle sich nun eine Lebensweise, die er dann zu führen genötigt sein wird. Die Tugend aber ist keinem Herrn unterworfen; ihrer wird vielmehr Jeder mehr oder weniger teilhaftig werden, je nachdem er sie hoch oder gering achtete. Die Schuld trägt der Wählende, Gott ist schuldlos (αἱρείσθω βίον, ᾧ ξυνέσται ἐξ ἀνάγκης· ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον . . . αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος *617 e*).

Der letztere Gedanke findet sich mit sichtlicher Zurückbeziehung auf unsere Republikstelle im *Timäus 42 d* nachdrücklich wiederholt, wo der Weltbildner selbst an die noch körperlosen Seelen auf den Fixsternen die entsprechenden Erklärungen vorausschickt, διαθεσμοθετήσας πάντα αὐτοῖς ταῦτα, ἵνα τῆς ἔπειτα εἴη κακίας ἑκάστων ἀναίτιος. Hienach ist, damit keine hintangesetzt werde, das erste Entstehen (oder zeitliche Geborenwerden) für alle vom Schicksal gleichmässig bestimmt, und zwar zuerst als Mann. Dagegen haben sie sich bei etwaigen späteren Geburten darauf gefasst zu machen, κατὰ τὴν ὁμοιότητα τοῦ τρόπου als Weib oder sogar als Tier wiedergeboren zu werden, und nicht eher solle ihre durch diese Verwandlungen herbeigeführte Not endigen, als bis sie sich gereinigt haben. Und noch einmal nehmen es zum Schluss die „*Gesetze*“ *903 ff.* auf, indem sie mit dem gleichen Vorbehalt der sittlichen Freiheit namentlich den zweiten Teil, sozusagen das notwendige B zum freien A

*) Wohl Anspielung auf das schöne Wort Heraklits *Fragm. 121*: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, daher die εὐ-δαιμονία in der Hand des Menschen selbst liegt. Im *Timäus 90 a* wird der vernünftige Seelenteil selbst als dieser dem Gesamtmenschen von Gott verliehene δαίμων bezeichnet, *90 c* aber doch wieder als ξύνοικος ἐν αὑτῷ betrachtet — nebenbei einer der vielen Beweise, dass wir bei den alten Philosophen mit der Persönlichkeitsfrage nicht zu peinlich sein dürfen.

eingehend und abermals mit deutlicher Anspielung eben auf Heraklit behandeln *).

Fassen wir das Bisherige zusammen, so ist jedenfalls so viel klar, dass Plato einfach und ehrlich gesagt sich zu einer Seelenwanderung bekennt. Bedeutsame Vorgänger darin hatte er ausser an den ihm in seiner späteren Zeit so nahestehenden praktischreligiösen Pythagoreern besonders an Heraklit, den wir deshalb oben wiederholt durchklingen hörten, und an dem phantasievollen Empedokles. Ebenso konnten wir mehrfach im Verlauf die rühmlichen Triebfedern und Interessen betonen, welche jedenfalls für ein tiefgründigeres Fühlen und Denken sich dafür geltend machen mögen. Auch trifft der bekannte aristotelische Einwand, dass die Seele doch wahrlich

*) Ohne Zweifel ist diese platonische Schilderung besonders in Rep. X das klassische Vorbild dessen, was im Lauf der Jahrhunderte nach ihm so mannigfach als die merkwürdige Anschauung des sog. Prädeterminismus versucht worden ist. Wie eine für immer geltende Aufschrift desselben im knappsten Lapidarstil klingen jene Worte des Götterdolmetschs: αἱρείσθω . . . ξυνέσται ἐξ ἀνάγκης· ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον· αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος. Genau besehen ist freilich noch ein Unterschied, der Einen an der Berechtigung zweifeln lassen könnte, Plato's Lehre mit derjenigen der späteren Prädeterministen ohne Weiteres zusammenzustellen. Denn zunächst wenigstens handelt es sich bei jenem (in ausgesprochenstem Theodizeeinteresse, vgl. schon *Rep. II, 379* über die schlechthinige göttliche Güte) nur um die Wahl der äusseren Lebensgestaltung, erfolgend bei Jedem auf Grund der schon seienden, insbesondere von einem früheren Leben her nachwirkenden sittlichen Beschaffenheit und Einsicht; also ist es kurzgesagt nicht sowohl eine sittliche, als eine eudämonologische Entscheidung. Freilich ist bei dem so begreiflichen Zusammenhang beider Seiten hin und her eine abstrakte Auseinanderhaltung doch auch wieder nicht recht durchführbar und es hält schwer, Plato's Anschauung folgerichtig und sauber durchzudenken. Uebrigens gilt dies im Grund genommen von seiner ganzen »Freiheitslehre«, falls wir überhaupt schon von einer solchen reden dürfen. Auf der Einen Seite erklärt er sich besonders in der Republikstelle und sonst zweifellos und unzweideutig für die Freiheit, das ἑκούσιον oder ἀδέσποτον der ἀρετή als für seine Grundansicht. Andererseits lehrt er auch wieder, wie wir schon zur ersten Periode sahen (vgl. oben S. 147 f.), andauernd die Unfreiwilligkeit wenigstens des Bösen, allerdings zum Teil in zweideutiger Verschlingung mit dem Ueblen. Damit wäre die Freiheit wenigstens als freie Wahl zwischen dem Guten und Bösen hinfällig. Um von einzelnen weiteren Schwierigkeiten seiner gelegentlichen Aeusserungen über diesen Punkt ganz abzusehen, werden wir eben wieder geschichtlich treu sagen müssen, dass Plato hierin noch nicht zu einer wirklich durchgebildeten Ueberzeugung durchgedrungen ist. Das Gleiche gilt jedoch auch von Aristoteles z. B. an der Hauptstelle *Eth. Nic. III, 7*, und schliesslich aus dem bereits früher S. 440 betonten Grund von dem ganzen Altertum.

zum Körper nicht so äusserlich stehe, wie der Mensch zu einem beliebigen Rock, auf Plato's Anschauung insofern nicht vollständig zu, als dieser wenn auch überwiegend als göttliche Fügung das genaue Stimmen und Passen der Seele und ihrer Beschaffenheit zu der allweise und gerecht angewiesenen äusseren Ausstattung, also natürlich vor Allem auch zur Leiblichkeit so entschieden betont. Wenn die betreffende Anschauung dennoch begreiflicher Weise vollends dem neuzeitlichen Geschmack völlig widerstrebt, so darf uns das abermals nicht hindern, an der strenggeschichtlichen Treue unentwegt festzuhalten. Ich glaube also auch hier wieder, dass wir es mit einer wesentlich ernsten Stimmung Plato's zu thun haben, welche ja überdem durch die beiden Vordersätze der Präexistenz und Fortdauer kaum vermeidlich gegeben war (vgl. besonders die oben S. 450 erwähnte Stelle *Rep. 611 a*). Immerhin liegt sie bereits erheblich mehr als das Frühere gegen den Umkreis hin, wo in der Natur und im Geistigen der Horizont nebelig wird.

Dagegen mögen wir alles Weitere von eingeflochtenen Einzelheiten gerne preisgeben, so die schwankenden und oft in e i n e r Schrift wechselnden Zeitbestimmungen über den Wanderungsturnus aller und vollends der einzelnen Klassen von Seelen, wobei immer die Philosophen teils schlechthin, teils wenigstens verhältnismässig bevorzugt erscheinen. Noch mehr gebietet sich jene Preisgabe für die phantastischen Ortsbestimmungen und Beschreibungen, für die Vorstellung vom Eingehen in Tierleiber u. dgl. Derartiges aus Phaedrus, Rep. X, dem Mythus des *Politikus 268 d ff.* über die wechselnden Weltalter und aus Phaedo, sowie zum Teil auch aus den das Alte noch einmal aufnehmenden späteren Schriften ist trotz seiner Wiederholung wohl für Plato selbst und jedenfalls für uns Arabeske und Spiel des Dichterphilosophen, an dem wir uns nicht stossen, aber auch nicht weiter aufhalten wollen. Dürfen wir uns doch schon hier und sogar noch mehr, als für die mythische Naturphilosophie des Timäus, an dessen treffendes Wort über die μῦθοι εἰκότες halten, wenn von ihnen gesagt wird, sie geschehen ἀναπαύσεως ἕνεκα, gewähren ein reueloses Vergnügen und seien einfach ein harmlos sinniges Spiel im Ernst des Lebens, μέτριον ἂν ἐν τῷ βίῳ παιδιὰν καὶ φρόνιμον ποιοῖτο ὁ μεταδιώκων τὴν ἰδέαν αὐτῶν *Tim. 59 c d.*

Genau in solchem Sinn geschichtlich massvoller Besonnenheit

und mit freier Auswahl sind endlich auch noch Plato's Aussprüche über die künftige Belohnung oder Strafe der Seele im Jenseits zu berücksichtigen. Es war unvermeidlich, dass das Seitherige zum Teil vorausgriff und namentlich bei der Wanderungsidee eben auch die Aussichten der Seele bei ihrem Austritt aus der Zeitlichkeit bereits zur Sprache kamen. Dennoch erfordert die hervorragende Wichtigkeit dieses Punkts eine gesonderte Behandlung. Lösen wir also wie gesagt alles mythische Beiwerk ab, das hier wie sich denken lässt sogar besonders üppig, ja in Rep. X fast über das Mass hinaus wuchert, so bleibt die Ueberzeugung von der künftigen Vergeltung des Guten und Bösen als κεφάλαιον *Rep. 615 a* und als eine der ernstlichsten Ueberzeugungen Plato's übrig, die er dem Kerne nach wandellos festhält, seit er überhaupt auf ein Jenseits sein Interesse richtet, und bei welcher er ja auch das natürliche Volksgefühl seiner und aller Zeiten für sich hat.

Trotzdem will man in diesen Lehren abermals nur Anbequemung ans populäre Bewusstsein und ein sehr kräftig gewähltes Erziehungsmittel für die unreife Menge, also schliesslich eine Art von frommem Betrug sehen, kurz Plato's Aeusserungen in irgend einer Art um- und wegdeuten. Denn sie sollen in schreiendem Widerspruch mit den so schönen und reinen Sätzen seiner Ethik stehen, in welchen er schon bei der Bestimmung des Verhältnisses von δικαιοσύνη und εὐδαιμονία (s. oben S. 220 ff.) alle Lohnsucht und Bestimmung durch unreine Triebfedern rundweg abgewiesen habe. Diesen Widerspruch kann ich jedoch in der That nicht finden; vielmehr weiss Plato sogar mit meisterhafter Klarheit und feinem sittlichem Gefühl beiden Gesichtspunkten in wohlbewusster Auseinandersetzung gerecht zu werden und ihre gute Verträglichkeit mit einander darzuthun.

Allerdings hatte er auf dem so kräftig diesseitigen Boden der ersten Periode, welche das Jenseits noch kühl dahingestellt sein liess, allen Nachdruck auf den einwohnenden Selbstwert der Tugend als der Seelengesundheit gelegt, bei welcher man wie bei der leiblichen nicht weiter fragen könne oder wolle, inwiefern und wozu sie noch weiter gut sei. Neben dieser Hauptsache, welche selbst bei der künstlichen, nachher *Rep. 612 c ff.* wieder zurückgenommenen Annahme einer beständigen Verkennung des Rechtschaffenen durch Götter und Menschen bestehen bliebe, war jeglicher „Lohn“, μισθός,

im Diesseits und Jenseits völlig bei Seite geschoben worden. Seit ihm jedoch der wärmere Sinn für das Jenseits, also auch eine bestimmtere eschatologische Anschauung aufgieng, begann er Beides zu verknüpfen. Es wird nämlich einerseits die alte Ansicht mit den früheren Wendungen und Bildern (vom Ring des Gyges und dem Helm des Aïs) ganz entschieden als Kernpunkt wiederholt und deshalb auch der substanzielle Selbstwert der Tugend als einzig zulässiges ächtes Motiv anerkannt, daher wir seinerzeit (S. 227 ff.) die reinsten sittlichen Sätze über die wahre und die sklavenartig unreine oder heteronome Tugend mit ihrem gemein lohnsüchtigen Tauschhandel eben aus dem sonst durch und durch eschatologisch gerichteten Phaedo vorausnehmen durften. Auf der andern Seite wird jetzt als ergänzender Nachtrag die noch hinzukommende Vergeltung (im guten und schlimmen Sinn) besonders auf dem Boden des jenseitigen Lebens angefügt; aber klar und deutlich wird sie eben angefügt als hinzukommend, als ἐπιγέννημα, wie es in der späteren Sittenlehre heisst, oder als das nachträglich zufallende im Sinn des Bibelworts *Matth. 6, 33* vom Trachten nach dem Reich Gottes als dem Ersten, worauf „Euch das Uebrige Alles zufallen wird“. Allerdings jedoch ist dies Zufallen und Hinzukommen nach Erfüllung der Hauptsache etwas ganz begreifliches und in einer vernünftigen Weltordnung notwendiges.

Fast wörtlich finden wir diese tadellose Entwicklung *Rep. 612 b c*, wo es heisst: „Haben wir nun nicht (Rep. A, 2. u. 3. Buch, sowie noch einmal ganz kurz aufnehmend im jetzigen 10. Buch) die Rechtschaffenheit (δικαιοσύνη) in unserer Rede alles Uebrigen entkleidet und nicht Belohnungen noch guten Ruf bei ihr mit in Anschlag gebracht, sondern sie ansich als das für die Seele Beste erfunden, und dass diese, was recht sei, thun müsse, ob sie nun den Gygesring besitze oder nicht, und ausser einem solchen Ring noch dazu den Helm des Aïs? . . . Jetzt kann man es uns nicht mehr verübeln, νῦν ἤδη ἀνεπίφθονόν ἐστι, wenn wir ausserdem des grossen und herrlichen Lohns gedenken, πρὸς ἐκείνοις καὶ τοὺς μισθοὺς ἀποδοῦναι, den die Rechtschaffenheit der Seele bei Göttern und Menschen erwirbt, sowohl solange der Mensch lebt, als nach seinem Tode.“

In dieser Art von Zusammenstellung des Diesseits und Jenseits möchte ich wirklich statt eines Widerspruchs oder einer Unreinheit

gerade umgekehrt einen weiteren Beweis von dem feinen, sozusagen keuschen Gefühl Plato's für dasjenige sehen, was man später die Autonomie oder Autarkie des Sittlichen genannt hat. Was wir nämlich in der sonst von überall her gehäuften Reihe seiner Unsterblichkeitsbeweise vergeblich suchen, das ist genau der sogenannte moralische, von dem ja allerdings nicht zu leugnen ist, dass er zum Mindesten sehr vorsichtig reden muss, um nicht die feine Grenze von Autonomie und Heteronomie zu überschreiten. Das Jenseits als Lockung oder Drohung etwa dem Wagen der staatlichgesellschaftlichen Rechtsordnung vorzuspannen, wie sonst so mannigfach geschah und geschieht, dazu war einem Plato das Sittliche und Religiöse mit allem Recht zu gut. Erst n a c h d e m die Unsterblichkeit aus anderen Gründen festgestellt ist, werden jene Folgen von ihm angefügt als etwas, das a l s d a n n, νῦν ἤδη, selbstverständlich sei. So hält er es überall und sagt es sogar ganz ausdrücklich im *Phaedo 114 d:* „D a ja die Seele — nach den vorangehenden Beweisen — als unsterblich erscheint, scheint es mir angemessen und erlaubt, jene näheren Annahmen über das Schicksal im Jenseits zu wagen“. Ganz ähnlich würde eine Ethik, die noch um einen kleinen Schritt feiner und vorsichtiger wäre, selbst die eigene Gewissensbefriedigung (und ihr Gegenteil) noch nicht als wahrhaft reine sittliche Triebfeder anerkennen. Denn ob man Etwas thut (oder lässt), um gesehen zu werden von den Leuten, oder ob man so verfährt, um gesehen und belobt zu werden von sich selbst, bleibt sich in letzter Hinsicht gleich: es sind nur zwei verschiedene Grade desselben, nämlich werkgerechter Pharisäismus und selbstgefälliger Stoizismus. Etwas ganz anderes ist es dagegen, wenn die Gewissensbefriedigung nachher und nachdem sie auch nicht einmal verstohlen als Triebfeder gewirkt hat, bei einem Menschen sich einstellt. In dieser Form ist sie nicht bloss eine von der moralischen Weltordnung selber gesetzte unanfechtbare Thatsache, sondern hat auch ihr Recht und ihren guten Sinn als nachträgliche Bestätigung und Wertbezeugung.

Nicht bloss keinen innerplatonischen Widerspruch kann ich also in jener Lehre sehen, sondern ich halte sie auch sachlich für vollkommen haltbar und richtig, sobald nur peinlich gewissenhaft in obiger Weise das logisch-ethische Vorher und Nachher hinsichtlich

der Triebfeder gewahrt bleibt. Man kennt ja das Wort, dass manche Leute päpstlicher sein wollen, als der Papst. Aehnlich kommt es mir ab und zu vor, als wollten Manche sittlicher sein, als die moralische Weltordnung selber. Denn sollte wirklich die Forderung oder sagen wir metaphysisch bescheidener die hoffende Ueberzeugung von einem irgendwie, irgendwann und irgendwo sich machenden Zusammenstimmen von Innerem und Aeusserem sofort Anzeichen und Ausfluss einer selbstisch lohnsüchtigen Gesinnung sein? Sollte sich darin nicht vielmehr umgekehrt das tiefsittliche Interesse für die Vollvernünftigkeit des Höchsten, was es gibt, der moralischen Weltordnung als solcher offenbaren? Von den Tagen der Stoa an bis zu dem heutigen Liberalismus, welcher allem Theologischen und Eschatologischen nun einmal zum Voraus unfreundlich und verständnislos gegenübersteht, erschallen im hohen Ton jene bis zur Verdampfung gereinigten Redensarten von einer blossen und ausschliesslichen Innerlichkeitsethik. Plato aber redet in solchen Fällen öfters mit Recht von „halbschürig" oder lahm und auf Einem Bein hinkend. Und besser ist es ohne jenen Schlussstein wirklich auch bei der gegenwärtigen Frage nicht. Das bildet schliesslich den tiefwahren Sinn auch in des ehrlichen Kant Unsterblichkeitspostulat, welches meist so wohlfeil und obenhin angegriffen wird, da der alte Königsberger freilich der Meister des sprachlichen Ausdrucks nicht ist. Man kann ja aber dafür die prachtvollen Ausführungen in Fichte's „*Bestimmung des Menschen*" *II, 294 ff.* lesen, welche denselben Gedanken einer höheren übernatürlichen Wertung des Menschen und der Geschichte und das ewige Unverlorensein des guten Willens in grossartiger Weise behandeln.

Plato zumal, der alte Sokratiker, ist eine Natur aus dem Plastischvollen. Er eifert für die Ehre des Sittlichen selber, wenn er keinen Missklang, sondern schliessliche Harmonie das letzte Wort sein lassen will. Daher fasst er mit gutem Gewissen, νῦν ἤδη ἀνεπίφθονον, Beides zusammen, den über aller Zeit stehenden inneren Selbstwert des Guten und die zu irgend einer Zeit reifende Nachfrucht desselben im Aeusseren. Das ergibt dann erst die volle, ganze, abzugslose Tragweite der sittlichen Haltung im Leben oder ist ein τελέως ἀπειληφέναι *Rep. 614 a*, wenn so oder anders „ihre Werke ihnen nachfolgen"; vgl. *Rep. 614 ff., 621 c d* und besonders

Phaedo 107 c ff., 114 d ff., wo es heisst, dass die Seele vor Allem ihre eigene Schlechtigkeit, also auch Unseligkeit beim Tod mit sich schleppe; daher wäre es ein Gefundenes für die Schlechten, indem sie sterben, nicht bloss vom Körper, sondern zugleich auch mit der Seele von der eigenen Schlechtigkeit befreit zu werden. . . . . . Ausserdem aber ist in engem gottverordnetem Zusammenhang damit auch hinsichtlich der Folgen und Zustände im Jenseits für den Guten „herrlich der Preis und gross die Hoffnung" *).

Wenn in Plato's Psychologie das Leben der Seele vor und nach der Zeitlichkeit besonders hervorleuchtet, so muss dies seinen Schein

*) Ich betone in meiner sachlichen Verteidigung des platonischen Grundgedankens absichtlich immer das »irgendwann, irgendwo und irgendwie des Nachfolgens der Werke. Denn was ich sage, gilt auch ohne persönliche Unsterblichkeit, womit natürlich auch der letzte Schein des Selbstsüchtigen wegfällt. Nur das muss festgehalten werden, dass noch weniger, als irgend eine physische Kraft im natürlichen All, ein redliches sittliches Streben und Bemühen in der moralischen und geschichtlichen Welt endgültig und in jeder Hinsicht verloren gehen könnte, vom Augenblick verweht gleich Linien, die Einer ins Wasser zeichnet. Ob ich selbst es erlebe, sei es im Diesseits oder in einem etwaigen bewussten Jenseits, ob es so oder anders mir selbst zu gut kommt, das kann und muss eine reine Sittlichkeit ruhig fahren und dahingestellt sein lassen, die ja nicht auf das Ihre sieht, sondern auf das, das des Andern ist. Aber dass es irgend Jemand zu gut kommt, dass die Samenkörner überhaupt früher oder später aufgehen und Frucht tragen, für welches empfindende Wesen auch immer — ja, das lässt sich gerade der höchstgespannte sittliche Vernunftoptimismus nimmer rauben. Es wäre ja ein crimen laesae majestatis an der Absolutheit und Siegeskraft des Sittengesetzes selbst, wollte man daran zweifeln; und darum ist dieser »moralische Glaube« Kant's geradezu sittliche Grundpflicht und nicht etwa bloss ein beruhigendes Recht. Dasselbe meinte schon der grosse Leibniz mit seiner Harmonie zwischen dem Reich der Natur und dem der Gnade, bezw. des menschlichen Geschichtslebens, vgl. principes de la nature et de la grace *op. phil. ed. Erdmann 714 ff.* — Dagegen muss ich es allerdings für einen kleinen lapsus des Philosophen Plato, wie ein solcher ihm sonst selten oder nie begegnet, halten, was er in *Rep. X, 613 b* bis *614* sagt. Gerne lässt sich ja noch hören, wenn er in Anbetracht des göttlichen Wohlwollens dem Rechtschaffenen auch die scheinbaren Uebel, wie Armut und Krankheit, im Diesseits oder Jenseits doch zum Heil gereichen lässt *613 a* (vgl. oben S. 189 Anm.). Aber viel zu weit geht es, wenn er das »Ende gut, alles gut« sogar für äusseres Glück im Erdenleben der Guten als das Ueberwiegende (τὸ πολύ, οἱ πολλοί) glaubt festhalten zu dürfen. Denn sie sind ja wohlgemeint, jene im gleichen Sinn gehaltenen Worte der Volksethik oder der Bibel: »Ehrlich währt am längsten«, oder: »Der Herr lässt es den Aufrichtigen gelingen und beschirmet die Frommen«, »Die Gottseligkeit ist zu

auch auf die Fassung ihres Wesens werfen und ihm jene metaphysische Färbung geben, welche wir schon zu Eingang dieses

allen Dingen nütze und hat die Verheissung dieses und des zukünftigen Lebens« u. dgl. mehr. Aber ob sie auch wahr sind, wahr in dem Sinn, in welchem sie natürlich sofort vom gewöhnlichen Vorstellen genommen zu werden pflegen? Ich leugne das mit unerbittlicher Nüchternheit oder setze wenigstens für Plato's »τὸ πολύ« das abgedämpfteste ἐνίοτε. Was dem Edlen und Aufrichtigen immer zu Teil wird und unfehlbar bleibt, ist das summum bonum der das Gutsein für die Selbstempfindung spiegelnden Gewissensbefriedigung. Was ihm selten zu Teil wird, ist das bonum consummatum aus der Vereinigung von ihr und dem entsprechenden äusseren Erfolg. Denn um das bekannte Vers'chen über die verneinende Bestrafungs-Seite anzuwenden, so unterschreibe auch ich, dass »Gottes Mühlen furchtbar fein mahlen«. Aber ich vergesse zugleich den Anfang nicht, dass sie langsam mahlen und ein völlig anderes Zeitmass, überhaupt einen von unserem menschlichen Meinen gänzlich verschiedenen Haushalt führen. So viel wir sehen, trifft die unfehlbare immanente Nemesis meist die Nachgeborenen und nicht die Thäter selbst; und anders ist es wenigstens äusserlich betrachtet auch im bejahenden Fall der Belohnung nicht: »ihre Werke folgen ihnen nach«! Deshalb möchte ich gerade umgekehrt, wie oben Plato und die allzeitige bessere Volksmeinung, sagen, dass es den Guten in der Welt durchschnittlich in allem Aeusseren weit schlechter geht, als den Bösen und Gemeinen, wie man das an Einzelnen oder auch im grösseren Massstab ganzer Gruppen sehen kann. Und warum das? Ich muss gestehen, dass mir Hiobs berühmte Zweifel nachgerade etwas kindlich klingen. Warum erfrieren im Frühjahr so leicht die Pfirsiche und Reben, nicht aber die Brennnesseln und das Gras oder Unkraut? Weil »omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt« (klassischer Schluss von Spinoza's antihiobitischer Ethik). Die edlere Natur ist selbstverständlich heikler und verletzbarer; ihr frisst so Manches an Herz und Lebenskraft, wie der Geier dem gefesselten Prometheus der Sage, was für die Dickhäuter des scheinbar einheitlichen genus humanum gar nicht vorhanden ist oder eher zum Ergötzen dient, wie die Not der Menge durch den herzlosen Vergleich dem Protzen. Jene wahren Träger des Menschheitsbilds aber, im Unterschied von den Anthropoiden, wie ich beinahe in einer Art von psychologisch-ethischem Darwinismus sagen möchte, fasst ab und zu »der Menschheit ganzer Jammer an« — und dient das vielleicht dazu, dass »du lange lebest auf Erden«? Jene sind von Innen heraus verhindert, gleich diesen Trefflichen Fäuste und Ellenbogen im Kampf ums Dasein zu brauchen. Was Wunder, dass sie in der menschlichen »Queuebildung« an der Kasse des äusserlichen Glücks dahinten bleiben? Es ist merkwürdig: Wenn Einer, so weiss der »göttliche« Plato all das so gut und besser als wir und unterscheidet oft die wenigen θεῖοι mit Gold in der Seele von den δεινοί mit ihrem gemeinen Metall drinnen im Herzen und mit Gold nur in der schmutzigen Tasche. Er thut das mit dem vollberechtigten Selbstbewusstsein der nun einmal besser ausgefallenen Artung und doch ohne hochmütig-lieblose Härte, wie wir aus seiner Lehre von der Unfreiwilligkeit des Bösen sehen. Hier nun hat er sich offenbar einen Augenblick vergessen und ist von der hohen Warte der contemplatio sub specie aeternitatis auf die Strasse herab-

Abschnitts als den bestimmenden Grundzug der platonischen Seelenlehre an deren klassischem Ort der zweiten Periode bezeichnet haben. Sind die betreffenden Sätze gleich weniger scharf ausgebildet und nicht ohne starkes Schwanken oder Wechseln, so bleibt ihnen wenigstens das Streben gemeinsam, die Seele so gut wie möglich hinaufzuheben und hinauszurücken aus der gemeinen Wirklichkeit, sie also in diesem Sinn auch (noch und schon) auf Erden gewissermassen als ein „Ueberirdisches" zu betrachten.

Die erste Erhebung geschah in der θεία μανία des Phaedrus. Die Seele erscheint hier als das Unbedingte, als strenge ἀρχή, allerdings zugleich naturphilosophisch gefasst als ἀρχή der Bewegung in der Welt, als das von Innen heraus sich selbst und Anderes Bewegende und darum schlechthin Ewige. Bald aber tritt dieser naturphilosophische Nebenzug wieder zurück, der ja für Plato wenigstens schon jetzt im Unterschied von der dritten Periode etwas verhältnismässig Fremdartiges war und immer nur ab und zu gelegentlich sich geltend macht. Ebenso wird die allzuhochgegriffene Unbedingtheit abgedämpft und die Seele ächt platonisch zur Idee, insbesondere der Idee des Lebens wie vom vierten Phaedobeweis in nächste Beziehung gesetzt. Mit ihr ist sie aufs Engste und untrennbar verknüpft, bleibt aber damit doch immerhin ein sachlich Abgeleitetes und Bedingtes im Unterschied von der allein unbedingten Idee. Denn eine Idee selbst wird sie ja von Plato nirgends genannt, sondern nur die Genossin der Ideenwelt (einigermassen nach dem Vorbild des Prometheus in der Sage), ohne dass sich der Philosoph wie schon früher bemerkt über das systematische Recht dieses Neben- und Miteinander näher ausgelassen hätte. Genug, dass die Seele mit jener besseren Welt wesensverwandt ist und ihrem Wert nach dorthin gehört. So lasen wir es schon im Phaedrusmythus bei den Schilderungen ihres ursprünglichen Aufenthalts und ihrer dortigen Nahrung; nüchtern eigentlich aber sagte der *Phaedo 80 b*, sie sei am ähnlichsten (ὁμοιότατον) dem Göttlichen, Unsterblichen, Vernünftigen und immer unwandelbar sich selbst Gleichen oder also eben der Idee.

gestiegen, um im Sinn des alten Biedermanns Kephalos von Rep. I »παραμυθίας« zu geben. Wir wollen uns dadurch nicht beirren lassen und uns statt dessen an die Goldkörner halten, welche er sonst für eine ächt indogermanische, vielfach hochnötige Umprägung der hergebrachten Ethik in seiner reichen geistigen Schatzkammer birgt.

Was aber weiter ihre genauere Beschaffenheit anlangt, so hatte bekanntlich der Phaedrus die harmlos diesseitige, aus der staatlichen Vergleichung wenn nicht geschöpfte, so doch in Anlehnung an sie vollends formulierte Dreiteilung derselben in Rep. A schon wegen der Möglichkeit des „Fallens" ins Jenseits herübergenommen und damit unvollkommene Seiten, richtiger Teile der Seele als etwas ihr ursprünglich Anhaftendes weitergelehrt. Dies musste aber notwendig rasch fallen und alle Erdenschwere aus ihrem eigentlichen Wesen abgethan werden. Sehr beachtenswert ist, wie auch hierin gleichwie in der Ideenlehre Rep. A—B einen Uebergang bildet und die Zurücknahme der früheren Anschauung, bezw. ihre erste Verbesserung ganz deutlich verrät*). Nach leichtester und etwas gewundener Streifung der alten Dreiteilung in *595 b* wird diese nämlich *602—605* zunächst in eine Zweiteilung aufgelöst, wo nur das λογιστικόν als der bessere Teil der Seele oder als das „Beste in uns" dem ἀλόγιστον gegenübersteht. Aber man sieht bereits, wie der Zug der Entwicklung noch weiter zum μονοειδές oder förmlich Einfachen hindrängt. „Ihrem eigentlichsten Wesen nach, τῇ ἀληθεστάτῃ φύσει, und betrachtet αὐτὸ καθ' αὑτό kann die Seele nicht mit grosser Mannigfaltigkeit und Unähnlichkeit und Nichtübereinstimmung ihrer selbst mit sich selbst behaftet sein; oder es geht nicht wohl an, dass sie unvergänglich sei, wie sie uns jetzt (im vorangehenden Unsterblichkeitsbeweis) erschien, und doch zusammengesetzt aus Vielem, nicht der schönsten Zusammenfügung Teilhaftigem (wie in Rep. A und besonders im Phaedrus, wo die ἐπιθυμία ein sehr widerspenstiger und ungefüger Teil war). . . . Was wir bisher von ihr sagten, war richtig, aber nur für ihren gegenwärtigen Zustand (νῦν δὲ εἴπομεν μὲν ἀληθῆ περὶ αὐτοῦ, οἷον ἐν τῷ παρόντι φαίνεται, bezw. wie sie in Anbetracht von „τὰ ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ πάθη τε καὶ εἴδη" ist).

*) Dass es Plato ernstlich eben auch um diese Frage zu thun ist, zeigt gleich im Eingang *595 b* gerade durch ihr Unbegründetsein im Früheren die Art, in welcher die Lehre von der Seelenteilung mit dem Verdikt über alle nachahmende Kunst, dem nochmals aufgenommenen Thema, etwas gewaltsam zusammengestellt wird. Wenn dies zugleich wegen der künstlichen Anfügung von Rep. A—B an A geschieht, so würden wir natürlich erwarten, die alte Dreiteilung der früheren Bücher fortgeführt zu sehen. Dies ist aber durchaus nicht der Fall, vielmehr ist in diesem Nachtrag aus späterer Zeit etwas wesentlich Anderes an die Stelle getreten.

Denn jetzt haben wir sie in einem solchen Zustand betrachtet, wie den Meergott Glaukos die ihn Erblickenden. Dürften diese doch wohl nicht leicht seine ursprüngliche Beschaffenheit erkennen, weil die ehemaligen Teile seines Körpers teils abgebrochen, teils durch die Wellen zermorscht und ganz beschädigt sind, Anderes aber, Muscheln, Seetang und Gestein anwuchs, so dass er eher jedem andern Getier (θηρίον) gleicht, als sich selbst und seiner früheren Beschaffenheit. In einen solchen Zustand sehen wir auch unsere Seele durch tausendfältige Uebel versetzt. Aber dahin müssen wir unseren Blick richten, auf ihr Weisheitsstreben, . . . wie sie sich ausbilden würde als verwandt dem Göttlichen, Unsterblichen und Unvergänglichen, wenn sie sich einem solchen Bestreben ganz hingäbe und durch diese Richtung dem Meer enthoben würde, in dem sie sich gegenwärtig befindet, und die Steine und Muscheln abstreifte, die sich jetzt, da sie sich von Erde nährt, als viel Irdisches, Felsiges und Wüstes ringsumher ansetzten. Und dann würde man wohl ihr wirkliches Wesen erkennen, ob es ein vielgestaltiges oder einfaches, wie und in welcher Weise es beschaffen ist, τὴν ἀληθῆ φύσιν, εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοειδής, εἴτε ὅπῃ ἔχει καὶ ὅπως“ *611 b—612 b* *).

Das hier noch leicht schwankende „εἴτε — εἴτε“ findet seine Entscheidung für die zweite Seite oder für das Einartige, μονοειδές (als ξυγγενῆ εἶναι τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι *Rep. 611 e*) in Rep. B und Phaedo. So lesen wir z. B. *Rep. B 518 f.*, dass die übrigen Fähigkeiten der Seele, vorher nicht vorhanden, durch Gewöhnung und Uebung in ihr erzeugt werden; dagegen sei die Fähigkeit des Denkens, das Auge der Seele, vor Allem göttlicher Natur und etwas, was seine Kraft nie verliert **). Bloss sei die Seele hinsichtlich ihrer im zeitlichen Leben sozusagen falsch ge-

---

*) Es ist ersichtlich, wie hiemit nicht bloss überhaupt die frühere Dreiteilung, sondern insbesondere das allerdings etwas ungeschlachte trichotomische Tierbild der Rep. A, *588 c ff.* verbessernd zurückgenommen wird. Die bewussten Anklänge lassen sich bis auf die Ausdrücke hinaus verfolgen, welche an beiden Stellen gleich und gehäuft auftreten, wie προςπεφυκέναι, περιπέφυκε, ποικιλία (διαφορά), σύνθετον, θηρίον, ἄγριον in *611* verglichen mit dem Entsprechenden in *588* (vgl. oben S. 447 Anm. die Zurücknahme schon im Phaedrus).

**) Nur noch in diesem Sinn redet *490 b* von demjenigen Teil der Seele, welchem es zukommt, das verwandte wahrhaft Seiende zu erfassen.

dreht oder verdreht, gefesselt in jener Höhle. Daher es sich nur darum handle, sie umzudrehen und zu entfesseln oder mit der Schere die Bleigewichte abzuschneiden, welche durch die Geburt ihr anhaften, indem sie durch Leckerhaftigkeit und dergleichen Sinnenkitzel sie herabziehen und ihren Blick nach unten wenden. Von ihnen befreit und dem Wahren zugewendet würde die gleiche Sehkraft derselben Menschen dieses Wahre ebensogut wie das Geringe, worauf sie jetzt gerichtet ist, mit dem grössten Scharfblick durchschauen.

Noch bestimmter und eingehender vertritt der ganze Phaedo das Nichtzusammengesetzt- oder Einfachsein der Seele oder wenigstens ihre nächste Aehnlichkeit mit dem ἀσύνθετον καὶ μονοειδές. Denn von diesem Gedanken geht ja der dritte Unsterblichkeitsbeweis *78 c ff.* aus und in ihn mündet er *80 b ff.* auch wieder ein, indem er nur noch leicht schwankt zwischen dem παράπαν ἀδιάλυτον εἶναι (ψυχήν), ἢ ἐγγύς τι τούτου *80 c.* Aber auch abgesehen von allen Einzelaussprüchen gehört die gesamte so schroff leibfeindliche Ascetik dieses Dialogs eben hieher, indem sie die stärkste Kluft zwischen der ansich reinen und erhabenen Seele auf der einen und dem Leib auf der andern Seite befestigt, von welchem einzig und allein deren Verunreinigung und Entstellung herstamme. Der Leib ist nach den gehäuften Auslassungen des Phaedo ein Uebel, eine ἀφροσύνη, die Quelle von tausenderlei praktischen und theoretischen Störungen, eine Fessel und ein Gefängnis. Mit den Lüsten, die lediglich von ihm ausgehen, bezaubert er die Seele — das von den Neuplatonikern begierig aufgenommene γοητεύειν! — zieht sie herunter in seinen Bannkreis, pflöckt und heftet sie durch Lust und Betrübnis an sich an und teilt ihr geradezu etwas Körperhaftes (σωματοειδές) mit, vgl. z. B. *80 ff.* Deshalb wird hier dieselbe Erscheinung eines Widerstreits von Vernunft und Begierde, welche Rep. A zu Gunsten ihrer innerseelischen Dreiteilung verwendet hatte, nur noch als Beweisgrund für die scharfe Zweierleiheit von Seele und Leib aufgeführt. Und mit feinem geistesklarem Humor verwahrt sich der sterbende Sokrates gegen die Verwechselung seiner selbst oder seines wahren Ich mit seinem zu begrabenden Leib. So zu reden, wie Freund Krito thue, sei nicht bloss eine fahrlässige Ausdrucksweise, sondern wirke auch nachteilig auf die Seelen *115 e.* Be-

trachten wir dagegen die Seele als solche, „wenn sie selbst für sich selbst forscht und nachdenkt; wendet sie sich dann nicht dorthin zu dem Reinen, dem Ewigseienden, Unsterblichen und gleichmässig Beschaffenen und weilt als ihm verwandt stets bei ihm, sobald sie sich allein angehört und es ihr gestattet ist, und findet Rast von ihrem Umherschweifen und befindet sich, mit Jenem beschäftigt, stets in demselben gleichmässigen Zustand als mit dergleichen Gegenständen in Berührung kommend"? *79 d.*

Es versteht sich von selbst, dass gegen diesen schroffen Dualismus von Seele und Leib, wie überhaupt gegen viele der obigen Wesensbestimmungen der Seele sich mit leichter Mühe eine Menge Einwände erheben liessen, teils solche von sachlich bleibender Art, teils andere, welche die innerplatonische Folgerichtigkeit der einzelnen Aufstellungen anfechten würden. Wie ist ein Zusammensein und Zusammenleben von zwei so ganz ungleichartigen, ja feindlichen Wesenheiten überhaupt denkbar, wie sind namentlich unter diesen Umständen so tiefe schädigende Einwirkungen des Leibs auf die völlig andersartige Seele möglich? Was sollen besonders nach dem Tod oder also nach Ablegung des Körpers die Begierden als die Narben aus dem früheren körperlichen Leben noch heissen, dass sie die Seele sogar unmittelbar wieder in einen Leib ziehen oder wenigstens ihre neue Lebenswahl beeinflussen? Wie ist überhaupt Einwirkung und Strafe im körperfreien Jenseits sinnhaft, wenn der Körper eigentlich der allein schuldige Teil ist? Oder umgekehrt: Kann man einer so verfeinerten Seele, die nach Rep. B und Phaedo als solche nur noch reines Denken ist, ohne jeden anderweitigen Zusatz noch eine individuelle, nach dem Tod bewusst fortlebende Persönlichkeit zuschreiben?

Gegenüber von alledem wollen wir wieder nicht vergessen, dass für Plato nach seiner ganzen Zeit und weiterhin besonders nach seiner damaligen Entwicklungsstufe und gemütlich erregten Stimmung derartige Bedenken wenig oder gar nicht vorhanden waren. Er spekuliert hier in heftigen und grossen Zügen, überwiegend aus anderen als kalt theoretisch-psychologischen Triebfedern und Leitmotiven heraus; darum ist er sorglos gegen das säuberliche Stimmen im Einzelnen und Kleinen und darf es sich verbitten, dass man das

gewöhnliche Richtmass der nüchternlogischen, systematischstrengen Folgerichtigkeit und Ausfeilung zur Unzeit bei ihm anlege. In dieser geschichtlichen Unbefangenheit haben wir zu verfahren und zufrieden ihn zu nehmen, wie er sich gibt; ein Schullehrbuch der Psychologie wollte er uns ja nicht hinterlassen, noch viel weniger als Aristoteles eine Gymnasiallogik mit seinen elementa logicae, welche uns bekanntlich schon eine wohlgemeinte, aber stark überschiessende Altertumsbegeisterung zu dieser Verwendung empfehlen wollte.

Wie sich nun endlich bei diesem Stand der platonischen Psychologie zu Ende der zweiten Periode die Lebensaufgabe der Seele gestalten werde, das lässt sich zum voraus erwarten und Niemand wird sich wundern, einer förmlich ascetisch-transcendenten Ethik als dem zusammenfassenden Schlussergebnis zu begegnen, gleichwie wir die Endform der Ideenlehre in unserer Periode von der eigentümlichen Gestaltung der Dialektik gespiegelt sahen. Früher auf dem solid-realistischen Diesseitigkeitsstandpunkt der ersten Periode war das Lebensziel einfach die harmonische Normalverfassung der verschiedenen Seelenteile d. h. δικαιοσύνη für den Einzelnen und in beständiger Wechselwirkung damit auch für die staatliche Gesellschaft als den Menschen im Grossen. Es galt somit eine frohgemute, arbeitsfrische Sittlichkeit mitten im Leben und der staatlichen Gemeinschaft, ausgeübt je am geziemenden festen Platz des Einzelnen. Mit der zweiten Periode muss notwendig die sittliche Luft und die Bestimmung der Lebensaufgabe mehr und mehr eine völlig andre werden. Immer zugespitzter wird ja die Transcendenz fürs Objekt und Subjekt. Darum wendet sich auch die Ethik immer mehr von der natürlichen Wirklichkeit ab, ja wird ihr schliesslich geradezu feindlich. Für den greifbarsten Hauptpunkt und den tiefsten Verstimmungsgrund der ganzen zweiten Periode, für den Staat und seine Schätzung, haben wir dies schon zu Eingang dieses Abschnitts kurz gezeichnet und belegt aus Apologie, Theätet und Rep. B (vgl. oben S. 278 ff.). Es konnte aber nicht ausbleiben, dass diese Stimmung früher oder später über das besondere Gebiet hinausgriff und sich ins Allgemeine erweiterte, bis dem Philosophen zuletzt alles Gemeinwirkliche bis herunter zur eigenen Leiblichkeit und dem ganzen irdischen Dasein tief entleidet war und die ganze sittliche Lebensauffassung sich gewissermassen in das apostolische Wort *Phi-*

lipper 3, 20 kleiden lässt: „Ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, unser Wandel ist im Himmel“.

Mehr erst vereinzelt und gelegentlich war der Ausbruch dieser tiefen Sehnsucht, wegzukommen von einer heillosen Wirklichkeit, in jener berühmten Theätetstelle, in welcher erstmals als Aufgeben des vergeblichen Kampfs die Losung auf „Flucht“ lautet: „Es ist weder möglich, dass das Schlimme untergehe; denn es muss notwendig stets etwas dem Guten Entgegengesetztes geben, noch dass es seinen Sitz bei den Göttern habe, sondern es haftet notwendig an der sterblichen Natur und an dieser Erde. Darum sollen auch wir so schnell wie möglich von hinnen nach dorthin zu entfliehen streben. Diese Flucht aber ist Verähnlichung mit Gott, soweit als möglich, indem man gerecht und fromm mit Einsicht wird“ *Theätet 176 a f.*

Nicht mehr ein einzelner Stossseufzer nur, sondern die beherrschende Grundstimmung ist dasselbe in Rep. B und namentlich im Phaedo. Dort entspricht der φυγή des Theätet die stets wiederholte ἄνω ἀνάβασις, das ἄνω ἐπείγεσθαι, die ἐπάνοδος ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας, d. h. die mit der Erlösung aus dem Hades vergleichbare Befreiung aus jener dämmernden Höhle mit ihrer φλυαρία und ihren ἀνθρώπινα κακά. Ja förmliche Umkehr und Abwendung, eine περιαγωγή und μεταστροφή der ganzen Seele hörten wir fordern, damit sie in beständigem Umgang mit dem Göttlichen ihm sich verähnliche. Da ist natürlich die alte ehrenfeste δικαιοσύνη bei Weitem nicht mehr das Höchste, ja sie hat strenggenommen überhaupt keinen Platz mehr. Denn im genauen alten Sinn der Rep. A ist ihr mit dem Wegfall der früheren immanenten Seelenteile der Boden entzogen *). An ihre Stelle sahen wir die mystische Schauung der ἰδέα

*) Selbstverständlich besagt hiegegen gar nichts, dass sie mit den übrigen Kardinaltugenden der Rep. A bei der Untersuchung der wahren Philosophenanlage *487 a* noch einmal leicht gestreift wird, wobei für σοφία die grundlegende ἀλήθεια steht und noch andre Vorzüge daneben auftreten. Aehnlich frei und sehr unvollständig findet sich das Alte in *490 c* und *491 b.* — Dasselbe gilt, um dies gleich hier anzumerken, vom Phaedo. Auch er wiederholt das frühere Tugendschema mehrmals, aber mit bezeichnenden Zusätzen oder Aenderungen. Am ähnlichsten ist noch *114 e*, wo bloss statt der Weisheit die Freiheits- und Wahrheitsliebe steht. Dagegen wird *68 c* die σωφροσύνη mit dem Beisatz aufgeführt: »Diejenige σωφροσύνη, welche selbst die Menge so nennt«; ebenso hiess es vorher: ἡ ὀνομαζομένη ἀνδρεία, und *69 b c* erscheinen

τοῦ ἀγαθοῦ als des höchsten Ziels und Guts für den Menschen treten. Wer sie als Philosoph wahrer Art erschaut, wird nur bitter ungern, wenn ihn die Reihe trifft, und nur aus schuldiger Danksagung für die früher genossene gesunde Staatserziehung aus jenem Aether und seinem Lichtglanz in die ταλαιπωρία des Staats herabsteigen, um das droben ἐπέκεινα οὐσίας vorbildlich Erschaute soweit eben möglich der Wirklichkeit einzubilden.

Der Phaedo endlich ist sogar ausschliesslich dieser mystischen Sehnsucht gewidmet, herauszukommen aus der zeitlichen Welt, aus Leib und Leben, und beruft sich dafür ausdrücklich und wiederholt auf die verwandte Stimmung der Mysterien und ihrer Weihen, τελευταί *69 c*, *81 a* (*62 b*, *70 c*, *107 d*). Sein Grundbegriff ist daher die κάθαρσις, die steigende Reinigung und Erlösung von den hemmenden Banden, den drückenden Fesseln, kurz vom Kerker des Leibs *). Der Weise ist dem κακόν des Leibs geradezu verfeindet, διαβαλλόμενος *67 e*, und es gibt allen Modeurteilen der bethörten Masse zum Trotz keinen grösseren Gegensatz, als denjenigen von φιλόσοφος und φιλοσώματος *68 c* oder dem letzteren sehr mit Recht gleichbedeutend φιλοχρήματος. Eben daher macht sich jener auch von allen zeitlichen Gütern und Interessen immer mehr los, die ja nur die Seele verzaubern und zum Staub herunterziehen. Mit Einem Wort gesagt: die Lebensaufgabe des Menschen ist auf diesem Standpunkt der richtig verstandene Tod. Natürlich nicht der durch eigene Hand und im gemeinen Sinn; stehen wir Menschen doch sozusagen auf Posten (wie Cicero das ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν *62 b* gewiss richtig fasst) und dürfen uns nicht selbst ablösen, oder wir sind ein Eigentum der Gottheit, über das wir keine Verfügung haben *62 b c*. Aber ein ganz Anderes ist es, geistig der Welt mit ihrer Lust und

---

zwar alle vier Tugenden, immerhin mit Vertauschung der σοφία durch φρόνησις, aber sie werden ausdrücklich als κάθαρσις oder καθαρμός τις bezeichnet, d. h. es wird auch an ihnen eigentlich nur noch die negativ-ascetische Seite im Geist der jetzigen Stufe anerkannt. Von einer wirklichen und halbwegs ernstlichen Fortführung jener älteren Lehre kann also entfernt keine Rede sein, vgl. oben S. 232.

*) Die Ausdrücke καθαρός (εἰλικρινής) und κάθαρσις finden sich annähernd 37mal, die Bezeichnungen δέειν, δεσμός, εἱργμός und verwandte 24mal, endlich λύειν (χωρίς statt κοινωνία), ἀπαλλαγή oder sein Zeitwort und φεύγειν nicht weniger als etwa 72mal — nebenbei sogar der Wortbeweis dafür, was der Angelpunkt dieses Dialogs ist, den freilich auch ohne das kaum Jemand verfehlen kann.

ihrem Leid abzusterben. Und so gefasst muss immer wieder gesagt werden: „Das Treiben des richtigen Philosophen ist auf nichts anderes gerichtet, als auf Sterben und Totsein“ *64, 61, 67.* Nur so ist Hoffnung *), schliesslich geläutert und befreit von den Thorheiten des Leibs Alles in seiner Lauterkeit zu schauen; denn nur das Reine kann dem Reinen nahen (ἐφάπτεσθαι) *67 b.* Fast wörtlich gleich lautete die früher (S. 415 f.) angeführte Erklärung *Rep. B 490 b*, als wir die Dialektik sich in θέα auflösen sahen und von der Verschmelzung der Seele mit dem wahrhaft Seienden hörten, wo erst das wahre Leben beginne und die Seele ihrer Schmerzen ledig werde, vorher aber nicht.

So stehen wir denn zum drittenmal auf jenem fast ekstatischen Gipfel über den Wolken, zu dem uns schon der Schluss der Ideenlehre und der Dialektik hinaufgeführt. Und dies nahe Zusammentreffen ist auch sehr begreiflich. Denn die jetzige völlig negativascetische Ethik besitzt ja keinen andern positiven Inhalt mehr, als eben die mystische Kontemplation, θέα, das schauende Verweilen auf der höchsten Spitze der Ideenwelt. Wenn wir also der ganzen zweiten Periode Plato's ihrem Grundzug nach die Aufschrift gaben: „Das Jenseits der Dinge und der Seele“, so hat sich dies durch das schliessliche Auslaufen aller der verschiedenen Wege auf diesem Gipfelpunkt vollkommen bestätigt **).

*) Gleichfalls einer der stets wiederkehrenden Grundbegriffe des Phaedo, gipfelnd in *114 c*: καλὸν γὰρ τὸ ἆθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη. Aehnlich sagt Fichte in der »Bestimmung des Menschen« *II, 309*: »Jene Philosophie (des ethischen Idealismus) ist die erste Kraft, welche Psychen die Raupenhülle abstreife und ihre Flügel entfalte, auf denen sie zunächst über sich selbst schwebt und noch einen Blick auf die verlassene Hülle wirft, um sodann in höheren Sphären zu leben und zu walten«.

**) Nachdem wir hiemit die Hauptzeit der platonischen Seelenlehre in der zweiten Periode durchwandert, ist vielleicht hier der geeignetste Ort, um in der Weise, wie wir es erforderlichen Falls auch sonst thun, einiges mehr Aeusserlich-Litterarische über Inhalt, Bau und zeitliche Stellung des interessanten und bisher vielfach schon von uns benützten Zwischenbuchs Rep. A—B anzumerken. Dasselbe zerfällt, ohne irgend glatt ans Vorangehende anzuknüpfen, in zwei wesentlich verschiedene Teile, nämlich *595 a—608 b*, enthaltend die geschärfte Verteidigung der früheren Mythen- und Dichterkritik, welche uns nichts weiter mehr angeht; und *608 b—Schluss 621 d*: die eigentümliche Seelenlehre und durch den sittlichen Vergeltungsgedanken vermittelt insbesondre die mythische Eschatologie. Letztere ist *614 b ff.* eingekleidet in die abenteuerliche Erzählung eines pamphylischen Revenant's, der ausnahmsweise sofort wieder aus dem Jenseits entlassen über das dort Erlebte und Ge-

Dritter Abschnitt:

Der langsame Abstieg des Philosophen aus der zweiten Periode in die dritte:

Pessimistische Jenseitigkeitsstimmung und daneben Wiederdurchbruch des Staatsinteresses in Rep. B, dem Buch vom φιλόσοφος-βασιλεύς; persönliche κάθαρσις Plato's in der Tragödie des Phaedo.

Eine „δαιμονία ὑπερβολή" hat den Philosophen mit unwiderstehlicher Zugkraft auf dem einmal eingeschlagenen Pfad zum „ἐπέ-

schaute Bericht abstatten darf. Auch in diesem Abschnitt können wir zweierlei Bestandteile unterscheiden, einmal die miteingestreute mythischfarbige Astronomie, wie sie Plato nach den Anfängen des Phaedrus im Anschluss namentlich an die Pythagoreer vorläufig sich ausmalt und später im Timäus ausführt; sodann die Vorstellungen über das Jenseits, und zwar nach vorwärts als künftige Belohnung und Bestrafung; wichtiger aber und viel ausgeführter ist mehr nach rückwärts die Schilderung jener freien Wahl der Lebensschicksale vor dem (Wieder-) Eintritt ins zeitliche Leben.

Hier sind nun vor Allem die Parallelen und Anklänge an den Phaedo mit Händen zu greifen. Ich erwähne gleich den bezeichnenden Eingang des Abschnitts in *Rep. A – B 608 b:* μέγας ὁ ἀγών, verglichen mit *Phaedo 114 cd:* καλὸν τὸ ἆθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη, καλὸς ὁ κίνδυνος. — Weiterhin hörten wir, wie Rep. A—B die Seele schildert als irdisch verunreinigt, wie der Seegott Glaukos gleichsam wohnend in einem tiefen Meeresgrund und von Erde lebend, während die Philosophie sie zu lösen und hinzuführen hat zum Reinen, mit ihrem wahren Wesen Verwandten. Dasselbe lesen wir mit den gleichen Bildern im ganzen Phaedo. — *Rep. 620 e* wird wie im *Phaedo 108 b* von einem Schutzgeist oder δαίμων geredet, der einen Jeden ins Leben geleite. — Das insoweit geordnete Leben in einem anständigen Staat, wo Einer die Tugend erlangt ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας wird *Rep. 619 c* genau so gewertet, wie *Phaedo 69 b* und *82 a* die blosse ἀρετὴ δημοτικὴ καὶ πολιτική. – Endlich ist in beiden Schriften ganz verwandt die Vermengung von diesseitiger physikalischer Geographie bezw. Astronomie in ruhiger, ob auch mythisch-theoretischer Haltung mit der jenseitigen und eschatologischen Betrachtungsweise, wobei nur das einen kleinen Unterschied macht, dass in diesem Teil des Phaedo die Präexistenz zurücktritt gegen das Fortleben, und auch dieses verglichen mit der irdisch-himmlischen Ortsbeschreibung kürzer und weit weniger drastisch gehalten ist.

In Anbetracht von alldem ist ein bewusster Zusammenhang beider Schriften selbstverständlich. Aber welche geht voraus und welche folgt nach? Von allem Andern abgesehen (worüber ich in meiner »plat. Frage« genügend gesprochen) zeigt sich schon an den obigen Vergleichungspunkten, dass der Phaedo durchgängig weit feiner, gereifter, also später ist, während Rep. A—B wie in der ganzen Seelenlehre etwas eigentümlich Gärendes und Un-

κεινα τῆς οὐσίας“ für Objekt und Subjekt hinaufgeführt. Es ist eine schneeblendende eisige Gletscherhöhe, in die er sich verstiegen

---

fertiges hat oder überall die Ansätze und das erste Aufgehen der betreffenden Auffassungsweise zeigt. Aber nun kommt erst die Hauptfrage, wie wir dieses unbestreitbare Spätersein des Phaedo genauer anzusehen haben. Ich leugne nicht im Geringsten, dass der Schein für die herkömmliche Ansicht von der Republik als Einem Werk hier sehr verführerisch ist. Denn ohne so etwas wäre ja der zweitausendjährige Bestand dieser Annahme und ihre Vertretung durch die bedeutendsten Namen völlig unbegreiflich. Ein grober und leichtfertiger Irrtum ist sie daher von Ferne nicht, vielmehr durch Plato's schriftstellerisches Verfahren selbst so nahe als nur möglich gelegt. Denn es scheint nach dem Obigen sogut wie selbstverständlich, auf die Republik als Ganzes mit ihrem letzten 10. Buch in unmittelbarer Fortsetzung und Vollendung von dessen Eschatologie den Phaedo folgen zu lassen. Und dennoch ist es anders. Gewiss stossen Rep. B und Phaedo unmittelbar zusammen, Rep. A—B dagegen ist trotz jenes Scheins nicht in Einem Zug mit Rep. B und nicht später als diese geschrieben, wie es bei ihrer jetzigen Stellung am Schluss des Ganzen aussieht. Sondern sie ist nach allen Anzeichen eine vorausgehende Zwischenschrift, dem Nachtrag und der ergänzenden Verbesserung von viel Früherem als Rep. B gewidmet. Und es kostet gar keine Mühe, sich dieses ihr Zustandkommen ganz ungezwungen zu denken. Den nächsten Anlass bot die Verteidigung der veröffentlichten Dichterkritik in Rep. A gegen zeitgenössische Angriffe, wobei jene Verteidigung bereits zur Schärfung mittelst des neuerrungenen Ideenstandpunkts weitergeht. Bei dieser Gelegenheit liess sich gleich auch die Seelenlehre (und teilweise die Ethik) von Rep. A den inzwischen gewonnenen und eben für sie so bedeutsamen Anschauungen entsprechend verbessern, was der Phaedrus nur teilweise und unter zuviel Herübernahme von Altem gethan hatte. Hievon abgesehen hatte er (nach der Anbahnung des Gorgias) mit der Ideenlehre auch die eigentlich-platonische Seelenlehre programmatisch eröffnet und damit den gemeinsamen Mutterort sowohl für die theoretisch-dialektischen Untersuchungen, welche sich zunächst in den Vordergrund drängten, als auch mehr nebenher und im Hintergrund für das Psychologische gebildet. Am letzteren Faden spinnt eben Rep. A—B gelegentlich fort, indem sie das besser zu Sagende unter dem nicht üblen Gesichtspunkt der künftigen Belohnung und Bestrafung als Ergänzung zum früheren nur immanenten Selbstwert des Guten anfügt. So erklären sich in ihr ebensowohl die Rückbeziehungen auf den Phaedrus, wie die oben bemerkten Vorausnahmen des Phaedo. Zu jenen rechne ich z. B. die fast vollzogene Zurücknahme der dortigen Seelendreiteilung, ebenso das entschiedene Aufgeben der Anschauung von einem überzeitlichen Fall der Seelen anstatt ewiger Schicksalsordnung im heraklitisierenden Kreislauf der Dinge.

Rep. A—B ist also kurzgesagt nach diesem ihrem zweiten Teil eine psychologisch sehr bedeutsame Zwischenschrift zwischen Phaedrus und Phaedo als Hauptschriften über diesen Gegenstand; und zwar fällt sie nach einer Reihe anderer Anzeichen in die Umgebung von Theätet-Kratylus vor der festen Ausbildung der Ideenlehre, wobei die praktische φυγή-Stimmung in der berühmten politischen Auslassung des Theätet uns sehr fein in des Philosophen

und wo für Menschen kein Leben mehr pulsiert. Der Rückweg, der Abstieg ist schlechterdings notwendig; aber wird er ihn finden?

Scheinbar ist die Aussicht dazu sehr gering. Denn Rep. B als die ausgeprägteste unter diesen Gipfelschriften atmet den tiefsten, wenn auch noch so sittlichidealen Pessimismus, um nicht zu sagen einen förmlichen praktischen Akosmismus, das Gegenstück zum theoretischen des Eleaten Parmenides. Ja, sie ist beim Nachfühlen wirklich ergreifend, diese Tragödie einer grossen Philosophenseele, eine Tragödie, ähnlich dem Faust, nur weit gehaltvoller, tiefgründiger und berechtigter, als bei jener Sagengestalt aus der ringenden Geburtsstunde der Neuzeit; und was das Wichtigste ist, hier haben wir nicht Dichtung vor uns, sondern Wahrheit und wirkliches Erleben.

Stellen wir ausser dem, was im Verlauf bereits berührt werden musste, die Belege dafür noch einmal zu genauerer Uebersicht zusammen, so erscheint vor Allem der Staat, wie er ist, so heillos und verdorben als möglich. Sein Treiben gleicht einer wilden Meuterei auf dem Schiff unter einem schwachen Steuermann und mit frechanmasslichem Matrosenvolk, das überall darein spricht und bei aller Unwissenheit die Leitung beansprucht, jedem Besserwissenden aber gefährlich ist und ihn einen eitlen Sterngucker schilt, als gehörte nicht „Astronomie“ zu einer verständigen Schiffsführung *Rep. 488 f* *). Man kann einen solchen Staat ein grosses Untier

seelische Unterströmung und Lebensmüdigkeit zu jener Zeit hineinblicken und die annähernd gleichzeitige Abfassung eben auch einer so eschatologisch gerichteten und gestimmten Schrift wie Rep. A—B wohl begreifen lässt. Dass Plato später beim Phaedo diese seine eigenen Gedanken wieder aufgenommen, benützt und weitergeführt hat, wie wir oben fanden, versteht sich bei jedem Schriftsteller als sonnenklares Naturrecht.

Eben diesen offenbar genetischen Zusammenhang von Rep. A—B und Phaedo habe ich seinerzeit in meiner »plat. Frage« S. 34—41 ungeschickter Weise sogut wie übergangen und versäumt, ihn im Sinn meiner Gesamtauffassung richtigzustellen. Ich will den Vertretern des Hergebrachten zutrauen, dass sie darin den vielleicht verwundbarsten Punkt meiner damaligen Nachweise auch ihrerseits glücklich herausgefunden und sich vor Allem an den zweifellos starken Schein gehalten haben, welcher eben hier für das Hergebrachte spricht. Daher musste ich diesen längeren verteidigenden Nachtrag geben, welcher bei Plato's eigenem Buch der verteidigenden Nachträge auch formell am ehesten gerechtfertigt sein dürfte.

*) So nahe dem Griechen und Sokratiker dies Bild des Schiffs mit Steuermann und Matrosen liegt, ist es doch beachtenswert, wie gehäuft und aus-

nennen, ja eine wilde und gemeine Bestie, die nur mühsam mit List und Nachgiebigkeit gegen ihre schlau abgelernten Launen sich schweigen lässt *493 c*. Oder verdient ein derartiges Volk auch den (bei Plato so schwer tadelnden) Namen des grossen Sophisten, welcher unendlich schlimmer und für den Nachwuchs verderblicher ist, als die (kaum mehr der Beachtung gewürdigten) Einzelsophisten, welche schliesslich nur „τὰ τῶν πολλῶν δόγματα“ aussprechen oder nachsprechend und nachbildend das ἀναγκαῖον, das gemein Thatsächliche mit dem καλόν, dem Seinsollenden verwechseln *493 a—d*. Selber durchaus verderbt muss ein solcher Staat auch die besten Anlagen in den nachwachsenden Geschlechtern rettungslos verderben, indem Beispiel, Anbequemung, Eitelkeit und Furcht einen mehr als dämonischen Notzwang auf die jungen Gemüter ausüben (vgl. die lockende und drohende Stimme des Versuchers im Gorgias, oben S. 263 ff.)

Billig fragen wir nach dem Grund dieser unbedingten, ja masslosen Bitterkeit gegen das Staatsleben; aber gar schwer ist er nicht zu finden. Es ist einfach die höchste Steigerung des Urmotivs der einstigen platonischen Verstimmung durch die Enttäuschung bei seinen staatsreformatorischen heissen Bemühungen. Denn wie haben sich seither vollends die schlimmsten politischen Erfahrungen und Erlebnisse gehäuft! Wie waren die hellenisch-athenischen Zustände in den Tagen des antalkidischen Friedens geradezu trostlos geworden, was vorher zur Abfassungszeit von Rep. A noch keineswegs in solchem Mass der Fall gewesen war (vgl. oben S. 236). Jetzt zerfleischt sich Griechenland förmlich wahnwitzig im korinthisch-thebanischen Krieg und in den immer zur Seite gehenden Parteiwirren, welche je mit dem abwechselnden Abschlachten der unterliegenden Partei endigten. Und nach Aussen das ebenso ekelhafte abwechselnde Paktieren bald dieser, bald jener Seite mit dem persischen Erbfeind und seinem schnöden Gold!

Sachlich und persönlich zugleich aber lag jetzt das realreformatorische Missgeschick unseres Philosophen am Hof des ersten Dionys von Syrakus vor. Denn dass Plato nach einem Original malt, wenn er Rep. B die heillose Verderbung einer an sich kräftigen

führlich sich dasselbe auch im Politikus findet, der nach unserer Auffassung der unmittelbare politische Vorgänger von Rep. B ist; vgl. *Polit. 296 e f, 298 a—e, 302.*

und gesunden Anlage durch schlechte Zustände schildert, das sagt er uns sogar selbst, wenn er *491 c* bemerkt: ἔχεις γὰρ τὸν τύπον, ὃν λέγω. Und zwar ist dieser Typus oder also dies ihm vorschwebende Original wohl weniger Alkibiades, an den man meist denkt, als eben der Herrscher von Syrakus, welcher hier (übrigens gerade wie beim ersten Durchbruch des tiefen staatlichen Unmuts im Theätet, vgl. oben S. 279 f.) sogar sehr deutlich und weit mehr durchblickt, als vielleicht in Rep. IX. Zugleich ist es unverkennbar, dass Plato sich rechtfertigt oder wehrt gegen Verdächtigung und schlechte Witze über sein vermeintliches Hofieren und Schmarotzen bei Dionys in der Weise eines Aristipp. Denn dieser frivole Witzling ist zweifellos gemeint, wenn es *489 b c* heisst: „Die Weisen sollen nicht vor der Thüre der Reichen erscheinen, sowenig wie der rechte Arzt den Kranken nachzulaufen braucht; der Urheber so eitler Rede sprach unwahr, ὁ τοῦτο κομψευσάμενος ἐψεύσατο“.

Und wie steht es mit der Wissenschaft, wenn man sich etwa mit ihr über den Jammer des öffentlichen Lebens trösten will? Selbst Fächer, die an sich hochbedeutsam wären, wie Mathematik, Astronomie und Akustik sind so, wie sie gewöhnlich betrieben werden, eitel Banausie ohne Geist und Wert, dass der Philosoph bei seiner prüfenden Ueberschau nur Spott für sie hatte. — Nun, dann bleibt ja aber doch wenigstens die Krone von allen, die Philosophie in ihrem unantastbaren Wert und ihrem wenn gleich stillen heilenden Einfluss auch aufs öffentliche Leben? Ja, wenn nur nicht die Anlage zu ihr mehr als selten wäre und ein ungewöhnlich glückliches Zusammentreffen teilweise entgegengesetzter Züge in Einer Natur erforderte *491 b ff.*, *495 c*. Und findet sie sich je einmal, so droht die Gefahr, dass das kostbare Pflänzlein durch die Heillosigkeit der öffentlichen Zustände erstickt oder wenigstens verdorben wird und ausartet. Und das ist dann als Verderbung des Besten zweimal schlimm; denn nur kräftige Naturen leisten wie im Guten so auch im Schlimmen Bedeutendes *491 d e*. Aber das Traurigste für die Philosophie als solche und ihre öffentliche Achtung kommt erst noch: „Wenn nämlich andere Bürschlein (ἀνθρωπίσκοι) sehen, dass dieses Gehege verödete, wohl aber der glänzenden Namen und Aussenseiten viele bietet, so springen, wie aus dem Kerker nach Tempeln sich Flüchtende, auch diejenigen von ihren Künsten froh zur Philosophie

über, welche etwa zufällig in ihrer armseligen Kunst (τὸ αὐτῶν τέχνιον) das meiste Geschick besitzen. Denn obgleich es so um die Philosophie bestellt ist, so bleibt dennoch diesem Streben gegen die übrigen Künste ein höheres Ansehen. Viele aber, die dahin trachten, haben mangelhafte Naturanlagen und sind blosse Nachäffer der ächt philosophischen Begabung, μιμουμέναι φύσεις, in Wahrheit ἀτελεῖς τὰς φύσεις, εἰς μεῖζον ἑαυτῶν ἀφικνούμενοι ἐπιτήδευμα *491 a*, *495 d*. Andere darunter liessen durch ihre Kunst und Handwerkerei (nämlich banausische Fachwissenschaften, τέχνια) nicht bloss ihren Körper, sondern auch ihre Seele verkümmern und wurden durch ihre handwerksmässige Beschäftigung herabgedrückt. . . . Meinst du also wohl, dass sie einen andern Anblick gewähren, als ein kahlköpfiger unansehnlicher Schmid, der sich ein Sümmlein verdiente, vor Kurzem seiner Fesseln und im Bad seines Schmutzes ledig wurde und als Bräutigam herausgeputzt ein neues Gewand anlegte, im Begriff die Tochter seines verlassenen und dürftigen Herrn zu heiraten? . . . Welche Geburten lassen sich nun von solchen Menschen erwarten? Gewiss nur Blendlinge, νόθα" *495 c — 496 a* *).

So bleibt denn der wahre ächte Philosoph so gut wie allein übrig, in schmerzlichster Vereinsamung, von Niemand verstanden, bei Keinem Gehör findend, nirgends etwas auszurichten im Stand. Seine einzige Rettung ist, wie im Sturm und Unwetter unter ein Schutzdächlein zu treten und mit blutendem Herzen die Dinge gehen zu lassen, wie sie eben gehen — was bekanntlich von dem Staatsmann unserer Zeit in derber Drastik als der Standpunkt der abso-

*) Ganz vortrefflich ist auch der Ausdruck »ἐπεισκεκωμακότες« *500 b* für solche Eindringlinge in die Philosophie oder für ihre Thyrsusträger, die vielleicht das grösste Geschrei machen, ohne doch geweiht zu sein (vgl. *Phaedo 69 c* über dies Sprichwort). Wen Plato zu seiner Zeit damit meinte, lässt sich natürlich nicht mit voller Sicherheit sagen. Doch hat er wahrscheinlich wie schon in der so verwandten Euthydemstelle den ihm besonders widrigen Plebejer, den Cyniker Antisthenes und seinen Anhang im Auge, zu dem vielleicht auch der Schuster Simon gehört, falls er eine geschichtliche Gestalt ist. — Unter denen aber, welche wegen so schnöder Vertretung der Philosophie diese selbst verständnislos schmähen oder die wahre mit jener Afterweisheit unbesehen in Einen Topf werfen, ist in unserer Rep.-stelle wohl namentlich wieder der natürlich bei Allem mitredende Isokrates mit seinem bedeutenden Zulauf gemeint.

luten Wursthaftigkeit bezeichnet worden ist; denn die Leidensgeschichte der grossen Seelen nimmt ja kein Ende *)!

Auch hier wieder, wie beim Staat erhebt sich die Frage, was denn der Grund für die so überaus herben und bitteren Klagen unseres Philosophen über die Wissenschaft und besonders über den Stand der Philosophie sei. Nun hängt bei der Wechselwirkung von Staatsleben und Philosophie, einer Verbindung, die in Plato's Augen nicht bloss thatsächlich besteht, sondern im richtigen Sinn auch durchaus bestehen soll, sofort die Eine Klage eng und innerlich mit der andern zusammen. Wie der Staat, so die Philosophie und umgekehrt. Wahre Philosophie, deren Herzpunkt schliesslich Staatskunst ist, könnte dem Staat noch helfen; aber wer hört auf sie? Falsche Philosophie dagegen ist vollends Gift für den Todkranken, und so geht Eins mit dem Andern rettungslos zu Grund.

Dazu kommt aber am jetzigen Ort das Weitere, was Plato persönlich betrifft und deshalb natürlich noch tiefer einschneidet. Ich meine weniger die ärgerlichen wissenschaftlichen Erfahrungen durch Andere oder den schon öfters erwähnten Spott und die Anfechtung wegen angeblich wertlosen, idealistisch-eristischen Geschwätzes. Spuren davon sind uns in den platonischen Schriften dieser dialektischen Zeit, also im Sophista, Euthydem, Politikus, Parmenides und Phaedo reichlich hinterlassen. Das war nun eben einmal seine litterarische Hauptkampf- und Anfechtungszeit, in welcher er Hiebe empfieng u n d gab. Denn ein geduldiges Lamm war er ja mit allem Recht nicht, vollends nicht gegen Leute, die er in jeder Hinsicht turmhoch überragte. Indessen bleibt bei aller Berechtigung der Verteidigung und Notwehr wenigstens für bessere und feinere Naturen das Wiedergeben von Hieben schliesslich so eklig und ärgerlich, als das Empfangen derselben, statt dass Einen die Leute ruhig und fried-

*) Die ganze prachtvolle Stelle *496 c – e*, welche klingt wie der Weheruf des todwunden philosophischen Prometheus in Fesseln, hatten wir schon früher S. 281 wörtlich aufzunehmen. Nicht ohne Interesse ist es, bei dieser Gelegenheit zu fragen, auf wen wohl *496 b* die Bemerkung von einer edlen, wohlerzogenen Natur anspiele, die von V e r b a n n u n g getroffen vor der Verderbnis durch eine schlechte staatliche Umgebung bewahrt bleibt? Nach dem sonstigen stillen Urteil Plato's geht das wohl nicht auf Xenophon in Scillus, an den man schon gedacht, sondern v i e l l e i c h t eher auf den staatsmännisch geistvollen und charakterfesten Geschichtschreiber Thucydides als Philosophen im weiteren Sinn des Worts.

lich in dem reinen parteilosen Aether der Wahrheit leben und arbeiten liessen. Ohne Zweifel fühlte auch Plato so, wie ich nur gelegentlich gegen eine neuerliche Uebertreibung bemerken möchte, welche die Alten fast noch zu ärgeren Raufbolden und litterarischen Fehdemenschen macht, als es die Neueren sind.

Was aber nun nach meinem Eindruck bei Plato's tiefer wissenschaftlicher Verstimmung unverhältnismässig schwerer wiegt, als aller Verdruss durch Fremde, das ist sein eigener Schiffbruch am Schluss des „Parmenides". Und wie tief lebenswahr ist dies! So lange er selbst seiner Sache freudig sicher ist, mögen ihm Andre in allweg bellen und kläffen; er gibt ihnen allenfalls einen stärkeren Hieb oder schwächeren Fitzer mit der Peitsche, und damit für gewöhnlich gut. Weit schlimmer dagegen, wo der wissenschaftliche Zweifel sich in der eigenen Brust regt und das eigene Bauwerk in den Fugen kracht. Dann verbindet sich erst Misanthropie gegen die nörgelnden, aber leider nicht ganz unrecht habenden Gegner mit der viel bedenklicheren Misologie, dem Unmut gegen die Sache und dem verzweifelnden Misstrauen gegen die eigene Kraft.

Damit man jedoch nicht meine, ich dichte da etwas über Plato, will ich gleich die Stelle hersetzen, in welcher das Gesagte schwarz auf weiss von ihm selbst zu lesen ist und die einzig auf diese Weise und am gegenwärtigen Ort angebracht ihre wahre Beleuchtung findet. Freilich stammt sie bereits aus den Tagen der ersten Wiedergenesung unseres Philosophen und ist eine überaus feine Warnung, die er handgreiflich an sich selbst richtet, indem er an die bösen Stunden und Tage nach dem „Parmenides" und bei Abfassung auch noch von Rep. B zurückdenkt, eine Zeit, von der weit später noch der *Philebus 16 b* das „ἔρημον καὶ ἄπορόν με κατέστησεν ἡ καλλίστη ὁδός" bekennt. Als einleitende Rechtfertigung dafür, wie er unverkennbar noch einmal auf die frühere dialektische Untersuchungsweise besonders des Sophista-Parmenides zurückgreift, heisst es nämlich im *Phaedo 89 c ff.* (vgl. oben S. 433): „Wir müssen uns hüten, dass keine falsche Stimmung von uns Besitz ergreife, εὐλαβηθῶμέν τι πάθος, μὴ πάθωμεν, dass wir nämlich, wie die zu Menschenfeinden Werdenden, zu Untersuchungsfeinden werden (μισάνθρωποι — μισολόγοι). Denn ein grösseres Unheil kann wohl Keinem begegnen, als dass er gegen Untersuchungen eine Abneigung fasst.

Untersuchungshass entsteht aber auf dieselbe Weise wie Menschenhass. Denn dieser schleicht sich dadurch ein, dass man Jemanden ohne Einsicht zu viel vertraut und glaubt, der Mensch sei etwas durchaus Wahrhaftes und Ehrliches und Zuverlässiges, während man in kurzer Frist findet, dieser da sei schlecht und unzuverlässig und dann wieder ein Anderer. Und wenn das Jemanden oft widerfuhr und vornehmlich bei Solchen, die er für seine vertrautesten und besten Freunde hielt, hasst er zuletzt, indem er oft übel ankam, wahrhaftig Alle und glaubt, an keinem Einzigen sei ein gutes Haar.... Ist das nun nicht unschön und ein Beweis, dass ein Solcher mit Menschen ohne die auf Menschenkenntnis beruhende Kunst umzugehen unternimmt? Denn wenn er von dieser Kunst geleitet mit ihnen verkehrte, dann würde er mit dem wirklichen Thatbestand rechnen, dass es nämlich der Guten und der Schlechten sehr wenige, der in der Mitte Stehenden aber sehr viele gebe, wie dies bei allen Eigenschaften gleichermassen der Fall ist. . . . . Aehnlich ist es, wenn Jemand unkundig der Kunst der Beweisführung einem Beweis vertraut, als ob er richtig wäre. Nicht lange darauf aber erscheint er ihm ob nun mit Recht oder Unrecht als falsch, und so ein anderer und wieder ein anderer. Namentlich diejenigen, welche sich mit dem Beweisen entgegengesetzter Behauptungen beschäftigen (οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες, vgl. den Dialog Parmenides), meinen zuletzt gerne, sie seien hinter den wahren Witz gekommen und sehen wenigstens ihrerseits ein, dass es bei keiner Sache oder Beweisführung etwas Unverdächtiges und Zuverlässiges gebe, sondern dass bei Allem gerade wie beim Euripos das Oberste sich zu unterst kehrt und nichts auf der Stelle verharrt (dialektisches Schlussrätsel des Parmenides?) . . . . . Wäre es nun nicht ein betrübter Fall, während es in der That eine wahrhafte und zuverlässige Beweisführung gäbe und diese sich erfassen liesse, wenn Jemand nicht sich selbst und dem eigenen Mangel an Kunst die Schuld beimessen wollte, weil er an einige dergleichen Beweisführungen geriet, von denen ebendieselben bald richtig, bald wieder nichtrichtig zu sein schienen, und wenn er nun aus Verdruss zuletzt gerne die Schuld von sich auf die Beweisführungen übertrüge und fortwährend sein ganzes Leben hindurch der richtigen Einsicht und der Kenntnis des Seienden entbehren müsste, indem er das Untersuchen hasste und schmähte?....

Davor also müssen wir uns zuerst hüten und dem keinen Eingang bei uns verstatten, wir müssen vielmehr uns ermannen und zu richtiger und vernünftiger Einsicht zu gelangen streben."

Diese Stelle ist ohne Zweifel für das feinere Verständnis des platonischen Entwicklungsgangs von höchster Wichtigkeit, unverhältnismässig viel mehr, als was im Anschluss daran über seinen Fortgang von der Naturphilosophie zur Ideenlehre ausdrücklich, jedoch summarisch ungenau bemerkt wird. Indessen haben wir ja wiegesagt mit ihr bereits vorausgegriffen; denn vorläufig stehen wir mit Rep. B noch in den Tagen einer gewissen, wenigstens drohenden Misologie verbunden mit der Flucht zur ausschliesslichen mystischen θέα statt Dialektik. Und zugleich ist es ganz entschieden die Zeit einer herben und bitteren Misanthropie, ja noch mehr als nur das. Denn unser Philosoph macht gar keinen Hehl aus dem Ekel, der ihn an Welt und Zeit überhaupt erfüllt. Gibt es doch hienieden nirgends etwas Gesundes, Ganzes, Charaktervollwahres, restlos das Herz Erfreuendes: kein Gerechtes, das nicht zugleich ungerecht, kein Schönes, das nicht auch hässlich wäre, kein Grosses, an dem wir nicht Kleinheit entdecken müssten, kein Doppeltes, das sich nicht auch wieder als Halbes erwiese! Kurzum, charakterlose Unvernünftigkeit ist Grundzug der ganzen natürlichen Wirklichkeit *479 a b*.

Die letzten Beispiele sind nun allerdings eine seltsame logisch-idealistische Uebertreibung, während Plato früher die Schwierigkeit einfach durch Beachtung des Relativen oder des Inwiefern zu lösen vermochte, vgl. oben S. 406. Die andern Beispiele dagegen, insbesondere die ethischen enthalten wirklich eine tiefe Wahrheit, welche ein ächt ideales Gemüt allezeit zu den schmerzlichsten Lebenserfahrungen rechnet. Selbstverständlich ist nämlich z. B. die Gerechtigkeit als solche nicht zugleich mit Ungerechtigkeit behaftet; wohl aber zeigen ihre persönlichen Träger oder auch ihre Einzelerweise im wirklichen Leben so gut wie immer eine Mischung reiner und unreiner Bestandteile insbesondere hinsichtlich der Triebfedern, von denen man ja deshalb psychologischethisch richtig immer in der Mehrzahl reden sollte. Wo in aller Welt und Zeit gibt es einen wirklich tadellosen grossen Mann ohne irgend einen leichteren oder stärkeren Flecken, ohne diesen oder jenen bedauerlichen Missgriff, besonders wenn er in schwindelnder Höhe vor aller Augen steht? Nie-

mand ist vor dem Tod glücklich zu preisen, sagt das alte klassische Wort; ebenso gewiss ist es immer einigermassen gewagt, Jemand vor dem Tod schlechtweg gross und edel zu nennen. Das ist dann eben die Wonne der splitterrichtenden Thersitesseelen, die es in ihrer eigenen Aermlichkeit und Erbärmlichkeit tröstet, „socios habuisse malorum", und denen daher sogar an der Sonne nichts Freude macht, als dass auch sie glücklicher Weise Flecken hat. Dagegen ist es der Schmerz der wirklich Edelgeborenen, der Naturen mit Gold statt Blei und Blech in der eigenen Seele. Wäre doch ihnen ein tadellos Grosses der herrlichste, herzerfreuendste Anblick, über dessen Reinerhaltung sie eifersüchtig wachen und sorgen; denn es gilt nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch: μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν, *Theätet 155 d.* Wie die Welt nun leider einmal ist, muss freilich der Idealist mit dieser rückhaltslosen Bewunderung der Grossen entweder warten, bis mit ihrem Tod der Staub von selbst sinkt, oder aber ihnen geflissentlich so ferne bleiben, dass ihm der Anblick der Seiten erspart ist, wo auch sie unfehlbar der Menschennatur den leidigen Tribut entrichten (vgl. das bekannte Wort vom Kammerdiener und die Auslassung Hegels *IX, 40*). Ob wohl Plato zu seiner Zeit dabei u. A. an einen Agesilaus dachte und dessen Gang mit so gemischten Gefühlen begleitete?

Und so drängt es den Philosophen überhaupt hinaus aus der ihn anwidernden Zeit und Geschichte. „Das Leben ist ein sehr beschränkter Zeitraum, der mit der ganzen Zeit verglichen völlig verschwindet", oder „ein grosser die ganze Zeit umfassender Sinn wird das Menschenleben für nichts Grosses achten" *Rep. 498 d, 486 a.* Ja auch über den Raum und den eigenen Standort in ihm möchte er wegfliegen und zeigt ganz merkwürdige Anwandlungen dessen, was später Kosmopolitismus heisst: „Vielleicht dass der wahre Staat weit draussen im Ausland entsteht" *499 c* *).

*) Aehnlichen Geistes ist die auch sachlich so treffende Bemerkung *Phaedo 109 b,* dass die von uns bewohnten Teile der Erde vom Phasis bis zu den Säulen des Herakles (d. h. im Wesentlichen die ganze damals bekannte Erde) nur ein kleines Bruchstück seien, dass wir also ums (mittelländische) Meer herumwohnen, wie Frösche um eine grosse Pfütze und dass anderswo viele Andere an anderen ähnlichen Plätzen wohnen. Verwandt ist ferner *Phaedo 78 a* der Hinweis auf viele tüchtige Männer selbst im Ausland, von denen man auf Reisen Manches lernen könne. Und schon im *Politikus 262 d* war

Alles in Allem ist hienach die gesamte natürliche und erfahrungsmässige Wirklichkeit einfach eine elende Spelunke oder dasselbe klassischer gesagt jene schon wiederholt gestreifte Höhle, mit deren Schilderung *Rep. VII, 514—517* beginnt. Angebahnt ist der ganze Vergleich wohl schon durch die öfteren Auseinandersetzungen der Rep. A—B und besonders des *Sophista* (namentlich *266*) über das Bildwesen ersten und zweiten Grads, u. A. auch über die Schatten des Feuers als natürliche von Gott selbst gefertigte Bilder der Dinge. In Rep. B heisst es nun weiter, dass der Mensch von Natur gewissermassen in einer solchen unterirdischen, höhlenartigen Behausung wohne, deren Ausgang nach dem Licht der ganzen Breite nach offen ist. Aber wir sind von Geburt an dergestalt an Nacken und Füssen gefesselt, dass wir, ohne den Kopf drehen zu können, immer nur einwärts nach der geschlossenen Rückwand der Höhle zu sehen vermögen. Die Erleuchtung kommt von einem hinter uns und oben in der Ferne brennenden Feuer, zwischen welchem und den Gefesselten ein Weg mit einem Einfassungsmäuerchen läuft. Von diesem halbverdeckt tragen Leute auf jenem Weg allerlei über das Mäuerchen hervorragende Gerätschaften, sowie steinerne und hölzerne Bilder von Menschen und andern Geschöpfen, wobei wie natürlich von den Vorübergehenden die Einen sprechen, die Andern schweigen. Was sehen wir nun in dieser Lage davon anders, als eben die Schatten, welche auf die gegenüberliegende Höhlenwand geworfen werden, und was hören wir, als das Echo der Stimmen, von denen wir dann glauben, dass sie von den Schatten selbst herrühren? Kurz, es ist eitel Gaukelwerk, φλυαρία, und Alles aus zweiter oder dritter Hand, mit was wir abgespeist werden, wähnend, dies Blendwerk sei die Wirklichkeit, während es doch nur Schattenspiel und Widerhall (Goethe's „Schall und Rauch") ist*).

---

die Einteilung der Menschheit in Hellenen und das ganze übrige Menschengeschlecht (oder Barbaren) als warnendes Beispiel einer völlig begriffslosen (und sachwidrigen) Zweiteilung aufgestellt worden.

*) Nur noch umfassender, weil zugleich auf die praktische ταλαιπωρία sich erstreckend, und meinem Geschmack nach feiner und natürlicher wird derselbe Gedanke noch einmal am Schluss des *Phaedo 109 b ff.* ausgeführt. Hienach befinden wir Menschen von Haus aus uns nicht auf den Höhen der Erde, welche rein in den reinen Aether hineinragen, sondern vielmehr in ihren Tiefen und Höhlungen, über uns die dicke, schwere, vom Aether wohlzuunter-

Fassen wir alle diese Züge zusammen und nehmen dazu, was wir früher namentlich bei der Ideenlehre in Rep. B gefunden haben,

scheidende Luft. So sind wir kaum besser daran, als wenn wir Wassergeschöpfe wären und mit der ganzen Wassermenge über uns am Grund des Meeres wohnten. (Gegen die Wassertiere hat Plato, um dies gelegentlich zu bemerken, eine tiefe Abneigung, wogegen sich sofort Aristoteles umgekehrt verhält. Für jenen aber bezeichnen sie und besonders die öfters, z. B. im Phaedrus und Phaedo erwähnten Schaltiere, ὄστρεα, die denkbar niederste Stufe oder wie es in der humoristischethisierenden Abfallszoologie am Schluss des Timäus heisst: δίκην ἀμαθίας ἐσχάτης ἐσχάτας οἰκήσεις (εἰλήχασι) *92 b*. Wahrscheinlich hat Aristoteles derartige ästhetische Wertmassstäbe im Auge, wenn er, vom Standpunkt der naturwissenschaftlich unparteiischen Forschung aus gewiss sehr mit Recht *de part. an. 1, 5* bemerkt: »Wir dürfen gegen die Betrachtung der niedern Tiere nicht kindischer Weise Widerwillen hegen; denn in allen Naturdingen liegt etwas Bewunderungswürdiges«.) Um Wesen in dieser Lage herum ist beinahe wie bei uns Alles zerfressen und verwittert vom Seewasser und Moder; nirgends wächst etwas der Rede Wertes, noch ist sozusagen etwas vollkommen, sondern da sind Schluchten und Sand und unendlicher Unrat und Schlamm, wo irgend ein Boden ist. Und schauen sie aufwärts, so erblicken sie nur durch das Wasser hindurch die Sonne und die übrigen Sterne, halten das Meer für den Himmel (wie wir die Luft) und meinen, durch jenes hindurch ziehen die Sterne. Könnten sie wie die fliegenden Fische durchs Wasser zur Oberfläche, oder also wir selbst durch die gemeine, Luft mit Schwingen versehen zur obersten Luft und dem Aether empordringen, so ergäbe sich erst, was der wahre Himmel und das wahre Licht und die wahre Erde sei, Alles unendlich viel schöner und herrlicher, als es hierunten erscheint. — Nebenbei gesagt erinnert uns dieser sehnsüchtige Ausblick Plato's sofort an die entsprechenden biblischen Stellen, wie *Jesajas cap. 65* und *66* und namentlich *2 Petri 3, 13,* wo es fast wörtlich so heisst: »Wir warten eines neuen Himmels und einer neuen Erde, in welchen Gerechtigkeit wohnt«. Dasselbe kehrt *Apokalypse Joh. cap. 21* und *22* wieder. Und bei letzterem Abschnitt möchte ich einen Augenblick verweilen, um ihn noch erheblich näher mit der eschatologisch-mythischen Phaedoausführung *107—115* überhaupt zusammenzustellen, die allerdings wenigstens in unserer Zeit als mythisches Beiwerk wohl nur noch von den Wenigsten gelesen und beachtet wird. Hier wird *110 d ff.* die wahre Erde (vielleicht mit leichter Anspielung auf die seltsame ἀντίχθων der Pythagoreer) geschildert als überreich und in unvergänglicher Farbenpracht geschmückt mit Karneolen, Jaspis, Smaragd und allen diesen Edelsteinen, als glänzend von Gold und Silber und anderem dergleichen. Gewächse, Bäume, Blumen und Früchte gedeihen entsprechend. Krankheiten gibt es in jenem reinen Aether nicht. In den Tempeln und Hainen wohnen die Götter leibhaftig und sind mit den Menschen zusammen (τῷ ὄντι οἰκηταί, nicht bloss als Bild im ναός . . . συνουσίας γίγνεσθαι αὐτοῖς πρὸς αὐτούς *111 b*). Das sind nun lauter Züge, die teilweise wörtlich in der biblischen Schilderung des himmlischen Jerusalem wiederkehren, s. *Apok. Joh. 21; 18 ff., 22; 2, 21; 4, 21; 3* (σκηνώσει ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν . . . καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται, θεὸς αὐτῶν). Bezeichnend ist auch die Ueberbietung von *Phaedo 111 b c*

so drängen sich jedem Unbefangenen die stärksten Widersprüche auf, welche diesem Höhepunkt der platonischen Sturm- und Drang-

durch *Apok. 21; 22, 23.* Kaum weniger gross ist die Aehnlichkeit in manchen negativ eschatologischen Zügen. Bei Plato finden wir den Pyriphlegethon und andre Feuerströme, besonders nach seiner Reiseerinnerung an den sizilischen ῥύαξ Aetna geschildert, ferner Feuer- und Schlammseeen, die im Mythus des Phaedo ausgemalter als schon in Rep. X als Ort und Mittel der abgestuften jenseitigen Bestrafungen auftreten. All das kehrt wieder in dem Lieblingsbild der Apokalypse vom Abgrund, von dem feurigen oder gar, wie die Lavaströme, von dem in Feuer und Schwefel brennenden Pfuhl. — Nun weiss ich zwar als früherer Theolog recht wohl, was für diese Schilderungen der Apokalypse Johannis die handgreiflich unmittelbare und inhaltlich vollkommen ausreichende Quelle aller einzelnen Punkte ist, nämlich z. B. besonders die Gesichte eines Ezechiel vom neuen Tempel oder die ähnlichen Ausblicke im Jesajas und anderen gut alttestamentlichen Schriften. Aus ihnen lassen sich die oben hervorgehobenen Züge der Apokalypse und zwar vielfach noch viel wörtlicher zusammensuchen, als sie im Phaedo sich finden, übrigens die positiven mehr als die negativen. Letzteres jedoch und überhaupt die Art des Beieinanderstehens im übersichtlichen und geschlossenen Phaedobild könnte doch am Ende die Vermutung nicht als zu kühn erscheinen lassen, dass der Verfasser der Apokalypse die ihm von Haus aus bekannten alttestamentlichprophetischen und sonstigen Bilder gelegentlich auch im Phaedo (einem zweifellosen Hauptbuch des Altertums) wie in einem Auszug und kurzer Zusammenstellung als Bestätigung des Eigenen auch von fremder Seite her freudig wiedererkannt habe. Alsdann mochte er formell und nebenher bei seiner Zusammenfassung des überall zerstreuten alttestamentlichen Stoffs für diese Dinge wirklich vom klassischen Phaedo den schriftstellerischen Leitfaden oder die Anordnung des Materials entnehmen. So würde sich unbeschadet der zweifellosen Hauptabhängigkeit der Apokalypse von alttestamentlichen Vorbildern die in allweg auffallende Aehnlichkeit ihres schliesslichen Ergebnisses mit dem Phaedo ganz ungezwungen erklären. Und sicherlich wird sich auch bei so vorsichtiger und besonnener Fassung wenigstens von unbefangen theologischer Seite kaum etwas gegen diese Andeutung einwenden lassen. Ganz wertlos ist sie aber unter Umständen trotzdem nicht, da solche Beziehungen, einmal angeregt, zuweilen unvermutet weiter leiten und Früchte tragen. Wie ich nachträglich finde, berühre ich mich bei diesem Wink in freier Weise namentlich mit der interessanten Schrift Dieterichs: Nekyia, Leipzig 1893, welche für die durch neuere Funde beleuchtete Petrusapokalypse den Nachweis der unmittelbaren Schöpfung aus griechischer d. h. orphischpythagoreischer Vorlage zu führen sucht. Unsere kanonische Apokalypse Johannis dagegen lässt der Verf. nach S. 217 Anm. 3 seinerseits absichtlich bei Seite, wäre aber wohl dem vernünftigen Geist seiner Ausführungen nach auch für meine Vermutung zugänglich. — Von der bei uns oben öfters gestreiften schönen Phaedostelle *81 c* über das γεῶδες, βαρὺ καὶ ἐμβριθές unserer zeitlich verderbten Natur habe ich bei einer früheren Gelegenheit *Heraklit S. 295 ff.* nachgewiesen, dass sie zunächst in die *Sapientia Salomonis 9; 15, 16* wörtlich übergegangen ist

periode eignen. Wir dürfen sie nicht mit dem peinlich logischen Ellenmass messen, sonst wären sie unbegreiflich; wir müssen sie vielmehr in ihrer tiefen psychologischen Lebenswahrheit nachfühlen, alsdann sind sie sowohl begreiflich, als ergreifend interessant. Denn sie zeigen uns, wie die grosse Seele Plato's mit dem stärksten Wogen und Wallen, mit Sturm und Ebb' und Fluth gleich dem Meer, in diese Schrift mehr als in irgend eine andere sich ergossen hat.

Die Thatsache jener Widersprüche nun kann wirklich nur leugnen, wer aus lauter falscher Begeisterung am Sehen gehindert ist. Schon formal und stilistisch ist der Gang besonders des 6. Buchs nichts weniger als geordnet und stetig. Inhaltlich aber tritt uns sofort das Merkwürdige entgegen, dass jene Jammerhöhle mit ihrer ἀφροσύνη, ταλαιπωρία und φλυαρία keineswegs bloss der empirische, sondern jedenfalls zugleich der reformierte platonische Staat, die Wirkungsstätte seiner philosophischen Herrscher ist! Wir lasen schon früher in der Apologie und im Gorgias, noch treffender im Theätet die prächtig anschauliche Schilderung von der staatlichen ἀτοπία oder sozusagen von der Schneeblindheit der wahren Philosophen, wenn sie vom herrlichsten Licht in das Dunkel der gewöhnlichen Wirklichkeit zurückkehren oder aus irgend einem Grund sich mit den Aermlichkeiten des gemeinen Treibens befassen müssen. Allein das gieng damals stets gegen den empirischen Staat. Rep. B wiederholt jene Gedanken ganz ähnlich, wenn sie die allmähliche Lösung jener Gefesselten und ihre zuerst schmerzende, mit Bedacht stufenmässige Gewöhnung ans wahre Licht schildert, bis sie sozusagen in die Sonne selbst zu blicken vermögen. Alsdann sind ihre Augen in umgekehrter Blendung zunächst fürs niedere Dunkel verdorben und sie müssen sich hier unten im Alltagsleben oder bei der Rückkehr ἀπὸ θείων θεωριῶν ἐπὶ τὰ ἀνθρώπεια κακά erst wieder angewöhnen und auskennen lernen *515 c — 517 b*. Aber mit keinem Wort wird logisch folgerichtig unterschieden zwischen dem verderbten thatsächlichen und dem reformiert gesunden Staat. Ein ähnlicher Widerspruch liegt darin, dass in jener Höhle elende Dämmerung, νυκτερινὴ ἡμέρα herrscht, und doch scheint über ihr, d. h. über der natürlichen Welt die Sonne, welche kurz vorher als ähnlichster Spröss-

und durch diese vermittelt sogar dem Apostel Paulus *2 Kor. 5; 1–4* bei seinem tiefen Seufzer über das Erdenleben Dienste thut.

ling des Allerhöchsten, der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ gepriesen worden war. Ebenso wird abwechselnd von demselben Staat die ταλαιπωρία der ἀνθρώπεια κακά ausgesagt und dann doch wieder am Schluss *541 a* bemerkt: „αὐτήν τε εὐδαιμονήσειν καὶ τὸ ἔθνος, ἐν ᾧ ἂν ἐγγένηται, πλεῖστα ὀνήσειν".

Weit schneidender jedoch, als dergleichen Einzelwidersprüche, deren Zahl sich noch mehren liesse, ist der Gesamtwiderspruch, welchen Rep. B als solche in sich trägt. Legt doch Plato seinen tiefen, alles Natürliche umfassenden Pessimismus und transcendent gespanntesten Akosmismus in seiner πολιτεία *(Rep. V, 471 c — VII)* nieder, die wir seither einseitig nur als Quelle der eigentümlichsten Ideenlehre, bezw. Mystik und mystischen Psychologie benützt haben. Aber ebenso gewiss, und gemäss ihrer Einfügung in den früheren Rahmen sogar in vorderer Linie bildet sie den Gipfel der auf die Reform des Staatswesens bezüglichen Pläne unseres Philosophen, beschäftigt sich also in heissem Drang mit etwas selbstverständlich vor allen Dingen Immanentem und Weltlichem. Ueberaus fein ist diese psychologische Dialektik entgegengesetzter Interessen, der müden Weltflucht und des heissen Drangs zur Arbeit in und an der Welt und ebendamit der Wendepunkt, der erste zögernde Schritt wieder herab von der schwindelnden Höhe geschildert in *496 e* und *497 a.* Unter sein Schutzdächlein bei Seite tretend will sich der Philosoph „genügen lassen, wenn er, während er die Andern in Gesetzlosigkeit versunken sieht, irgendwie selbst von Ungerechtigkeit und frevelhaftem Thun rein sein Erdenleben durchlebt und im Frieden Gottes, eines Besseren wartend, demselben Valet sagen darf" (vgl. oben S. 281). Wie nun der Mitunterredner meint, das wäre gar kein sehr Kleines, was er damit erlangt hätte, antwortet Sokrates-Plato äusserst bezeichnend: „Aber auch nicht das Grösste, das vielmehr im Erleben und Besitzen einer angemessenen Staatsordnung sich fände; denn das Angemessene derselben würde (wird) ihn selbst noch weiter fördern und ausser dem eigenen Heil ihm die Rettung auch des Gemeinwesens ermöglichen."

Schon hiemit sind wir der frohen Zuversicht, dass unser Philosoph in Bälde von seinem Transcendenzfieber genesen und für die Erde wiedergewonnen werde. Und diese Hoffnung wird kräftig verstärkt, wenn wir von hier aus noch einmal genauer um- und zu-

rückblicken. Denn dann ergibt sich sofort, dass Rep. B zwar die Krisis bildet, aber die Anzeichen ihres Eintretens und günstigen Ausfalls schon erheblich weiter zurückreichen. Mit anderen Worten ist der ursprünglich realistische Funke der ersten Periode mit dem Betreten der zweiten und ihrer abgezogenen Dialektik nur scheinbar ganz erstorben; in Wahrheit hat er sich als ein göttlich Feuer unter der Asche erhalten und bereits wiederholt geregt, ehe der so eigentümlich widerspruchsvolle vulkanartige Ausbruch in Rep. B wenn auch gleichfalls noch stark untermengt mit Asche und Steinen erfolgt.

Und wo finden sich diese Regungen der alten diesseitigen, nämlich staatsreformatorischen Liebe? Nicht etwa nur im Politikus, wo es ja schon der Name besagt, sondern vielmehr in der ganzen zusammengehörigen Gruppe Sophista-Euthydem und Politikus, welche wie dialektisch so auch politisch mit vollkommener Sicherheit eben hieher vor Rep. B zu stellen ist. Wir haben sie, neben dem rein theoretischen Parmenides, bisher erst als bedeutsamste Zeugnisse für den Entwicklungsgang der Ideenlehre beachtet und auf ihr zweites, vom Verfasser eigentlich eher in den Vordergrund gerücktes praktischpolitisches Absehen nur vorausgedeutet, um es als die eigenplatonische Einleitung in den politischen Teil der ebenso zwiegestaltigen Rep. B aufzusparen *).

Im *Sophista 217 a* hatte uns der Philosoph bekanntlich ausnahmsweise einmal in seine schriftstellerische Werkstatt hineinblicken lassen, indem er den Plan einer zusammenhängenden Trilogie „Sophist, Staatsmann und Philosoph“ darlegt. Davon liegt nun mit den entsprechenden Namen ausgeführt fürs Erste eben der „Sophista“ vor. Aber genau betrachtet ist dieser eigentlich ein Quidproquo und leistet das nicht, was er versprochen hat und im Zusammenhang will, oder thut es wenigstens nur in seinem viel weniger bedeutsamen, die Hauptsache umrahmenden Eingang und Schluss. Hier redet er allerdings, ohne gegen früher wesentlich Neues zu bringen, von der Sophistik und den Sophisten in geringschätzigster Weise, nennt sie

*) Dies und überhaupt die dort gegebene Analyse ihres Bau's und ihrer äusseren litterarischen Beschaffenheit möge aus S. 333, 336, 339, 347 noch einmal zum gegenwärtigen Zusammenhang vergleichend beigezogen werden, da Plato's eigentümliche Darstellungsweise ein solches Trennen der Fäden seines eigenen Gewebs unerlässlich machte.

Menschenjäger (bezw. Bauernfänger), Krämer, Schwindler und Gaukler, mit denen die Jugend für ihre Unterweisung aufs Uebelste beraten sei. Der Kern des Dialogs dagegen verliert sich mit ziemlich gezwungener Anknüpfung in die völlig andere hochspekulative Frage des Nichtseins und Seins und ihre etwaige Anwendbarkeit auf die Vielheit in einer Ideenwelt.

Wegen dieser zweifellosen, wenn auch sachlich sehr gehaltvollen Verirrung oder Aenderung des Fadens tritt nun zum Ersatz der Euthydem ein, von dem wir wie von einer zweiten Auflage des Protagoras vor Rep. A bereits sagten, dass sein Grundthema sei der Alleinberuf der Philosophie zur Jugenderziehung im Gegensatz zur sophistischen Anmassung eines solchen. Und zwar eröffnet sich in dem besonders bedeutsamen Gespräch des Sokrates mit dem jungen Kleinias *288 d — 293* bereits auch die Aussicht darauf, um welche Art von philosophischer Jugenderziehung oder Staatsbethätigung überhaupt es sich genauer handle. Die Philosophie als solche trachtet nach ἐπιστήμη. Nun gibt es aber gar vielerlei Wissen; welches ist in unserem Fall das richtige, das wir meinen? Gehen wir das ganze Gebiet durch, wie Kinder auf der Lerchenjagd, so will sich lange nichts Passendes finden, nichts, was ganz und in sich befriedigend, namentlich theoretisch und praktisch, Wissen und Anwendungsverständnis zugleich wäre. Sondern die meisten τέχναι erweisen sich als etwas Halbes, als blosse Mittel für ausser ihnen liegende Zwecke. So sind ja selbst Astronomie, Arithmetik und Geometrie nur Vorstufen und Vorarbeiten der Dialektik *290 b c*; ebenso steht der Feldherr unter dem Staatsmann und hat dem mit seinen Erfolgen zu dienen *290 c d*. Demnach würden wir also schliesslich auf die Herrscherkunst als auf diejenige stossen, welche allein das Steuerruder des Staatsschiffs zu lenken hat. Aber hier erhebt sich eine neue Schwierigkeit. Wir redeten abwechselnd von τέχνη πολιτική und βασιλική; denn beide wollten uns zunächst als dasselbe erscheinen *291 b c*. Und doch ist das nicht ganz richtig, da offenbar die erstere sich der Pflege untergeordneterer Interessen widmet. Was bleibt dann aber für die τέχνη βασιλική als die ihr schlechthin eigenartige, nicht von andern schon besorgte Leistung? Offenbar die Pflege und Uebung eines Wissens. Jedoch natürlich nicht des gewöhnlichen und alltäglichen, das den Einzelfächern zukommt, sondern eines schlechthinigen,

in sich ruhenden, den letzten Selbstzweck bildenden, kurz einer ἐπιστήμη, welche αὐτὴ ἑαυτήν gibt *292 d.* Allein was ist nun endlich von solcher Art? Das ist eben die Frage, mit der wir in „πολλὴ ἀπορία, als seien wir in ein Labyrinth geraten, da wir schon am Ziel zu sein vermeinten, nach mancher Bogenfahrt uns gewissermassen wieder an der Schwelle unserer Untersuchung befinden und dasselbe vermissen, wie beim Beginn unserer Nachforschung“ *291 b c (292 d e)* *).

*) Wir haben schon früher S. 287 ff. Anm. zum bekannten Schluss des Phaedrus und dann namentlich wieder S. 341 Anm. bei Plato's Verteidigung gegen den Vorwurf einer völlig sophistischen Eristik gelegentlich der Art gedacht, wie er einen seiner kläglichsten Gegner, den Redenschreiber und Lehrer der Rhetorik Isokrates abfertigt. So bleibt uns hier nur noch übrig nachzutragen, wie er den ὑπέρσοφος λογοποιός *289 e* mit seinem selbstgefälligen Anspruch, auch in der Politik das grosse Wort zu führen, wirklich jammervoll heimschickt. *305 c – 306 d* heisst es nämlich (fast wie im Phaedrus als Schluss des ganzen Dialogs), dass nach des guten Prodikus säuberlichen Wortunterscheidungen solche Prachtsmenschen oder δεινοί (wie Isokrates) auf der Grenze zwischen Philosoph und Staatsmann stehen. Da nun die (ächte) Philosophie ihrer Alleingeltung im Weg stehe, ἐμποδὼν ἐστι, so suchen sie dieselbe möglichst herunterzumachen und raten immer, in Allem ja fein hübsch Mass zu halten, in der Philosophie, wie in der Staatskunst, um der Weisheit Frucht zu ernten, ohne, ihre Gefahren und Wettkämpfe bestehen zu müssen (vgl. den Dialog Gorgias). Mit diesem Gebahren halten sie sich für die weisesten aller Menschen, welcher isokratische Grundzug einer kindischen Eitelkeit in unserem kurzen Abschnitt ausser *289 c* nicht weniger als 5mal festgenagelt wird, und sind doch in Wahrheit weder Fisch noch Fleisch, diese charakterlosen Achselträger und Meister des geliebten »ἀμφότερον«, was wieder nicht weniger als 10mal herausgehoben wird und genau mit dem alten ἐπαμφοτερίζειν *Phaedrus 257 b* zusammentrifft. Gewiss ist gegenüber von solchen alten Weibern (γραῦς im *Theätet 176 b* wohl eben gegen Isokrates) dies trotzig starke Selbstbewusstsein eines Mannes wie Plato vollberechtigt, das auch *Euthyd. 290 e, 291 a* und *307 c* unverblümt heraustritt, eines Manns, der politisch das grosse Wagnis von Rep. A unternommen, philosophisch sodann sich im titanischdialektischen Ringen der zweiten Periode geplagt hat und nun im Begriff steht, mit seinem φιλόσοφος-βασιλεύς die dritte grösste Woge zu durchschwimmen (*Rep. 472 a*). Daher er denn auch mit der stolzen Ueberlegenheit des Riesen über den Zwerg zum Schluss mit klassisch vernichtender Ironie gegen derlei ἀνθρωπίσκοι bemerkt: συγγιγνώσκειν μὲν οὖν αὐτοῖς χρὴ τῆς ἐπιθυμίας καὶ μὴ χαλεπαίνειν, ἡγεῖσθαι μέντοι τοιούτους εἶναι οἷοί εἰσι· πάντα γὰρ ἄνδρα χρὴ ἀγαπᾶν, ὅςτις καὶ ὁτιοῦν λέγει ἐχόμενον φρονήσεως πρᾶγμα καὶ ἀνδρείως ἐπεξιὼν διαπονεῖται. Damit etwaige Freunde des Isokrates dies nicht abermals wie am Phaedrusschluss für ein erbauliches Wort christlicher Nächsten- und Feindesliebe halten, will ich es wieder in unser geliebtes Deutsch etwa folgendermassen frei übersetzen: Ueberlassen wir den alten Knaben sich selber; es muss ja auch solche Käutze geben, daher verlohnt es sich eigentlich nicht, sich über sie zu ärgern. Die Menschlichkeit

Genauer und viel eingehender nimmt der Politikus den Faden auf, indem er formell und ausdrücklich *257 a c* an den Sophista als Erstling jener Trilogie, sachlich aber und zwar ganz unverkennbar an den Euthydem und dessen politischpädagogische Seite anknüpft, nur dass die dort gestreifte Unterscheidung von πολιτικός und βασιλεύς (βασιλικὴ τέχνη) wenigstens hinsichtlich der Bezeichnungen zunächst wieder fallen gelassen wird, vgl. *259 d*, *267 c* und öfters. Schälen wir nun das Hiehergehörige aus der so stark überwuchernden Verschlingung mit den dichotomischen Einteilungsübungen des Politikus heraus, so ist der Gedankengang in Kürze der: Die Staatskunst, τέχνη des πολιτικός oder also auch βασιλεύς, ist jedenfalls ein Wissen und Verstehen von mehr theoretischer als praktischer Art, genauer ein Verstehen des Hütens einer Menschenherde, wie *268 c* das erste klassifikatorische Ergebnis lautet. „Damit haben wir zwar ein ungefähres Bild des Königs aufgestellt, doch noch nicht mit Genauigkeit den Begriff des Staatsmanns — oder Königs — vollendet, bis wir die ihn nahe Umdrängenden, welche die Hut über die Menschenherde mitbeanspruchen, entfernt und von ihnen getrennt ihn allein und rein dargestellt haben“ *268 c*. Letzteres ist nün vor Allem

verlangt vielmehr, auch solche zu lieben und es anzuerkennen, wenn sie wenigstens ein bischen was Vernünftiges beibringen und allezeit in ihrer bekannten Weise furchtlos und unentwegt auf die Wahrheit losgehend ihre λόγοι (ohne sie aus Angst je zu halten) im Schweiss ihres Angesichts durchschanzen« — s. v. v!, aber das »διαπονεῖται« lässt sich nun einmal nicht anders wiedergeben, wenn sein Ton richtig getroffen werden soll! Es ist übrigens kostbar boshaft von Plato, gerade diesen Ausdruck zu brauchen, der (neben διεργάζεσθαι oder ἐξεργάζεσθαι καὶ νοῦν προςέχειν) ein offenbar stehender Lieblingsausdruck des Isokrates war, vgl. *Isokr. Panath. 3, 11, (14), 27, 232, 247, 260, 267, 268, 270; Panegyr. 1, 186; Philipp. 85, 93; Helena 11, 69* u. s w. Damit man jedoch nicht glaube, meine wiederholten Urteile über den alten Isokrates seien blosser Privatwiderwille gegen eine derartige typische Natur, so will ich das Urteil eines philologischen Fachmanns, Christ, in seiner griechischen Litteraturgeschichte beisetzen. Dieser sagt schon von der uns erhaltenen Statue des Manns, sie zeige »die griesgrämigen Züge eines dem frischen Puls des Lebens entfremdeten Schulmeisters«, und später heisst es zur Sache, dass »bei aller Sorgfalt in der Glättung der Rede doch dem Isokrates gegenüber der Energie des Demosthenes die Mattigkeit eines Schulmeisters, gegenüber dem Tiefsinn des Platon die Oberflächlichkeit eines Dilettanten anhieng«. Von seiner und ähnlicher Leute Philosophie gilt allerdings, was der alte Kirchengeschichtschreiber von seinen grasfressenden »βοσκοί« klassisch-ruhig sagt: Οἱ μὲν οὖν οὕτως ἐφιλοσόφουν.

die Aufgabe, wie mehrfach wiederholt wird. Dass er unbedingt etwas Grosses und ein ἀνὴρ θεῖος unter den gewöhnlichen Menschen sein wird, (wie Fichte's überhaupt schlagend ähnlicher Regent in der „*Bestimmung des Gelehrten*“ *VI*, *420 ff.*), das mag im Bild der Mythus von den verschiedenen Weltaltern *268 d — 275 c* andeuten, wornach früher Kronos und die Götter ganz unmittelbar mit der Hut der Menschen sich befasst haben, während jetzt durch Stellvertreter (der Gedanke wiederholt „*Gesetze*“ *713 b ff.*). Halten wir uns jedoch lieber wieder an kleinere und kleinste Beispiele, statt an so hochgegriffene, und fahren wie beim Ausscheiden aller zur Weberkunst bloss mitarbeitenden Thätigkeiten mit der Absonderung sämtlicher gesellschaftlich politischen Geschäfte, Stellungen und Berufe fort, welche der Herrscherkunst nur dienen, ohne sie irgend selber zu sein. Da fallen zum voraus selbstverständlich die verschiedenen δημιουργοῦντες als blosse συναίτιοι weg *287 cd — 290 a b*, die übrigens h i e r sehr eingehend behandelt werden (vgl. oben S. 168). Aber auch die mannigfachen ὑπηρέται oder Beamten können nicht in Betracht kommen, obwohl vor Allem sie Anspruch auf den Besitz der Staatskunst machen und die Herrschaft begehren. Darunter gehört zuerst, wie in Aegypten, das anmassliche Geschlecht (σχῆμα) der Priester und Wahrsager, das „εὖ μάλα φρονήματος πληροῦται καὶ δόξαν σεμνὴν λαμβάνει“ *290 d*. Sie sind natürlich nicht unsere Leute. Aber jetzt drängt sich das πάμφυλον γένος (πάμπολυς ὄχλος) der Anderen herzu, „ein ganzer Chorus von Staatsbeflissenen, die Einen den Löwen gleichend, die Andern den Kentauren, sehr viele aber auch den Satyrn und den schwächeren und verschlagenen Tieren, die leicht auch Ansehen und Wesen unter einander vertauschen“ *291 a b*. Das sind jedoch Vorsteher der grössten Trugbilder, die ärgsten Gaukler, die schlimmsten aller Sophisten, diese s o g e n a n n t e n Staatsmänner, in Wirklichkeit aber nur Parteihäupter, die von der Kunst der Staatsverwaltung abzusondern und auszuscheiden grosse Mühe kostet *303 b c*. Sind sie doch eitel ἀνεπιστήμονες, die ἐπιστήμη aber bildet schliesslich das einzige Richtmass; daher es zum voraus sicher ist, dass nur Einer oder Wenige wirklich zum Staatsruder berufen sind. Gleichgültig und wertlos sind daneben die verschiedenen üblichen Einteilungen der Staatsverfassung

z. B. nach der Zahl der Herrscher, bezw. nach dem Besitz in Monarchie, Oligarchie und Demokratie *291 c ff.*

Schwieriger ist schliesslich die Ausscheidung bei den dem königlichen Geschlecht wirklich Verwandten (nämlich den oberen und obersten Beamten). So bringen ja auch diejenigen, welche Gold reinigen, die Erde, Steine und vieles andere Geröll leicht und rasch weg; nach dem aber bleibt das Wertvolle, dem Gold Verwandte, mit ihm Vermischte und nur durch Feuer und Schmelzung zu Scheidende, wie Kupfer, Silber, bisweilen auch Demant, bis man auch das noch weggebracht hat und nun das sogenannte gediegene Gold allein und anundfürsich erblickt. Solche dem königlichen Geschlecht Verwandte sind in unserem Fall eine sittlich gute Beredsamkeit oder namentlich die Richterkunst und die Thätigkeit des Feldherrn. Doch sind auch diese in Wahrheit noch untergeordnet, mit Einem Wort doch noch dienende Künste; z. B. ist die Richterkunst eine Wächterin und Dienerin des Gesetzes (φύλαξ καὶ ὑπηρέτις νόμων), während die Gesetze selbst von der allerobersten Gewalt gegeben werden; oder es führt die Feldherrnkunst nur hinsichtlich des näheren Wie die höchste Entscheidung geschickt aus, ob überhaupt und wann ein Krieg geführt werden soll *303 d — 305 c* *).

So bleibt denn zu guter Letzt allein noch übrig, was schon der Euthydem ahnte, wenn er eine ἐπιστήμη suchte, die unmittelbar gar nichts selber angreift, wohl aber Alles mittelbar, eine ἐπιστήμη, welche „μηδεμίαν ἄλλην (ἐπιστήμην παραδίδωσιν), ἢ αὐτὴ ἑαυτήν“ *292 d.* Genau so, nur bereits um ein paar Schritte näher zur Ausführung redet der Politikus. Die wirklich gesuchte letzte Herrscherkunst legt nicht sowohl selbst Hand an, sondern leitet diejenigen, welche etwas zu vollbringen vermögen, indem sie von der hohen Warte ihres allseitigen Ueberblicks für alle Unternehmungen die Zeitgemässheit oder Unzeitigkeit, den angemessenen Beginn und die

*) Vgl. in unseren Tagen die treffende Art, wie ein Moltke (und Roon) das Verhältnis des Feldherrn zum leitenden Staatsmann theoretisch und praktisch fassten oder wie Kaiser Wilhelm in jenem klassischen Trinkspruch nach Sedan das preussische Königswort »suum cuique« in schönster Weise auf seine drei Paladine anwandte, um dennoch die zweifellose Wahrheit durchklingen zu lassen: Der πολιτικός Bismarck (treu vereint mit seinem βασιλεύς) ist inallweg der Grösste unter ihnen und soll daher auch seinerzeit beim Siegeseinzug den Ehrenplatz in der Mitte einnehmen.

einzuschlagende Richtung kennt. Kurz, sie ist die Obervormünderin aller bestimmten Einzelbestrebungen, ἐπιτροπεύουσα ἄρχει ξυμπασῶν τῶν ἄλλων *305 d e*. Nicht so fern liegt es, diese oberste Formalleitung, welche alle Fäden weise in der Hand hat und geschickt zu verbinden wie zu trennen versteht (vgl. die leitenden Gesichtspunkte der Staatsreform in Rep. A!), mit nochmaliger Rückkehr zu dem früheren ganz gelegentlichen Weberbild als βασιλικὴ συμπλοκή oder königliche Webekunst zu bezeichnen *305 e f.*, wiederholt *Ges. 734 e f.**). Aber vielleicht ist es dieses Bild, durch welches sich Plato unwillkürlich beeinflussen lässt, vielleicht eher noch die bewusste Scheu, das letzte Wort, das er meint, offen und unverblümt auszusprechen — jedenfalls zieht sich zum Schluss unseres Dialogs Politikus noch einmal ein leichter Nebelschleier um den beinahe schon freigewordenen stolzen Hochgebirgsgipfel. Es wird nämlich sogleich auf die wenn gleich wichtige Einzelfrage eingegangen, wie der grosse Staatswebermeister durch geschicktes Zusammenweben oder Binden des Starken mit dem Milden, oder der (eigentümlich beanstandeten) ἀνδρεία mit der σωφροσύνη im Staat einen gesunden Nachwuchs von richtiger körperlich-seelischer Mischung erzielen könne *306 — 311*. Mit anderen Worten sind die betreffenden Reformgedanken von Rep. A halb anerkannt und nochmals aufgenommen, halb bereits in der Umbiegung und Abmilderung begriffen; daher denn auch ihre jetzige Anstreifung sachlich und sprachlich ziemlich gewunden und dunkel, ja hinsichtlich „τῶν ἐπιγαμιῶν καὶ παίδων κ ο ι ν ω ν ή σ ε ω ν καὶ τῶν περὶ τὰς ἰ δ ί α ς ἐκδόσεις καὶ γάμους“ *310 b* geradewegs absichtlich zweideutig ausfällt **).

*) Es darf zugleich daran erinnert werden, dass schon Aristophanes in der Lysistrate (vom Jahr 411) Vers *574 ff.* die Besorgung, insbesondre die Reinigung des Staatswesens mit dem (weiblichen) Geschäft der Wollezubereitung vergleicht. — Näher zur Sache mögen wir namentlich an Goethe's vortrefflichen Vergleich der »Gedankenfabrik mit einem Webermeisterstück« im Faust denken; denn damit sind in der That die zwei logischen Grundfunktionen des διά und σύν genau getroffen, welche ja auch in den sprachlichen Bezeichnungen derselben durchklingen, vgl. διαλέγεσθαι (διάνοια, κρίνειν) — συνιέναι, συλλογισμός; intelligo, judico, di-judico — cogito, concipio, conceptus, conclusio; Ur-teil, Entscheidung — Schluss, (Begriff).

**) Die ganze Wendung zu dieser Sonderfrage der rationellen Kindererzielung ist im Politikuszusammenhang kaum begründet und nicht wohl für Jemand verständlich, wenn nicht wieder Rep. A vorausgieng und hier voraus-

Sachlich wichtiger als dies menschliche ist aber das göttliche Band, welches der Staatsgewebemeister um die Gemüter seiner Pflegbefohlenen zu schlingen hätte, um eine wahrhaft gesunde politische Gesinnung zu Stand zu bringen. Mit eigentümlicher Einflechtung der bevorstehenden Zuspitzung in die von früher wiederholten Gedanken, welche im Vordergrund stehen, wird nämlich *308 d – 310* bemerkt, dass die königliche Kunst, die ihrerseits die Vorstandsgewalt besitzt (τὴν τῆς ἐπιστατικῆς αὐτὴ δύναμιν ἔχουσα), allen durch das Gesetz bestimmten Erziehern und Pflegern die Anweisung zur ὀρθὴ παιδεία zu geben hat. Sie wird also die Erziehenden zuerst spielend prüfen, παιδιᾷ πρῶτον βασανιεῖ, nach der Prüfung (βάσανος) aber solchen übergeben, die sie zu unterweisen und ihr bei ihrem Absehen behilflich zu sein tüchtig sind. Denn es handelt sich um die Einpflanzung einer richtigen und tiefgründigen Ansicht, δόξα ἀληθὴς μετὰ βεβαιώσεως über das Schöne, Gerechte und Gute und deren Gegenteil. Das gibt alsdann etwas Göttliches in einem dämonischen Geschlecht (wobei natürlich das θεῖον auf die Herrscher, das δαιμόνιον als nächste Stufe auf die von ihnen richtig und heilsam Beherrschten sich bezieht) *309 c*. Denn wenn, wie die gemeine Rede geht, Nichts und Niemand weiser sein darf, als die (bereits und thatsächlich bestehenden) Gesetze und man Einen verhindert, diese (neue) Ordnung zu suchen, so wird das Leben, das jetzt schon ein leidensreiches ist, für die Zukunft vollends ganz und gar unerträglich oder ἀβίωτος werden *299 c e*.

Was hören wir da fast dem Worte nach bereits für Klänge? Oder wer ist besonders nach dem zuletzt über das „göttliche Band" Gesagten der wahre πολιτικός-βασιλεύς? Lange war es wie ein Traum, der immer wieder traumartigneckend verschwinden möchte *Polit. 277 d* (*290 b*); erwachen wir aus ihm und machen ihn zur Wahrheit, ἵνα ὕπαρ ἀντ' ὀνείρατος ἡμῖν γίγνηται *278 e*! Sagen wir es endlich frei heraus, das grosse Wort, welches uns schon so lange auf der Zunge schwebt: das Gesuchte und Erschaute ist der φιλόσοφος-βασιλεύς als

gesetzt wird. — Namentlich wäre es verglichen mit dem Winden und Drehen in Rep. A wirklich seltsam, hier im Politikus diesen Gedanken, falls er erstmals auftreten würde, als einen nicht schwer zu fassenden, und wenn erfasst, so leicht auszuführenden bezeichnet zu sehen *310 a*. — Endlich wurde schon früher S. 232 der Widerspruch gegen Rep. A hervorgehoben, welcher in der jetzigen Beanstandung der ἀνδρεία und ihrer Heilsamkeit liegt und dessen sich Plato wohl bewusst ist: vgl. *306 a* und m. plat. Frage *58–62*.

der einzig wahrhaft Wissende, als der grosse Oberwebermeister oder praktischpolitische διαλεκτικὸς συνοπτικός mit dem hohen freien Ueberblick über Alles, als die oberste ordnende Vernunft im Staat und insbesondre als der einzig berufene Leiter der Erziehung: „Wenn nicht entweder die Philosophen in den Staaten als Könige herrschen oder die jetzt so genannten Könige und Gewalthaber in ächter und ausreichender Weise der Philosophie nachtrachten und Beides, die Gewalt im Staat und das Streben nach Weisheit in Eins zusammenfallen, die Vielen aber, die jetzt bloss den Weg zu Einem von beiden einschlagen, ausgeschlossen werden, dann gibt es keine Befreiung vom Uebel für die Staaten, ja nicht einmal für das menschliche Geschlecht .... und kann Keiner weder im häuslichen noch öffentlichen Leben glücklich werden“ — so lautet das berühmte Stichwort von Rep. B, *473 c—e* (wiederholt *487 e, 499 b, 501 e*).

Denn die Dreiheit „Sophist — Staatsmann — Philosoph“ hatte Plato von Anfang an nicht im Sinne irgend einer Gleichordnung geplant (vgl. *Polit. 257 b* über die hier zutreffende mathematische Abstufung der Werte in der Weise des Mathematikers Theodoros). Ja noch richtiger gesagt ist es nicht einmal genau eine abgestufte Folge von in ihrer Art zusammenberechtigten Bestrebungen und Thätigkeiten. Vielmehr ist das erste Glied von Rechtswegen einfach ganz zu streichen und das von ihm angemasste Erziehergeschäft völlig der Philosophie zu überweisen, weshalb bereits in der Darstellung des „Sophista“ wiederholt, z. B. *253 c e* oder *230—31*, fast unversehens der Philosoph statt des eigentlich behandelten Sophisten heraustrat. Das zweite Glied aber ist der Philosophie teils unterzuordnen, indem es die höheren Stellen, nur nicht die höchste Staatsbeamtung umfasst, teils ist es gleichfalls in die Philosophie herüberzunehmen (daher auch der beliebige Gebrauch der Namen πολιτικός und βασιλικός im Politikus). Jenes ist in dem Bild des Polit. vom Goldreinigen *302 e* mit der wegzuwerfenden Erde und dem Geröll, dieses mit den minderwertigen Edelmetallen unter dem königlichen Gold gemeint. So ist also das wahre Ziel des Ahnens und Suchens vom Anfang jener Trilogieplanung an der φιλόσοφος-βασιλεύς als einzig richtiger Jugenderzieher (Sophista-Euthydem) und schliesslich

auch als einzig wahrer Staatsmann wenigstens an der obersten Spitze (Politikus).

Durch meinen eingehenden und absichtlich Schritt für Schritt Alles pünktlich belegenden Verfolg dieses Gangs ist es nun auch für jeden Unbefangenen selbstverständlich, was wir an der zuletzt wieder erreichten Rep. B leibhaftig vor uns haben. Es ist natürlich das seit zweitausend Jahren mit Bedauern vermisste dritte und Hauptglied „φιλόσοφος" in jener Trilogie, von dem sich allerdings schwer begreifen liess, dass und warum der Philosoph Plato bei reichlich bemessener Lebenszeit gerade hiezu nicht gekommen sei. Wenn abgesehen von der gelegentlichen Hypothese eines früheren Philologen und meinem ganz unabhängigen, weil vor ihrer Kenntnis gefundenen genauen Nachweis in der „platonischen Frage" S. 50—54 bisher Niemand den wahren Sachverhalt gemerkt hat, so macht das für die Richtigkeit des nun endlich Gefundenen objektiv betrachtet gar nichts aus. Und schliesslich ist ja zweifellos Plato selbst durch seine harmonistische Einschiebung des Stücks mitten in die Rep. A an diesem langen Verkennen schuld. Jetzt aber, wo ich den politischen roten Faden vom Sophista an durch den Euthydem und vollends den Politikus hindurch bis an oder über die Schwelle von Rep. B blossgelegt habe, wird doch wohl Keiner es mehr wagen können, den vermissten „φιλόσοφος" etwa im Dialog Parmenides (!) oder immerhin etwas besser in den beiden Dialogen Symposion und Phaedo als Schilderung des Philosophen Sokrates im Leben und Sterben suchen und sehen zu wollen. Denn alle diese Schriften haben von dem in jener Trilogie zweifellos angestrebten φιλόσοφος-βασιλεύς nur auch gar nichts an sich *). Dagegen liegt der aller-

*) Ich danke es meinerseits vor Allem dem Beispiel und leider nur zu kurzen Vorgang des ausgezeichneten Philologen Bonitz, dass ich mir die strengste und mehrfach wiederholte, alle Spuren benützende Einzelanalyse sämtlicher platonischen Dialoge zur unverbrüchlichen Pflicht gemacht und erst nach annähernder Erfüllung dieser unerlässlichen Bedingung mich an das Weitere hinsichtlich der Stellung und Reihenfolge, wie hinsichtlich des Lehrinhalts derselben gewagt habe. Gelingt es mir auf Grund dessen, erhebliche Beiträge zu einem besseren Verständnis auch der litterarischen Seite an dem grossen griechischen Philosophen zu geben, was sonst mehr das angestammte Recht der Philologen ist, nun, so kommen ja nach dem eben Bemerkten derartige Verdienste doch eigentlich wieder auf ihre Rechnung und Schulung und es bleibt, wie man bei uns zu sagen pflegt, »in der Fa-

engste Zusammenhang eben der Rep. B und ihres philosophisch-politischen Herzpunkts mit den genannten Vorläuferschriften auf offener Hand *). Der Königsphilosoph von jener hat ganz genau und nur mit knapper Wiederholung des negativ vorbereitenden Beiwerks der andern Dialoge (oder ihres μακρός τις διεξελθὼν λόγος *Rep. 484 a*) nebst dem charakteristischen Namen die ausgeprägten Gesichtszüge, welche vom Sophista an Schritt für Schritt immer deutlicher heraustraten und im Politikus beinahe schon fertig waren, daher er schliessen kann mit dem Wort: „Sehr schön hast du die Darstellung des königlichen und staatskundigen Mannes uns hinausgeführt.“ In Rep. B und im Politikus ist der wahre Herrscher bei der ausserordentlichen Seltenheit wirklich philosophischer Bildung so gut wie nur Einer oder sind es doch sehr Wenige *Polit. 292 e f.* (die Belege aus Rep. B wird die gleich nachfolgende Darstellung geben). Beidemal steht er im Besitz des unbedingten, ohne Bindung durch Gesetze unfehlbaren, geradezu despotischen Vernunftrechts *Pol. 293—302* und macht mit den Schlechten wenig Federlesens, indem er vor der eigentlichen Arbeit den Staat rücksichtslos von unbrauchbaren Bestandteilen reinigt *Pol. 293 d e, 308 e f.* (wiederholt, aber mit Abmilderung auch *Ges. 735 d*). Im Politikus lässt ihn wenigstens die Beleuchtung im Mythus von den Weltaltern als eine Art von philosophischem Halbgott erscheinen, der als Stellvertreter

milie«; darum sollten sie nicht gar so grimmig sein und die παλαιὰ διαφορά ihres Fachs und der Philosophie nicht unnötig übertreiben, da wir ja wenigstens für das Altertum beiderseits auf einander angewiesen sind. Schöner und befriedigender als Hieb und Gegenhieb ist für die Anständigen beider Lager sicherlich die friedliche συγγυμνασία um das opus commune der Wahrheit: τῷ δ' ἀληθεστάτῳ δεῖ που συμμαχεῖν ἡμᾶς ἄμφω *Phileb. 14 b.*

*) Dabei ist zugleich klar, dass wir dies förmliche Zusammenstossen in der Sache nicht durch den seltsamen Gedanken verunstalten dürfen, als wären auf den Politikus zuerst beinahe fünf so andersartige Bücher der Rep. und dann erst das Aussprechen dessen gefolgt, was am Schluss des Politikus sich bereits von der Zunge lösen will. Mit andern Worten ist auch hienach zu allem Andern hin unsere Rep. B als eine Sonderschrift zu denken und sachlich wie zeitlich getrennt von Rep. A vielmehr den Schriften jenes trilogischen Plans möglichst eng anzureihen. Denn wenn wir nach dem früher Bemerkten allerdings den Parmenides zwischen Politikus und Rep. B einschieben müssen, so geht dies ohne Weiteres an, da jener völlig theoretisch und politikfrei ist und einseitig nur den dialektischen Faden des Sophista u. s. w. fortspinnt. Also bildet er in der hier allein massgebenden politischen Beziehung keinerlei störendes Zwischenglied, wie es Rep. 1—4¾ (*471 c*) zweifellos wäre.

der Götter über den gewöhnlichen Menschenkindern steht *Pol. 275 c, 309 c d.* Aber auch die Rep. B fasst ihn schliesslich als ein streng-genommen überirdisches dialektisch-mystisches Wesen, welches in der Hauptsache beim Göttlichen verweilt und nur ab und zu als σωτήρ zur Erde zurückkehrt.

Nachdem hiemit Rep. B. auch nach ihrer praktischpolitischen Seite sattsam eingeführt und an richtiger Stelle eingefügt ist, fragt es sich, was abgesehen von dem bereits früher behandelten Negativen ihr genauerer positiver Sinn und Inhalt nach dieser Seite hin ist. Die Antwort liegt eingehüllt in jenem Stichwort vom φιλόσοφος-βασιλεύς als alleinigem Heil für den Staat und die Menschheit. Denn darin ist näher ein Dreifaches enthalten. Einmal wird, wie Plato's Beispiel leibhaftig zeigt, nur der Philosoph überhaupt geneigt, fähig und unter günstigen Verhältnissen vielleicht auch im Stande sein, den Staat vernünftig einzurichten, statt ihn im hergebrachten Schlendrian laufen zu lassen, wie er eben läuft. Fürs Andre geht eine solche vernünftige Staatseinrichtung zwar nicht darin auf, aber doch ist ihr krönender Gipfel die Sorge für eine gründlich philosophische Erziehung und Ausbildung der Herrscher. Denn nur philosophisch geschulte und in der Philosophie wurzelnde ἄρχοντες herrschen dann in philosophischem Geist und im Hinblick auf das Urziel der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, solange sie selber leben, wie sie nicht minder durch Fortführung jener Erziehung als durch eine Art von Staatsmannsschule immer für ihre richtigen Nachfolger sorgen und so den philosophischen Charakter des Staats auch über ihre eigene Zeit hinaus als σωτῆρες τῆς πολιτείας erhalten (vgl. *502 e, 497 d*). Mit andern Worten wird der wahre Staat aus der Philosophie geboren, gibt sich durch sie den richtigen Kopf und besitzt damit in ihr seinen massgebenden Charakter und die Grundlinien seiner Lebensbethätigung.

Von diesen drei Hauptsätzen, wie sie sich aus der mannigfaltigen Verschlingung mit Anderem und nicht immer streng Hergehörigem herausheben lassen, dient der erste dazu, um überhaupt den Einsatz von Rep. B am geeignet erscheinenden Ort *471 c* der Rep. A zu vermitteln. Der Mitunterredner meint nämlich, dass der bisher entworfene Staat ohne Zweifel in jeder Hinsicht gut und heilsam wäre; aber es frage sich eben, ob und wie er möglich sei (mehrfach als Hauptpunkt wiederholt). Als Antwort hierauf wird im Wesent-

lichen der φιλόσοφος-βασιλεύς aufgestellt; denn „das muss ausgesprochen werden, ob auch geradezu ein unmässiges Gelächter und Hohn wie eine Woge (die dritte und grösste von den seither bestandenen) über uns hereinbräche“ *473 c.* Im gleichen Zusammenhang mit der Frage nach der Möglichkeit der Verwirklichung des Musterbilds kehrt jener Gedanke in der Mitte und noch einmal am Schluss des Ganzen wieder, bis wohin wir das Nähere über ihn versparen.

Der dritte der obigen Hauptsätze wird unmittelbar an den zweiten angehängt, aber nur sehr allgemein in Bausch und Bogen ausgeführt, während erst eigentlich Plato's Schlusswerk, die „Gesetze“ sich in erheblich abgedämpfter Weise zwar, aber dafür sehr eingehend dieser Aufgabe unterziehen. Weitaus am meisten tritt der zweite Hauptsatz heraus und bildet den Körper der praktischpolitischen Darlegungen. Ebendamit war auch Veranlassung und Möglichkeit gegeben, die neue Schrift Rep. B recht ordentlich und unauffällig in den Zusammenhang von Rep. A einzuschieben, da letztere ja in ihren vorderen Büchern gleichfalls überwiegend von der staatlichen Erziehung handelt und deshalb das Eingeführte sich als verbessernde Zuspitzung dem gerne anschliessen mochte.

Die Staatserziehung von Rep. A hatte als das zu erstrebende Ziel ausdrücklich genannt, mit vernünftigem Betrieb des Gymnastischen und reformierten Musischen in einer geistig gesunden Luft, unter Fernhaltung alles Gemeinen und Rohen die harmonische Seelenstimmung und seelische Normalverfassung der kräftigen, frohgemuten Bürger herzustellen, vgl. oben S. 205 ff. Weiteres, hofft sie wohl, werde sich von dieser Grundlage aus vollends von selbst geben, welche hienach als vollkommen und genügend bezeichnet werden dürfe. Plato scheint also nach seinen dortigen Erklärungen für den Durchschnitt der Bürger (unter Hauptbeachtung der zwei oberen Stände) in massvoll realistischem Sinn mit jenem Ergebnis zufrieden zu sein und von Staatswegen nicht mehr zu verlangen. Denn die Besten werden schon von sich aus im Stand sein, etwa noch höher zu steigen und ihrerseits das noch Fehlende nachzuholen.

Hiegegen ist nun allerdings ein Einwand möglich, zwar weniger vom praktischen Standpunkt aus, wohl aber von demjenigen der sokratischen sowohl als der platonischen Theorie, wie wir diese schon vom Protagoras her kennen und für deren Erhaltung oder sogar

Steigerung die nachfolgende Zeit des abgezogen dialektischen Theoretisierens nur günstig war. Man konnte einwerfen, dass Rep. A sich eben doch ihr Ziel zu nieder gesteckt und zu viel Anbequemung an die erreichbare Wirklichkeit geübt habe. Denn mit Einem Wort sei das Wissensmoment der ἀρετή entschieden zu wenig berücksichtigt. Offenbar führe jene Erziehung mit der Herstellung einer harmonischen Lebens- und Seelenverfassung oder gesunden Grundstimmung doch nur in die Vorhalle; sie liefere bloss die Grundlage der ächten bewusstvollendeten Tugend oder bilde nur zur guten Sitte, aber noch nicht zur Sittlichkeit, weil sie ohne ἐπιστήμη und φιλοσοφία sei. Beinahe wörtlich macht Plato sich selbst und den Reformplänen der Rep. A diesen Einwurf, wenn er *Rep. B 522 a* von der Gymnastik und Musik ziemlich geringschätzig redet und sogar von letzterer bemerkt, dass sie die Wächter durch Gewöhnung erziehe, ἔθεσι παιδεύουσα, und ihnen (als eigentliche Musik, ja sogar als schöne Litteratur) zwar ein gefälliges Benehmen oder richtigen Takt beibringe, aber keinerlei ἐπιστήμη und μάθημα gebe. Ganz verwandt ist *518 e*, wo der allein vollbürtigen und ursprünglichen ἀρετὴ τοῦ φρονῆσαι die ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς entgegengestellt werden, die der Seele erst nachträglich ἔθεσί τε καὶ ἀσκήσεσιν ἐμποιοῦνται. Und im gleichen Sinn spricht der Phaedo *82 a b* im Unterschied von der philosophischen Tugend mit mässiger Achtung von „οἱ τὴν δημοτικὴν καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἣν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ.".

Es mag wohl sein, dass Plato in dieser strengeren Fassung der Sache wenigstens gegenüber von Rep. A auch durch zeitgeschichtliche Erfahrungen bestärkt wurde. Zwar hatte er schon früher die Unbildung oder das „ἄμουσον" der Spartaner leicht gerügt. Aber dasselbe hatte sich vollends geradezu erschreckend in dem immer brutaler und toller werdenden Missbrauch ihrer Gewalt als Hüter des antalkidischen Friedens verraten. So mochte Plato fühlen, dass seine Rep. A beträchtlich zu weit zu diesem Barbarenstaat in hellenischer Gestalt hinüberneige, der eine feinere Natur immer weniger anziehen und begeistern konnte, so dass nur der sokratische Mitschüler unseres Philosophen. Xenophon mit seinem viel mässiger bemessenen Geist in der nun einmal vorgefassten Vorliebe für Sparta fort-

fahren konnte. Eine Bestätigung dieser Vermutung über den Miteinfluss geschichtlicher Erfahrungen werden wir später in den „Gesetzen“ finden, welche ausdrücklich und weit entschiedener, als von Plato je früher geschehen war, gegen Sparta's Wesen sich auslassen und mit dem „Militarismus“ völlig brechen.

Auf Grund von alledem mochte es angezeigt erscheinen, wenn überhaupt einmal Erziehung von Staatswegen verlangt wurde, es für das wahre und letzte Ziel nicht auf den Zufall günstiger Vorbedingungen oder Bodenverhältnisse ankommen zu lassen, sondern wenigstens für den kleinen Teil der ἄρχοντες die Sache amtlich in die Hand zu nehmen. Sie durfte man denn doch nicht bloss so wild, gewissermassen θείᾳ μοίρᾳ aus den Besten der gymnastisch-musisch Erzogenen herauswachsen lassen, worüber in anderem Zusammenhang schon der Meno als über einen heillosen Schlendrian geklagt hatte (vgl. oben S. 269 f.). Sondern es musste mindestens bei ihnen das bisher noch fehlende, bezw. zurückgestellte Wissensmoment von Staats- und Amtswegen zu seinem vollen Recht kommen, damit sie nicht bloss selbst ihrer hohen Stellung gewachsen seien, sondern immer auch wieder für entsprechenden Nachwuchs gleicher Art sorgen.

Genau in diesem Sinn setzt die jetzige Verbesserung oder ergänzende Zuspitzung des früheren Plans durch Rep. B ein. Auf die (mehrfach wiederholte) Bemerkung, dass die philosophische Anlage als die beste menschliche auch nur im besten Staat gedeihe und ihren ganzen Wert erweisen könne, fragt nämlich der Mitunterredner, welches diese Staatsverfassung, bezw. ob es dieselbe sei, die wir früher entwarfen. Die Antwort darauf lautet: „Im Allgemeinen dieselbe, „τὰ μὲν ἄλλα αὕτη“, doch sei früher (angeblich wegen der Länge und Schwierigkeit dieser Darlegung) nicht zur Genüge erläutert worden, in welcher Weise der Staat das Streben nach Weisheit zu behandeln und für philosophische Bildung zu sorgen habe *497 c d*. Dies gelte es jetzt nachzuholen und bei der Frage der ἄρχοντες gewissermassen auf den Anfang zurückzugehen, τὸ τῶν ἀρχόντων ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς μετελθεῖν, „da unsre Rede früher auswich und sich in Schleier hüllte, aus Besorgnis, an das jetzt Bevorstehende zu rühren“ *502 e*. Ebenso wird *504* wiederholt vom bisherigen Mangel an Genauigkeit geredet, τῆς ἀκριβείας ἐλλιπὴς λόγος, und *502 d*, *503 d* auf die ἀκριβεστάτη παιδεία oder παντελῶς ἀληθὴς τῶν

ἀρχόντων κατάστασις hingewiesen, die nun erst zu folgen habe — natürlich lauter Ausdrucksweisen, die trotz der unleugbaren Geschicklichkeit des Verfassers im Verwischen der Fugen nach unserer Darlegung nicht mehr an der Thatsache einer nachträglichen Einsetzung des neuen Stücks zweifeln lassen.

Jene ἀκριβεστάτη παιδεία der ἄρχοντες oder also die höhere Stufe der früheren Erziehungsform wird nun *Rep. 521 c—541* folgendermassen geschildert. Als breiteste Grundlage für alle Erziehung überhaupt mögen immerhin Gymnastik und Musik von früher her stehen bleiben. Doch werden sie, wie schon bemerkt, jetzt als blosse Unterlage behandelt, ja in ihrer ehemaligen Wertschätzung idealistisch, wo nicht spiritualistisch stark beschränkt und im Uebrigen nichts weiter über sie bemerkt. Man muss deswegen förmlich heraussuchen, dass die Gymnastik bei den jungen Leuten vom 17. oder 18. bis 20. Jahr offenbar im Sinn der förmlich militärischen Schulung und Einübung immerhin die ganze Zeit für sich beanspruchen darf; denn treffend bemerkt Plato, was unsere einjährigfreiwilligen Studenten und ihre Professoren gewiss unterschreiben werden, dass die Jünglinge in dieser Zeit mit Anderem sich abzugeben unvermögend sind, da Ermattung und Schlaf sich nicht mit wissenschaftlichen Beschäftigungen verträgt *537 b.*

Neu gegen früher jedoch und jetzt weitaus die Hauptsache ist die Pflege des theoretischen Wissens, der ἐπιστήμη und weiterhin der φιλοσοφία. Aber gleichwie die Gefesselten jener Höhle nach der Befreiung stufenweise zum Licht emporzuführen waren, handelt es sich auch hier um einen mit Bedacht gewählten Gang. Sehen wir uns also zuerst nach einem einleitenden Wissen um, welches im Stande ist, die Seele allmählich vom Werdenden zum Seienden zu ziehen, μάθημα ὁλκὸν ψυχῆς ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν *521 d.* Von dieser Art sind vor Allem (unbeschadet der hier miteingeflochtenen, allerdings nicht ganz widerspruchsfreien früher erwähnten Kritik ihres gewöhnlichen Fachbetriebs) Arithmetik, Geo- und Stereometrie, Astronomie und Akustik. Aus ihrem Gebiet sollen den Knaben schon von klein an spielend und nicht mit banausischem Zwang, da Aufgenötigtes nicht haftet, allerlei Kenntnisse beigebracht werden. Nach der gymnastisch-militärischen Zwischenzeit vom 17. oder 18. bis 20. Jahr kommt bereits in eine Auslese, ἐκλογή,

wer sich bei genauer Prüfung, βάσανος, teils unter den alten, teils namentlich unter den jetzigen neuen Gesichtspunkten als tüchtig erweist. Diese Besseren werden vom 20. bis 30. Jahr genauer in die bisherigen Fächer eingeführt und erhalten insbesondre die Zusammenfassung dessen, was sie bisher bunt durcheinander gelernt haben, um eine Uebersicht über den inneren Zusammenhang der Wissenschaften zu gewinnen; συνακτέον εἰς σύνοψιν οἰκειότητος ἀλλήλων τῶν μαθημάτων καὶ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως *537 c*. Aehnlich hatte schon *531 d* auf diese „universitas litterarum“ oder κοινωνία ἀλλήλων καὶ ξυγγένεια hingewiesen und gedrungen. Ist doch das die beste Vorstufe und πεῖρα der Dialektik: ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ *537 c* (vgl. dazu Schellings ganze Schrift „über die Methode des akad. Studiums“ mit ihrem mächtigen Einheitsdrang). Inhaltlich aber ist der ernstliche Betrieb solcher mathematischen und verwandten Studien abgesehen von ihrer nebensächlich praktischen, z. B. militärischen Bedeutung vor Allem deshalb von Wert, wie wir sogar aus Plato's teilweise herber Kritik noch herauslesen können, weil die Welt der Zahlen oder Figuren u. s. w. bereits eine in ihrer Art vernünftige, unwandelbar feste ist, ein Feld, wo nur Wissen und Beweisen statt Glauben und Meinen gilt, ob auch das Vernünftige und Feste im Uebergang noch etwas vom Sinnlichen und Bild anhaften hat und daher nur die Vorhalle der vollen unsinnlichen Wahrheit, also διάνοια statt νόησις genannt zu werden verdient. Insbesondre die Arithmetik in ihrer, von Plato auch hier wieder (wie im Parmenides) treffendst hervorgehobenen engen Verwandtschaft mit der Logik, aber schliesslich auch die andern Fächer dienen immerhin propädeutisch dazu, den Sinn vom veränderlich Wandelbaren oder dem sinnlichkonkreten Ding und Gebiet des Meinens zur besseren ἀλήθεια weckend und ermunternd hinzuziehen (ἑλκτικόν, ἀγωγόν zur οὐσία *523 a*, *525 a*).

Jetzt erst ist es Zeit, dass diejenigen, welche sich abermals erprobt haben und durch das Vorangehende wohl vorbereitet sind, vom 30. bis 35. Jahr ausschliesslich und angestrengt der Dialektik oder eigentlichen Philosophie sich widmen, *537 d ff.* Denn wohlbemerkt ist hierin gerade das Umgekehrte vom üblichen Verfahren richtig. „Dermalen nämlich beschäftigen sich diejenigen, welche sich dem überhaupt noch widmen und für die Befähigtsten dazu gelten,

als Jünglinge sofort beim Austritt aus dem Knabenalter mitten unter den Sorgen der Haushaltung und des Gelderwerbs mit dem schwierigsten Teil der Wissenschaft, dem dialektischen, und geben es dann auf. Entschliessen sie sich aber auch in späterer Zeit durch den Eifer Anderer dafür aufgefordert Zuhörer abzugeben, so erscheint ihnen das als etwas Grosses (bezw. als ein grosses, aber eigentlich kaum ernstlich anzufassendes Geheimnis), weil sie es nur nebenbei als πάρεργον betreiben zu sollen glauben. Aber gegen das Greisenalter hin verlöschen sie mit Ausnahme einiger Weniger, weit mehr als die Sonne des Herakleitos, insofern sie nicht wieder entzündet werden“ *497 e f.* *).

Aber nicht bloss keinen Gewinn haben die Jünglinge von diesem

*) Wie der ganze Abschnitt trotz Allem voll hoher pädagogischer Weisheit und wieder wahrhaft prometheischen Geistes ist, so trifft auch diese Bemerkung über die bedenkliche Art und namentlich Zeit des Philosophiebetriebs den Nagel für damals und alle Zeit auf den Kopf. Für damals sei erinnert an die banausisch dilettantischen Ansichten des Kallikles im Gorgias über die Philosophie als immerhin gut genug für ganz junge Leute, vgl. oben S. 263 f. Noch heute aber macht man ja fortwährend die leidige Erfahrung, dass die übliche Einleitungsstellung des philosophischen Studiums an unseren Universitäten das stärkste, leider praktisch und nur praktisch veranlasste Hysteronproteron ist. Bezieht doch unsere Jugend überhaupt viel zu früh und erst halbreif die Hochschule und wird dann dort zwar nicht, wie Plato für seine Zeit sagt, mit Haushaltungssorgen und Gelderwerb, wohl aber mit dessen Gegenteil mehr als genug von ihrer wahren Aufgabe abgezogen. So ist es kein Wunder, dass unsere Universitäten doch wohl nicht ganz leisten, was sie leisten sollten und leisten könnten. Gott besser's! — Die Philosophie insbesondre ist, wie Plato sehr gut bemerkt, weitaus das Schwierigste der Universitätsfächer, als Prinzipienwissenschaft das πρότερον τῇ φύσει mit des Aristoteles Formel gesprochen, aber ebendeshalb von Ferne nicht dazu bestimmt, das πρότερον πρὸς ἡμᾶς zu sein und als propädeutische Einleitung in das sonstige Studium zu dienen. Oder lautet vielleicht die pädagogische Regel: »Vom Schweren zum Leichten!« und ist es nicht vielfach verlorene Liebesmühe, den philosophischen ἔρως in Seelen zu entzünden, deren harmloser Naivetät und Jugendlichkeit das μάλα φιλοσοφικὸν πάθος, τὸ θαυμάζειν, noch gar nicht aufgegangen ist? — Am nächsten mit diesen Gedanken und namentlich den platonischen Vorschlägen für die Philosophie berührt sich wieder Fichte, wenn der Reformatorendrang seines bewegten Lebens einmal den Plan hegt zur Errichtung förmlicher »philosophischer Schulen« nach Art der Griechen, zum Betrieb der höheren Philosophie als Kunst und verbunden mit einem Dozentenseminarium, damit »die Kultur der Wissenschaften einen regelmässigen Gang fortgehe und ihr Gedeihen nicht vom blossen Zufall abhängig bleibe«, s. *Fichte, Leben u. litt. Briefwechsel I, 450 ff.* und ebenso den »deduzierten Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt« s. W. VIII, 97 ff.

verkehrt vorzeitigen Betrieb der Philosophie, sondern sie haben und stiften sogar ernstlichen Schaden. „Bemerkst du nicht, wie das durch die Dialektik erzeugte Unheil jetzt heranwächst? . . . Ist also nicht vor Allem die Vorsichtsmassregel zweckmässig, dass sie nicht als junge Leute davon kosten? Denn es blieb dir, denk' ich, nicht verborgen, dass die jungen Bürschchen, wenn sie zuerst von der Wechselrede kosten, zu Scherzen sie missbrauchen und indem sie stets zum Widerlegen sie anwenden und die Elenchtiker nachahmen, Andere widerlegen und sich freuen, vermittelst der Dialektik stets wie die jungen Kläffer an jedem, der in ihre Nähe kommt, zu zupfen und ihn herumzuziehen?“ *539 a b.* Noch stärker und anschaulicher wird dasselbe später im *Philebus 15 e, 16 a* wiederholt und geschildert, wie diese μειρακίσκοι in ihrer frühreifen und altklugen oder richtiger gesagt naseweisen Dialektik wie Wegelagerer jeden anfallen und selbst einen Barbaren nicht in Ruhe lassen würden, wenn sie nur einen Dolmetscher zur Vermittlung der Wechselrede bei der Hand hätten. — Wenn dies nur lächerlich ist und dadurch die Philosophie in Verruf kommt, so gesellt sich nach der Rep. fürs Andre auch ein schwerer praktischer Schaden dazu. Durch ein vorzeitiges Philosophieren werden die Leute, die noch nicht genug inneren Ernst und Halt haben oder vielleicht überhaupt das Zeug zu Tieferem nicht besitzen, nur irre an den überkommenen Anschauungen auf sittlichem und religiösem Gebiet; sie verstehen wohl diese hochweise und pietätslos zu zersetzen, ohne zugleich die Kraft zum Wiederfinden des Wahren zu haben; und das Ende vom Lied ist praktische Verirrung oder förmliches Unrecht gegen den Staat und seine Ordnungen — eine klassische Schilderung der bloss verneinenden und einreissenden Aufklärerei damals und alle Zeit! Durch all dies ist es bestens begründet, dass Plato's Normallehrplan für die ἄρχοντες das dialektisch-philosophische Studium so spät ansetzt und bereits in die reifen Mannesjahre verlegt.

Nunmehr ist die Zeit gekommen, um diejenigen, welche sich auch in diesem dialektischen Kurs bewährt haben, „wieder nach jener Höhle hinabzuversetzen und sie zu nötigen, vom 35. bis 50. Jahr die Befehlshaber im Krieg zu machen und andere, jungen Männern angemessene Staatswürden zu bekleiden, damit sie auch an Erfahrung anderen nicht nachstehen. Und auch hierin sind sie einer

Prüfung zu unterwerfen, ob sie, nach allen Richtungen hingezogen, standhaft bleiben oder in Etwas vom rechten Weg abschweifen" *539 e.*

Hiemit sind sämtliche Vorstufen abgemacht und kommt endlich der von Anfang an erstrebte Gipfel. Wer sich durch alle Prüfungen hindurch und in jeder Hinsicht, also im Wissen und Thun erprobt hat, und das sind bei der Seltenheit der philosophischen Anlage natürlich nur Wenige, der ist im 50. Jahr „dem Ziele zuzuführen und zu nötigen, seinen hellerleuchteten Geist emporzurichten auf das, was Allem Licht verleiht, und nachdem er das ansich Gute (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν oder also die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ) erschaut, dessen als Musterbild sich zu bedienen, um darnach den Staat, die Einzelnen und sich selbst ordnend zu gestalten. Denn beschäftigt mit dem Wohlgeordneten und Göttlichen, mit dem Festbestimmten, stets sich gleich Bleibenden, mit jenen Wesenheiten, die unter einander weder Unrecht thun noch dulden, muss ja der Weise seinem bewunderten Vorbild ähnlich, also selbst wohlgeordnet und göttlich werden*) und sich gedrungen fühlen, was er dort erblickte, auf die Sitten der Menschen im öffentlichen und häuslichen Leben zu übertragen und nicht sich bloss auszubilden. Sein übriges Leben muss abwechselnd Jeder grösstenteils dem Weisheitsstreben widmen, doch wenn Einen die Reihe trifft, auch den Mühseligkeiten des Staatslebens sich unterziehen (πρὸς πολιτικοῖς ἐπιταλαιπωροῦντας), indem er zum Herrschen sich hergibt, nicht als ob er damit etwas Herrliches übte, sondern nur ein des Staats wegen Notgedrungenes (und aus schuldiger Danksagung für die gesunde Staatserziehung). Und nachdem sie immer wieder Andre zu solchen Männern herangebildet und an ihrer Statt als Staatswächter hinterlassen, mögen sie nach ihrem Wohnsitz, den Inseln der Seligen von dannen ziehen, der Staat aber ihnen als Halbgöttern oder doch als Götterlieblingen und Gottähnlichen öffentliche Denkmäler und Opfer weihen. . . . . Hiemit sind, (meint der Mitunterredner), die Herrscher sehr schön wie von einem Bildhauer herausgebildet, und auch, (fügt Sokrates-Plato hinzu), die Herrscherinnen, da das, was ich gesagt habe, sich nicht mehr auf

*) Ebenso sagt noch der *Timäus 90 d* in sichtlichem Rückblick auf die gegenwärtige Rep. stelle, es finde statt ein »ἐξομοιῶσαι τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν«, im Denken des Unsterblichen und Göttlichen und in der Berührung der Wahrheit (ἐφάπτεσθαι) verähnliche man sich mit ihr.

die Männer, als auch auf die Frauen bezog, soviele etwa unter ihnen mit ausreichenden Naturanlagen geboren werden“ *540 a—c* (*500 b—d*).

Es ist in der That eines der merkwürdigsten Bücher, diese Rep. B mit ihrem Königsphilosophen oder richtiger gesagt Königsmystiker, mit dieser nunmehr auch staatlich praktischen δαιμονία ὑπερβολή, wie sie allerdings zu einem Buch des durchgängigen ὑπέρ oder der gespanntesten Transcendenz vollkommen stimmt! Schon mehrfach wollten freilich verteidigende Ausleger den φιλόσοφος desselben abdämpfen zum Gedanken einer blossen wissenschaftlichen Bildung höherer Art entsprechend der altsokratischen Forderung gediegener Sachverständigkeit und vernünftiger Einschulung aller Geschäfte. Aber das ist in dieser Form eine ungeschichtliche Gewaltsamkeit. Sahen wir doch, wie unserem Philosophen im gegenwärtigen Zusammenhang sogar die nüchterne Dialektik für den höchsten Gipfel nicht mehr so recht gut genug sein will, weshalb er nach Erledigung der dialektischen Studien vom 30. bis 35. Jahr später im fünfzigsten kurzgesagt θέα oder mystisches Schauen verlangt. Und damit ist denn doch ein Gedanke ins durchaus nicht mehr Sokratische zugespitzt, der seinem allgemeineren Gehalt nach immerhin sokratisch war und früher auch von Plato so geteilt wurde. Ich finde dessen eigenes Geständnis über letzteren Sachverhalt in der hochbedeutsamen Stelle *Symposion 209—212*, welche ganz unverkennbar auf die verschiedenen Phasen in Plato's Staatsreformplänen zurückblickt und deren ersten Teil wir schon oben S. 248 f. anzuführen hatten. Zunächst deutete er nämlich seine früheren Reformbestrebungen in Nacheiferung eines Lykurg und Solon an, wie er sie mit Beginn des Mannesalters kraft des zeugungslustigen und schaffenskräftigen Eros unternommen *209 a — e*. Hierauf folgt ein Strich in Form folgender Erklärung der Seherin Diotima: „In solche Kunde vom Wesen der (grosse Leistungen erzeugenden) Liebe wärest vielleicht auch du wohl einzuweihen, mein Sokrates; ob du aber der vollkommenen, der höheren Weihe fähig bist (τὰ δὲ τέλεια καὶ ἐποπτικά nach dem Sprachgebrauch der Mysterien), welche auch jenes bezweckt, wenn Einer richtig vorangeht, μετίῃ, das weiss ich nicht“ *209 e*, *210 a*. Und nun lesen wir *210—212* gar nichts anderes als eine markig gedrungene Zusammenfassung des idealistischen Standpunkts von Rep. B in deren eigener gar nicht zu ver-

kennender Rede- und Ausdrucksweise *). Das ist jedoch bekanntlich sowohl theoretisch als praktisch ein Standpunkt ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, den der handfeste Mann des Diesseits, Sokrates, gewiss nicht mehr geteilt hätte, er, der „die Philosophie vom Himmel auf die Erde herunterzuholen“ als seinen Beruf empfand.

Aber auch wir können und wollen nicht leugnen, dass die Gabe oder das philosophische Heilmittel zur Abstellung des früheren verhältnismässigen Mangels mit d i e s e m Einsatz der ἐπιστήμη und φιλοσοφία erheblich zu stark ausgefallen ist. Zwar dürfen wir nicht vergessen, dass die Staatsgedanken von Rep. B diejenigen von Rep. A voraussetzen und im Wesentlichen beibehaltend anerkennen, so wenig dies auch bei Plato selbst abgesehen von der schriftstellerischen Einfügung des Einen Stücks in das andre bestimmt und freudig heraustritt. Denn es lautet denn doch etwas gar bausch- und bogenmässig, jenes sich zum Früheren bekennende „τὰ μὲν ἄλλα αὕτη (ἣν ἡμεῖς διεληλύθαμεν οἰκίζοντες τὴν πόλιν) *497 c*, wozu immerhin noch *472 a. 502 d e* und zum Schluss *540 c* die sehr kurze und gelegentliche Anerkennung der alten Gedanken in der Frauenfrage kommt. Würde man hievon absehen und bloss d e n Staat ins Auge fassen, wie er sich in Rep. B für sich allein genommen darstellt, so wäre es eigentlich gar kein rechter Staat mehr, für den ja allezeit der feste Boden der Diesseitigkeit und die frohgemute Bewegung auf ihm Lebensbedingung ist. Dort dagegen droht ein ascetisch-mystischer Orden in der Höhe des blendenden Lichtglanzes zur Hauptsache, zur herrschenden Substanz des Staatslebens zu werden, während die ταλαιπωρία und ἀφροσύνη einer misera plebs contribuens oder grex stantium tief unten in der fernen nebligen Dämmerung jener Höhle als unbedeutsames Anhängsel dasteht und nur so nebenher mitgeführt wird. Stimmt das noch mit der frischen und freudigen diesseitigen Reformluft, wie sie in Rep. A wehte? Ich sage nein! Es hilft uns also nichts, wenn wir wie gesagt den Geist von Rep. B allerdings mit dem Körper von Rep. A zusammenzunehmen haben:

*) So finden wir auf dem engen Raum von *Symp. 210—212* mehrfach wiederholt die Worte θεᾶσθαι (6mal), ἐπανιέναι, ἐπαναβασμοί (3mal), ἅπτεσθαι (3mal), ξυνεῖναι, μονοειδές (2mal), θαυμαστόν, καθαρόν, εἰλικρινές, ἄμικτον, θεῖον, βιωτόν, θεοφιλής, ἀθάνατος — lauter Lieblingsausdrücke mehr noch von Rep. B, als von dem zwischen ihr und dem Symp. liegenden Phaedo, vgl. meine plat. Frage S. 47 f.

das Ergebnis ist doch eine schroff dualistische Zusammenpressung von Nichtzusammenpassendem (ähnlich vielen spiritualistischen Lehren in der Anthropologie der späteren Philosophie); es ist ein gespenstisch unnatürlicher Staatsorganismus, der vor uns steht, als wollte er jeden Augenblick auseinanderfallen, fast wie der Philosoph im Phaedo es zur höchsten Lebensaufgabe hat, zu sterben und den einzig edlen Teil seiner selbst rettend aus der Verstrickung des Gemeinen zu lösen. So hat auch in Rep. B die Philosophie, welche nur zuspitzen sollte, unversehens das Ganze überwuchert, und das eigentlich Staatliche droht darunter zu ersticken *).

Man pflegt den platonischen Staat mit der mittelalterlichen Papstkirche zu vergleichen, welche in derselben Weise „nicht von dieser Welt" sei. Das ist ohne Zweifel richtig und zutreffend für den Staat von Rep. B, aber durchaus nicht so ohne Weiteres für Plato's Staatsanschauung im Ganzen und namentlich nicht für die Grundzüge von Rep. A mit ihrer ausgesprochenen, hie und da fast naturalistischen Diesseitigkeit. So gut jedoch für Rep. B jener Vergleich mit der Kirche passt, so schwer hält es, unter den Staaten als solchen im Lauf der Geschichte annähernd eine Verwirklichung dieses Wunsches aufzufinden. Wollte man etwa an Markus Aurelius als „Philosophen auf dem Thron der Cäsaren" oder an den grossen Friedrich, den Weisen von Sanssouci denken, so passt das doch nur sehr mit Abzügen; namentlich der Letztere hat wirklich auch gar nichts vom überweltlichen Mystiker an sich.

Und im Grund genommen ist es nur gut für die Menschheit, dass Plato's Ideal vom φιλόσοφος-βασιλεύς im strengen Sinne sich nicht verwirklicht hat, noch je verwirklicht. Denn ganz zu schweigen von unpraktischen Mystikern und etwaigen Romantikern auf dem Thron, diesem bösen Schaden für die Gesundheit des Staatslebens, brächten auch die richtigen Philosophen, wenn sie allzu wirklich und häufig am Staatsruder sässen, doch wohl zu viel Unruhe in

*) Insofern bemerkt Aristoteles *Pol. II, 3, 1,* was offenbar vor Allem auf Rep. B geht, nicht mit Unrecht, dass Plato, statt beim Staat und seinen Fragen zu bleiben, zu ganz Anderem abgeschweift sei, τὰ δ' ἄλλα τοῖς ἔξωθεν πεπλήρωκε λόγοις. Plato fühlt und deutet dies übrigens selbst an, wenn er in der späteren Timäusanknüpfung an die Rep. nur die Gedanken von Rep. A wiederholt. Kaum weniger ist das der Fall in dem Rückblick des jetzigen (ob auch mit Rep. B zusammenredigierten) 8. Buch der Rep. *543* und *544*.

die Welt- oder Geschichtsuhr; sie wollten das Bestehende gar zu sehr und zu oft „auf den Kopf stellen", bis es der Gesellschaft schwindlig würde und ihr in diesem beständigen ἄνω — κάτω ein Schlagfluss drohte. Weit besser, wenn sie nur (wie die ächte Religion, mit der sie ja nach Plato und wohl auch an sich so nahe zusammentreffen), mehr nebendraussen als Salz der Erde und Geschichte mitwirken, gleichwie der Geist überhaupt das Grösste in der Welt und doch zugleich unsichtbar ist. Alsdann aber sind sie wahrlich vom höchsten Wert*) und haben dies auch wiederholt in der Geschichte bewiesen.

Das glänzendste Beispiel ist vielleicht der grosse Leibniz, dieser Philosoph und Staatsmann in Einem, Deutschlands geistiger Retter nach dem Elend des dreissigjährigen Kriegs, der Vater des geistvollsten 18. Jahrhunderts und Prophet des 19. besonders mit dessen endlicher Wiederbringung eines geeinten Deutschland. Ich darf wohl, ohne von Plato zu weit abzuirren, da die grossen Geister sich über Jahrtausende weg die Hand reichen, Leibnizens tief ergreifende Lebensrückschau hier einsetzen, wie er sie 1714, also zwei Jahre vor seinem Tod in einem lateinischen Gedicht**) niedergelegt hat, das etwa folgendermassen wiedergegeben werden mag:

Vergleichung des öffentlichen und des Privatlebens:

Wer zufrieden lebt mit der goldnen Mitte,
Vom Getümmel fern und dem Lärm der Städte,

*) Ganz in diesem unserem Sinn und natürlich mit unmittelbarem Hinblick auf das platonische Ideal sagt Kant »Zum ewigen Frieden« *V, 445*: »Dass Könige philosophieren oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen, weil der Besitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verderbt. Dass aber Könige oder königliche (sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende) Völker die Klasse der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen lassen, ist Beiden zur Beleuchtung ihres Geschäfts unentbehrlich, und weil diese Klasse ihrer Natur nach der Rottierung und Klubverbindung unfähig ist, wegen der Nachrede der Propaganda verdachtlos.« — Etwas näher an Plato, doch mit Abdämpfung des »φιλόσοφος« zum Gelehrtenstand überhaupt grenzt wieder Fichte's Ideal, wenn er in der »Bestimmung des Gelehrten« *VI, 328* die Aufgabe des Letzteren dahin formuliert, zu sein »die oberste Aufsicht über den wirklichen Fortgang des Menschengeschlechts im Allgemeinen und die stete Beförderung dieses Fortgangs«.

**) S. *Pertz, Leibniz' Gedichte S. 352;* das Obige ist freie Anlehnung an *Horaz Carm. II, Ode X, Vers 2 ff.*

Klug sein Schicksal selber bestimmt und Niemand,
Denn nur sich als Herren erkennt und einzig
Dient seinem Gotte:
Der fragt nichts nach Gunst bei der Welt und Ungunst,
Misst den Wert des Thuns mit dem eignen Masse,
Ist sich selbst ein Richter gestreng, zum Zeugen
Hat er droben Gott, in der Brust das eigne
Gute Gewissen.
Aber nicht, dass träg er und selbstisch schwelge,
Als Einsiedler kalt und für Niemand nütze;
Sondern warm und treu wird dem Haus er vorstehn,
Oder still als Denker mit Geistesfrüchten
Dienen der Menschheit.
Doch wen Schwung und kräftiger Sinn noch höher
Hebt, wer Fürsten Freund und Genosse sein kann,
Wer die Hand darf legen ans Völkerruder,
Wen des Staats Machthaber und Volks als treuen
Ratgeber hören:
Der fürwahr ahmt göttlichen Waltens Kunst nach,
Wie die Welt allmächtig der Vater lenkt. Doch
Sonnenrosse leiten ist nicht gefahrlos;
Denn der Masse Meinung wird nun sein Richter,
Prägt ihm den Namen.
Aber klugen Sinnes und edel hofft er
Vom Gewissen Lohn; und gewährt ihm draussen
Auch das Volk Beifall und Belohnung, nimmt er's
Dankbar; denn zu grösserem Thun befeuert
Zuruf die Kräfte.
Selten will sich Macht mit der Weisheit einen;
Doch wo's einmal glückte, da wirft die Weisheit
Lichtglanz weit umher, ja der Menschheit Ganzem
Soll auf Erden Friede erblühn und Freude,
Abglanz des Himmels!

Ausser diesen Worten aus der reichen Lebenserfahrung des idealgläubigen Optimisten, der freilich ähnlich wie Plato wenigstens von allen seinen staatlich vaterländischen Bemühungen kaum eine einzige Frucht selbst erlebte, sei zur Ergänzung und zu Ehren der moralischen Weltordnung mit ihrem „Nachfolgen der Werke" an die weltgeschichtliche Gestalt des politischen Genius Bismarck zweihundert Jahre nach Leibniz erinnert. Ich wollte, dass jenes Gedicht seines grossen Vorgängers als Patriot und Staatsmann unserem Bis-

marck zu Gesicht käme; er würde in der Lebenserfahrung und dem politischen Rechnungsabschluss eines der grössten Deutschen vor ihm wie im Spiegel Zug für Zug das Eigene erblicken, die Tage der Unruhe, der Macht und des Glanzes, wie den jähen Sturz und die stille Zurückgezogenheit in dem Sachsenwald, die doch nicht selbstisch einsiedelt, und endlich den allezeit gleichbleibenden Hauptwert des eigenen Massstabs in der Brust statt der Parteien Gunst und Hass, deren Beides er so sattsam erfahren hat und erfährt. Bismarck ist zwar kein Fachphilosoph, wie Leibniz; aber als derjenige, welcher unsere Sachen aus der trostlosesten Zersplitterung und Kleinmeisterei zur grossen Einheit endlich wirklich zusammengebracht hat, verdient er vollauf den Namen eines deutschen Realphilosophen; denn der Philosoph ist stets Einheitsmann, διαλεκτικὸς γὰρ συνοπτικός. Als solcher stand er hohen Geists ganz ähnlich da, wie Plato und Leibniz reden: im Bund mit dem monarchischen Machtbesitz seines königlichen und kaiserlichen Herrn, der treue Diener zusammen mit dem treuen und „niemals“ von ihm getrennten Herrn, ein weltgeschichtlich schönes Beispiel wenigstens des Grundgedankens von Plato's φιλόσοφος-βασιλεύς. Und dadurch ist denn auch im grossen Jahr 1870—71 etwas Grosses zu Stande gekommen, das schier unmöglich schien.

Ich denke, dass diese Schlaglichter aus der neuen deutschen Geschichte dem Bild des grossen Atheners vor zwei Jahrtausenden und seinen titanischen Bemühungen denn doch Manches von dem Phantastischen und Ungeheuerlichen nehmen, das in der Ueberlieferung auf ihnen ruht, indem sich diese nur an ihre allerdings fieberhaft gesteigerten Züge hält und darüber der inallweg bleibenden Kernwahrheit nicht gerecht zu werden vermag. Wir dürfen ja im Sinn des Idealismus nicht mit dem Erfolg rechnen, mindestens nicht mit dem augenblicklichen, wir müssen uns an das Wort halten: In magnis voluisse sat est! Alsdann ist es möglich, sogar ohne Abschweifung in entlegene Jahrhunderte der Geschichte auf griechischem Boden und bei Plato selbst zu erkennen, dass es ihm nichts weniger als nur um „Träume und Schäume“ zu thun, sondern heiliger realer Ernst mit seinen Gedanken und mit seiner Ueberzeugung von der Möglichkeit ihrer annähernden Verwirklichung war. Darum drängte es schon ihn, wie den späteren „Hofmann“ Leibniz, „Fürsten Freund

und Genosse zu sein und die Hand ans Völkerruder legen zu dürfen in Vereinigung von Macht und Weisheit" oder noch viel feiner mit dem griechischen Wortspiel gesagt: in der Vereinigung von ῥώμη und γνώμη, wie es in der tragischen Inschrift auf einer Bildsäule des Demosthenes heisst.

Was ich meine, sind natürlich die wiederholten Versuche Plato's, den wirklich staatsreformatorischen Hebel am sizilischen Hof anzusetzen, welcher ja schon ein Jahrhundert früher unter Hieron I. Sammelplatz der grossen griechischen Dichter Pindar, Aeschylus und Anderer gewesen war. Glück hat aber bekanntlich unser Philosoph in keiner Hinsicht damit gehabt; und weil ja die Menge allezeit nur hienach urteilt, so wurden seine redlichen Bemühungen begreiflicher Weise nur verlacht und in den Staub gezogen. In Verwechselung mit einem Aristipp und Aehnlichen galten sie gar als Schmarotzerei und Eitelkeit, oder wenigstens als arge Dummheit, εὐήθεια, wie dies namentlich der 7. (platonische?) Brief sachlich ohne Zweifel ganz treffend und zuverlässig schildert. Ebenso richtig deutet derselbe aber auch auf die wahre Triebfeder, auf den trotzigen, von der kernhaften Wahrheit seiner Gedanken überzeugten Stolz des Philosophen hin, wenn er ihn sagen lässt: „Ich hegte Scheu vor mir selber, mein ganzes Wesen möchte sogar mir geradezu als blosse Windmacherei erscheinen, wenn ich nicht aus freier Wahl Hand auch an irgend eine That legte" *7. Brief, 328* *). Schon oben S. 473 f.

---

*) Sicherlich waren das, obwohl der Brief selbst es an die zweite sizilische Reise (im Jahr 367) anknüpft, die inneren Gedanken und Beweggründe Plato's schon bei der hoffnungsvolleren ersten etwa um 388/87, während er sich zu der zweiten und zur dritten im Jahr 361 begreiflicher Weise weit zögernder entschloss (und vielleicht in Erinnerung daran später in den »Gesetzen« *951 d* bemerkt, nach Ueberschreitung des 60. Jahrs sollte Einer keine politische Reise mehr antreten). — Nebenbei bemerkt war es also auch hierin wieder ein wohlfeiler, ja gegenstandsloser Tadel des ὑπέρσοφος Isokrates, wenn er ein Jahr nach Plato's Tod in seiner Rede an Philipp *12, 13* als der einem Plato natürlich weit Ueberlegene meint, Reden, die man an Alle richte, seien so wirkungslos, ἄκυροι, wie wenn sie an Niemand gelangten, z. B. die von den Sophisten geschriebenen »νόμοι καὶ πολιτεῖαι«. Wer etwas Gutes wisse, müsse sich vielmehr einen Anwalt (προστάτης) unter denen wählen, die zu sprechen und zu handeln verstehen und grosses Ansehen besitzen. Sonst sei es ein μάτην φλυαρεῖν und kein προὔργου τι ποιεῖν. Deshalb wende er sich jetzt an die rechte Schmiede für Griechenlands Heil, an den grossen Philipp. — Gut gebrüllt, Löwe von Chäronea!

hob ich hervor, dass ohne Zweifel eben diese Erfahrungen dem Plato bei seinen klagenden wie hoffenden staatlichen Ausführungen besonders in Rep. B. vorschwebten, ja dass die sizilischen Dionyse als „τύπος“ bei der Zeichnung seines Bilds sozusagen Portrait sassen: Dionys I., durch den er bereits die bitterste Enttäuschung erlebt, bei jenen schmerzlichen Klagen über die Verderbnis einer ansich philosophischen und Besseres versprechenden Natur, Dio aber und der junge Dionys II. bei den zähidealistischen Hoffnungen, dass wenigstens im nachwachsenden Geschlecht (ὑέσιν ἢ αὐτοῖς *Rep. 499 b*) am Ende doch so etwas wie der philosophische Herrscher erstehen könnte.

Mitten inne zwischen den Enttäuschungen der ersten und den ob auch schwachen Erwartungen der zweiten sizilischen Reise weist denn Plato sogar bei den so hochgespannten Forderungen der Rep. B den Vorwurf des Utopischen oder Schwindelhaftnichtigen mit seinem alten ungebrochenen Stolz zurück, wenn er sich gleich noch erheblich mehr als schon bei Rep. A die grossen Schwierigkeiten der Verwirklichung keineswegs verhehlt. Neben aller inhaltlichen Steigerung der Reformgedanken in Rep. B ist übrigens für deren spätere Stellung wieder bezeichnend, dass er hinsichtlich der Einführung ins Leben bereits mehr mit sich reden lassen will und von der „πολιτεία, ἣν μυθολογοῦμεν λόγῳ“ *501 e* nicht verlangt, dass sie unbedingt so ausgeführt werden müsse. Aehnlich einem schönen Gemälde behalte ein Musterbild seinen anregenden Wert, auch wenn im Leben Abzüge davon gemacht werden müssen und nur eine annähernde Verwirklichung möglich sei *472 b ff.* *). Zu einer solchen bedürfte es dann einzig des φιλόσοφος-βασιλεύς, so wäre sie gesichert, indem derselbe z. B. entschlossen genug wäre, alle im Staat, welche das 10. Jahr überschritten haben, aufs Land zu schicken, die übrig bleibenden Kinder aber an sich zu nehmen und abweichend von der Lebensweise, welche auch deren Eltern führten, den eigenen

*) Mit diesem Zugeständnis wird sogar der φιλόσοφος-βασιλεύς e i n g e f ü h r t (daher es in meiner plat. Frage S. 33 ein Versehen ist, wenn ich diese Stelle vorübergehend zu Rep. A zog). Die Bereitwilligkeit zu einer ähnlichen Einräumung findet sich auch schon im vorangehenden Politikus, z. B. nicht bloss für die Frauenfrage in *293 e*, *297 c e*. — Dagegen will das mehr vereinzelt stehende Schlusswort in Rep. A *592 b* von dem παράδειγμα des wahren Staats, das vielleicht im Himmel sei, wirklich nicht viel besagen (»plat. Frage« S. 33).

bisher vorgetragenen Gewohnheiten und Gesetzesvorschriften gemäss zu erziehen. So werde am schnellsten und leichtesten der von uns beschriebene Staat und dessen Verfassung sich bilden *541 a* (am Schluss der Rep. B). Warum aber sollte jener Staatsphilosoph nicht inallweg möglich sein, sei es dass ein wahrer Philosoph an die Gewalt kommt, oder dass die Könige, bezw. deren Söhne von ä c h t philosophischem Sinn ergriffen werden, ἔκ τινος θείας ἐπιπνοίας ἀληθινῆς φιλοσοφίας ἀληθινὸς ἔρως ἐμπέσῃ? Durch diese „Muse", αὕτη ἡ Μοῦσα (wörtlich ebenso im anstossenden *Polit. 309 d:* τῇ τῆς βασιλικῆς (τέχνης) μούσῃ τοῦτο ἐμποιεῖν) wäre der Musterstaat gesichert und würde sich irgend wann, jetzt oder später, und irgendwo, hier oder in irgend einer Gegend des Auslands bilden, die vielleicht in weiter Entfernung ausser dem Bereich unseres Blicks liegt. Nur Einen Mann („aus Millionen") brauchte es schliesslich, wenn nicht mehrere aufstehen; warum in aller Welt sollte sich das nicht auch einmal so schicken, τύχοιεν γενόμενοι *502 a*? Darum wird noch zweimal *499 b c* und *540 d* das Wort schon aus Rep. A wiederholt: „Wir haben keine blossen frommen Wünsche vorgebracht oder nichts, was nur εὐχαῖς ὅμοιον wäre, sondern wohl Schwieriges, aber entschieden Ausführbares"! Plato verbittet sich also mit Einem Wort sogar für Rep. B jenes sprichwörtliche Urteil, das z. B. auch in der *Apol. conf. Aug. VII, 20* bei dem Artikel Kirche ausgesprochen wird: Neque vero s o m n i a m u s nos Platonicam civitatem, ut quidam impio cavillantur, sed dicimus existere hanc ecclesiam veram.

Alles in Allem genommen können wir hienach sogar die unhaltbaren Uebertreibungen in Plato's letzter Zuspitzung geschichtlich durchaus würdigen. Er ist mit dem öfters gebrauchten und wie für ihn gemachten Bild der gefesselte Prometheus, welcher im Weisheitsbesitz sich aufbäumt nach der fehlenden anderen Hälfte Macht und für verzweifelte geschichtliche Zustände entschlossen auch ein verzweifelt scharfes Heilmittel sich ausdenkt.

Sachlich aber dürfen wir mit den entsprechenden Abzügen am Philosophischen oder gar Mystischen, das wir nicht ungeschichtlich wegdeuten wollen, auch hier wieder tiefe und wertvolle Wahrheiten dieses wunderbar reichen Kopfs begrüssen, welche von der Geschichte langsam bestätigt worden sind (denn sie hat ja die ganze Zeit zur Verfügung, vgl. Hegel IX, 135, und eilt sich nie in ihrem Gang sub

specie universi). So hat er z. B. die unleugbare frühere Lücke im Unterrichtswesen ganz richtig gefühlt, wenn er sie dann auch in seiner Art und jedenfalls über viele Jahrhunderte hinausblickend ausfüllt. Neuzeitlich könnten wir es so ausdrücken: Ausser der Volksschule und allenfalls noch einer leichten Gymnasialbildung (Rep. A) ist es die eigenartige Bildung der Universität, der Hochschule für die künftigen höheren Beamtungen und Berufe im Staat und in der Gesellschaft, was Rep. B nachbringt. Und zwar trifft dies sichtlich besonders auf die Gestaltung und Bestimmung der deutschen Universität im Unterschied von den englisch-französischen Fachschulen zu. Denn jene ist jedenfalls ihrer Idee nach, welche freilich immer mehr dahinschwindet, vor Allem jene von Plato so klassisch erschaute u n i v e r s i t a s litterarum, und darum bildet in der That auch die Philosophie als Prinzipienwissenschaft in ihrer unparteiischen Bezogenheit auf alle Fachwissenschaften so recht eigentlich den Herzpunkt in der Idee der Universität — „das muss ausgesprochen werden, ob auch geradezu ein unmässiges Gelächter und Hohn wie eine Woge über uns hereinbreche“ *Rep. 473 d.* Durch ihren Geist sollen alle Fächer ohne Ausnahme geweiht und sämtliche künftigen Beamtungen mit einem zeitlebens heilsamen Tropfen philosophischen Oels gesalbt werden, um dereinst einen etwas grossartigeren Geschäftsbetrieb auch im gewöhnlichen Werktag des Alltaglebens zu erreichen statt dessen, was klassisch kurzweg Banausie heisst, neuzeitlich etwa eine arbeitsstundenzählende Taglöhnerarbeit und bureaukratischer Frohndienst in der Kanzlei oder wo sonst genannt werden mag (vgl. Fichte: „*Wesen des Gelehrten*“ *VI, 413*). Irre ich nicht, so klagte vor einigen Jahren z. B. das preussische Justizministerium über das immer bedenklichere Herunterkommen seiner jungen Juristen, über das Sinken ihres geistigen und beruflichen Höhestands. Und das ist wenigstens unter Anderem ohne Zweifel mitverschuldet dadurch, dass die früher weit mehr übliche Vorbildung derselben auch durch Philosophie neuerdings so gut wie aufgehört hat, ohne dass, wie leider allerdings bei den Medizinern, die Ueberbürdung im eigentlichen Fach irgend dazu nötigte. Den Wenigen, welche es heute noch anders halten, spürt man es zu ihrem und des Staats Vorteil zeitlebens an; bei den Andern ist es kein Wunder, wenn die grösseren Gesichtspunkte, die freie geistige Blickweite so vielfach einem mechanischen

Formel- und Buchstabenwesen oder aber schlimmer anderweitiger Strebsamkeit weichen müssen. Und dasselbe gilt von den Verwaltungsbeamten, über die ich heutigen Tags lieber schweigen will, ja überhaupt vom grössten Teil der Beamtungen, unter denen trotz Allem und Allem diejenigen Theologen und Philologen durch allgemeinere Bildung noch entschieden hervorragen, welche nach der besseren Sitte dieser Fächer mit der Philosophie noch nicht ganz gebrochen haben. Kurzum, an Plato's Forderung der Philosophie für die künftigen ἄρχοντες ist eben doch sehr viel Wahres!

Ein richtiger Gedanke ist natürlich auch sein wiederholtes „βασανίζειν“, das wir in den neuzeitlichen Prüfungen von Seiten des Staats verwirklicht sehen. Denn neben allen Bedenken ist ja doch deren Unentbehrlichkeit und objektiv sachlicher Wert klar, so wenig sie in jedem einzelnen Fall unbedingt massgebend heissen können. Aber was würde an ihre Stelle treten, wenn man sie beseitigte? Das kann sich Jeder aus demjenigen ausmalen, was bereits neben ihnen ab und zu im Hintergrund mitspielt. Selbst die Zwischenexamina, welche im Geist von Plato's Durchsiebung neuerdings mit allem Recht gefordert werden, sind als etwas Gesundes zu bezeichnen; namentlich wenn sie scharf und rücksichtslos stramm gehandhabt werden. Können sie doch als heilsames Memento mori! für heillose Zeitvergeuder dienen, welche nicht bloss ein paar kostbare arbeitskräftige Lebensjahre, sondern, was selten mehr hereinbringbar ist, die geistige Spannkraft und Sammlungsfähigkeit als solche über elendiglichen φλυαρίαι verlieren. Und doch braucht die Zeit und der Staat Männer, ganze Männer zu Beamten, will er der Wucht unserer neuzeitlichen Aufgaben nicht erliegen. Mag man also das wieder gerne hören oder nicht, wahr ist es doch, dass das verlotterte Manchestertum unseres allgemeinen Pseudoliberalismus oder einer phrasenhaften Freiheitstümelei namentlich auch für unser Universitätswesen nachgerade lange genug gedauert hat. Man sollte also nicht warten, bis auch da am Ende die plumpe Faust der Sozialdemokratie dreinfährt und in ihrer Art der Idee vielleicht wieder aufhilft*).

*) Zu diesem an Plato's »Universitätsideen« angeknüpften Stossseufzer von heute vergleiche man auch die kraftvolle Art, wie sich vor 86 Jahren Fichte in seiner Berliner Rektoratsrede »über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit« (näml. durch akademische Zuchtlosigkeit) *VI, 451 ff.*

Im Zusammenhang mit solchen Forderungen Plato's, die hienach für alle Zeiten ihre tiefste Berechtigung haben, steht das Allgemeine, dass nunmehr in Rep. B klar heraustritt, was natürlich dem Philosophen auch schon früher vorschwebte. Ich meine die ausdrückliche Erklärung, wie eben die Sorge für die Erziehung und Bildung des Nachwuchses den wesentlichsten Teil in der Gesamtaufgabe der ἄρχοντες bilde. Erst jetzt erscheinen sie zu Anderem hin als der Lehrstand, wie er neben dem Wehr- und Nährstand mit einer nicht gerade üblen, aber doch auch nicht so ohne Weiteres passenden Formel zur Charakterisierung der platonischen Staatsordnung gerne bezeichnet wird. Noch deutlicher, aber ganz folgerichtig werden wir dies später in den „Gesetzen" finden, wo neuzeitlich geredet das Kultministerium als die wichtigste Staatsbeamtung erscheint, während dies bisher mehr nur zwischen den Zeilen zu lesen stand und eigentlich der philosophische Reformator Plato es mehr noch als schon Sokrates wie ein geistiger Atlas in seiner Person darstellte. Aber auf die Dauer geht es ja natürlich nicht an, dass grosse Männer grosse Berufe nur auf ihre eigene vergängliche Person zuschneiden, statt für eine sie überlebende Einrichtung zu sorgen.

Zum Schluss dieser Ausführungen und Erläuterungen zu Plato's Rep. B, die ich nochmals eines der merkwürdigsten und gehaltvollsten Bücher aller Zeiten nenne, darf ich wohl hoffen, dass meine litterarische Ausscheidung derselben aus ihrem zweitausendjährigen Zusammenhang ihr nicht nur nichts geschadet, sondern sogar ernstlich genützt hat. Durch ihre zweifellos eigenplatonische und mit dem Bisherigen sattsam erklärte Einfügung in die Schwesterstücke Rep. A und Rep. A—B steht allerdings ein Ganzes vor uns, das an manche mittelalterliche Bauten erinnern mag. Auch diese sind oft, aus Geld- oder anderen Nöten, nur in langen Pausen zu Stand gekommen und fallen damit in sehr verschiedene Stilzeiten, wie z. B. in meinem Heimatsort Maulbronn in Schwaben das hochinteressante dortige Cisterzienserkloster. Ganz so zeigt Plato's „Πολιτεία" im Ganzen jedenfalls zweierlei entschieden von einander abweichende

ausgesprochen und dabei namentlich über das Haupthindernis aller Besserung, das ärmliche Wettrennen unserer Universitäten (bezw. Universitätsstädte) um die »höchste bis jetzt erreichte Frequenz« das ethisch Erforderliche bemerkt hat.

Baustile. Das untere Stockwerk ist sozusagen mehr im romanischen Stil gehalten, mit idealen, aber nicht idealistischen Rundbogen, die ruhig und gesättigt, mit massvoller Schweifung aufwärts befriedigt wieder in sich zurückkehren. Das obere Stockwerk dagegen ist Gothik, ja Hypergothik mit unruhig aufstrebenden, himmelstürmenden Spitzen und Zacken fast nervös zu nennen, wie die Aussenseite am Chor des Kölner Doms. Im letzten Grunde freilich durchzieht das Ganze derselbe Kerngedanke, der schon sokratisches Erbe ist, der Gedanke der Nookratie oder Vernunftherrschaft des Wahren, Schönen und Guten. Insofern darf *Sympos. 209 e f.* beim Rückblick auf beide ausdrücklich auseinandergehaltene Stufen immerhin sagen, dass „schon die niedere Weihe die vollkommene und höhere zum Zweck habe". Und darin liegt auch das Recht und die Möglichkeit, zwei im übrigen so verschiedene Teile in Eins zusammenzuarbeiten, womit Plato seinen nie ganz aufhörenden, aber stufenmässig sich erweisenden heissen Bemühungen um vernünftige Besserung der πολιτεία als des Menschen im Grossen gewissermassen ein gemeinsames Denkmal errichtet*).

Mit Rep. B in ihrer merkwürdigen Zusammendrängung von äusserster Weltflucht und philosophisch gespanntestem Weltrettungs- und Schaffensdrang ist zwar bereits die Krisis der platonischen Jenseitigkeitsstimmung eingetreten, welche sicher zur Genesung führen muss. Aber ehe der eben noch über den Wolken schwebende Mystiker dem Leben und festen Boden einer gesunden Diesseitigkeit wirklich zurückgegeben wird, braucht seine grosse Seele noch eine letzte κάθαρσις, um anzuspielen auf des Aristoteles bekannte geistvolle Begriffsbestimmung der Tragödie. Nur so können die schrillen Missklänge, von welchen das Gemüt des Philosophen eben noch durchzittert ward, sich vollends in Harmonie auflösen. Wir haben dieselben sattsam kennen gelernt in Form jener schroffen Widersprüche, von welchen Rep. B stimmungsmässig, nicht logisch voll ist. Wir sahen jenes förmliche Sichhineinsteigern in harte und härteste Ur-

*) In dieser Fassung ist der Gedanke für sprachlich zärter besaitete Gemüter vielleicht erträglicher, als wenn ich in meiner »plat. Frage« S. 70 unter Anderem von einer »Autobiographie« von Plato's Staatsbestrebungen sprach. Dass »Bestrebungen« keine Hände und Federn zum Selberschreiben haben und überhaupt keine Lebewesen sind, ist allerdings sehr richtig, weshalb einer meiner Kritiker von seinem Standpunkt aus immerhin im Recht war, eine solche Vorstellung (d. h. Ausdrucksweise!) unter aller Kritik zu finden. Ἅλις!

teile, wie z. B. bei der δόξα von blind zu hässlich; wir hörten Ausdrücke, die uns von der apollinischen Natur eines Plato fast befremden wollten, wenn er u. A. die natürliche Unwissenheit *533 d* als ein Liegen ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ bezeichnet oder sagt, dass der Mensch sich in der ἀμαθία wälze, wie ein Ferkel im Koth, ὥςπερ θηρίον ὕειον ἐν ἀμαθίᾳ μολύνεται *535 e.* Aber doch gewinnt es bei der δικαιοσύνη oder Rechtverfassung seiner im innersten Mark gesunden Seele sogar hier der θυμός und seine ἀνδρεία nicht ganz über die σοφία und σωφροσύνη. Denn äusserst bezeichnend bemerkt er *536 b c* in eigener Person: „Ich muss selbst über mich lächeln, dass ich erregter (ἐντεινάμενος) gesprochen habe. Aber indem ich (bei den staatlichen Untersuchungen) auf die Philosophie hinblickte und sie unwürdig in den Koth getreten sah (προπεπηλακισμένην), da wurde ich böse und habe in der Entrüstung über die Schuldigen, ὥςπερ θυμωθεὶς τοῖς αἰτίοις, heftiger geredet.“

Wie oder wem gelingt nun jene schliessliche Auflösung der Missklänge in Harmonie? Es ist der gute Geist, dem Plato's erste persönlich-philosophische Liebe gehörte, wie der Staat seine erste sachliche war, es ist die verklärte Gestalt des Sokrates, der wie ein σωτήρ mit Geisterhand seinen edelsten Schüler wieder vom Himmel auf die Erde herunterführt, um seinen weltgeschichtlichen Beruf für die Philosophie überhaupt in dieser Weise auch noch einmal an der Person des grössten klassischen Philosophen zu erfüllen. Lange war er dem Plato in Wahrheit trotz teilweiser Fortführung seines Namens aus den Augen entschwunden gewesen; aber selbst diese äusserlich beibehaltene Sitte hatte zuletzt der notgedrungenen Einführung des „eleatischen Fremdlings“ weichen müssen (Sophista, Politikus, Parmenides II; die Rolle des Sokrates in Rep. B erklärt sich natürlich durch die anbequemende Rücksicht auf die Haltung der übrigen Teile der Republik). Jetzt tritt Sokrates wieder mit Macht hervor, und sein treuer Schüler versenkt sich von ganzem Herzen und mit ganzem Gemüt in die wehmütig-frohe, schmerzlich-erhebende Wiedererinnerung an sein Bild. Denn „des Sokrates zu gedenken, ob ich nun selbst von ihm spreche oder einen Andern sprechen höre, bleibt mir immer das Allerliebste“ *Phaedo 58 d.*

Darum steht denn auch in dem herrlichen Kunstwerk Phaedo der letzte Erdentag des grossen Weisen, der Tag seiner Geburt zu besse-

rem Leben vor Plato's geistigem Auge nach zwei tiefbewegten, inhaltsreichen Jahrzehnten noch so frisch und lebendig, als wäre es von gestern her. Ja sogar nach zwei Jahrtausenden ergeht es selbst uns nicht anders, sondern durch die überzeitliche Macht des Genius ist es, als erlebten wir Alles mit.

Die Fesseln sind dem Gefangenen gerade abgenommen, da ja die Stunde der Befreiung geschlagen hat; er reibt mit Behagen das eben noch vom Eisen schmerzende Bein, und schon hieran knüpft sich aufs Natürlichste und Feinste zugleich der Grundzug des ganzen Gesprächs, das tragische Ineinanderspielen von Weh und Wohl. Das Gefängnis ist zum trauten Raum geworden, wo nur alles Fremde und Störende ausgeschlossen ist, die nächsten Freunde und Schüler aber wie im eigenen Haus noch einmal um den Meister sich schaaren. Denn auch die beiden wackeren Pythagoreer aus Theben gehören zumal im jetzigen Fall zum engeren Kreis der Vertrauten und geben in diesem, seit langer Zeit erstmals wieder kunstvollrichtigen und nicht bloss scheinbaren Dialog ihre gediegenen Beiträge zum Gang des Gesprächs. „Αὐτοί ἐσμεν“ mochte Sokrates mit den Seinen sagen, wie es im Parmenides hiess, wir sind ganz unter uns, aber nicht mehr zu dialektischen Waffengängen, zu philosophischem Kampf und Streit, sondern zurückgezogen von der Welt in tiefem Frieden, selbst wo rühmliche und nur erfreuliche Selbständigkeit sich Einwürfe und Bedenken erlaubt. Aehnlich wie auf jenem berühmten Gemälde Correggio's geht in diesem Gefängnisraum alles Licht vom Mittelpunkt Sokrates aus und wirft in attisch feinster Schattierung seinen Schein auf sämtliche Anwesende bis hinaus zum Gefängniswärter, der, wie der Hauptmann unter dem Kreuze Jesu, gleichfalls Zeugnis geben muss von dem Alle überwältigenden und auch die rauhesten Naturen schmelzenden Eindruck wahrer Grösse. Ebenso meinen wir ein halbes Jahrtausend voraus die Maria und Martha (oder den Johannes und Petrus) des Evangeliums zu schauen, wenn der junge Phaedo auf einem Schemel still zu des Meisters Füssen sitzt, der liebevoll mit seinem schönen Haare spielt *89 a b*, während der gute hausbackene Krito hin und her geht und wiederholt die schon über aller Zeit schwebenden Reden mit der Prosa seiner Werktagssorgen ums Zeitliche unterbricht *). Und all das ist nicht etwa bloss ab-

*) Gelegentlich mag die Frage aufgeworfen werden, ob vielleicht der so

lösbarer Rahmen um den Lehrgehalt des Dialogs, sondern mit demselben untrennbar verflochten, ihn begleitend, bestätigend und verstärkend, wie die Handlung in der Tragödie das gesprochene Wort.

So ist es ein rechter Sonntag des Geists, dieser letzte Tag des Sokrates im Gefängnis, zusammen mit seinen Freunden vom Morgen an, bis Abends die Sonne hinter den Bergen sinkt und mit ihr das Leben des grossen Manns zum wahren Lichte eingeht. Der treue Krito hatte ihn gesetzwidrig befreien wollen. Aber was braucht es das für den, welchem im Geist und in der Wahrheit das Gefängnis von selbst zum Befreiungsort wird? Darum steht der Ort und Tag von Anfang bis zum letzten Wort über das Dankopfer an Asklepios unter dem Zeichen des Licht-, Sühn- und Befreiungsgottes Apollon. Schon die Festgesandtschaft zur Erinnerung an seine befreiende Hilfe unter Theseus hat überhaupt den Aufschub des Todesurteils veranlasst und so das öftere Zusammensein des Sokrates mit seinen Freunden noch ermöglicht, wenn das auch vom höheren Standpunkt aus nur als ein „κωλύειν ἀποθνήσκειν“ zu bezeichnen ist *61 a*. Denn in Wahrheit begrüsst ja der Weise, wie des Gottes heiliger Vogel, der Schwan, sein herannahendes Ende mit Freuden und nicht mit Klagen und Seufzen. Erkennt er doch, dass das wahre Gefängnis nicht Mauern, Thüren und Riegel sind, sondern dass wir es gar nahe mit uns herumschleppen als das Uebel unseres Leibs und erdenschweren Lebens, des γεῶδες καὶ ἐμβριθὲς καὶ βαρῦνον. Daher jene Sehnsucht des wahren Philosophen und seine steigende Vorbereitung mitten im Leben, um auf die rechte gottwohlgefällige Weise zu sterben, frei zu werden von jenen Fesseln und Banden und emporzudringen aus der dunklen Meerestiefe zur „wahren Erde, zum wahren Licht, zum wahren Himmel“, in dessen begeisterter Schilderung die alten Farben des Phaedrus und seines Heimweh wiederkehren.

Wie kommt es aber eigentlich, dass sich der treue Jünger Plato eben jetzt nach Ablauf von annähernd vielleicht schon zwei Jahr-

---

sichtlich philosophisch feingebildete Verfasser des Evangeliums Johannis beim Entwurf seiner Abschiedsreden Christi Kap. 13, oder besser nach Ausscheiden des einzig noch störenden Glieds Judas Ischariot Kap. 14 bis 17 die Abschiedsreden des Sokrates an seine sich gleichfalls bald verwaist fühlende Schüler (*Phaedo 116 a, Ev. Joh. 14; 18*) einigermassen als formelles Muster vor Augen gehabt hat. Eine Verunreinigung oder Unehre für ihn wäre das selbstverständlich nicht von Ferne.

zehnten so tief in die Erinnerung an des Altmeisters erhabenen Tod versenkt? Die Frage ist hier (wie gleich nachher beim Symposion) vollberechtigt; aber auch die Antwort liegt nach allem Bisherigen wenigstens für den offen da, der Plato's philosophisches Lebensdrama bisher mitdurchlebt hat. Nichts Anderes will er, als im Spiegel des Sokrates zugleich wieder sein eigenes Bild betrachten. Seine schmerzliche Lebensmüdigkeit, seine Sehnsucht: „ich wollte, es wäre Abendzeit, und Alles wäre vorbei", seine ganze verstimmte Weltflüchtigkeit weiss sich nicht besser Ausdruck zu geben, als indem sie sich niederlegt in die ideal-freudige Sterbebereitschaft, ja Sterbesehnsucht des verklärten Meisters *). Und mit dieser Niederlegung ist sie zugleich wesenhaft abgelegt.

Wir wissen von unserem Goethe, dass er mit den „Leiden des jungen Werther" nachtwandlerartig sich selbst gesund schrieb und die krankhaft ansteckende Ueberempfindsamkeit der damaligen Zeit in sich überwand. Aehnlich ergieng es dem altklassischen Philosophen mit seinem Phaedo. Durch ihn hat er sich geheilt von jener Uebernatürlichkeit und verzweifelten Transcendenz (*Phaedo 100 ff.*), wie von der darein verflochtenen Misologie und Misanthropie (*Phaedo 89 c—91*), welche in Rep. B bis zur Unhaltbarkeit gesteigert erschienen. Er hat sich davon geheilt, indem er, ihrer Herr geworden, sie in einem grossartigen Kunstwerk, der klassischen Tragödie der Sterbenssehnsucht plastisch objektiviert und ebendamit schon weit massvoller gehalten aus sich heraussetzt. Der Grundbegriff der „Soteriologie" oder Lösungs- und Erlösungslehre des Phaedo, die κάθαρσις bewährt sich an seinem Verfasser selbst als reinigende Schwichtigung seines faustisch krankhaft gewordenen Titanentums.

So folgen auf die schrillen Dissonanzen der Rep. B ganz natürlich die Mollakkorde des Phaedo. Oder wie nach dem Gewittersturm des schwülen Sommermittags am Abend das friedliche Zeichen

*) Der Mehrzahl wird diese Deutung des Phaedo ihrer völligen Ungewohntheit halber zunächst gar zu kühn und für (den Dichterphilosophen) Plato zu poetisch vorkommen. Etwas prosaischer ist allerdings die Hypothese früherer Gelehrten, an die man sich ja zur Erholung von mir immerhin noch eine Weile halten mag. Jene meinten nämlich, die Todesgefahr seiner sizilischen Reise sei dem Plato noch in den Gliedern gesteckt und habe ihn zur Entwicklung solcher trüben Sterbegedanken veranlasst. — Armer Philosoph des »οὐ δεινὸν τὸ τεθνάναι«, welches Schneiderellenmass legen sie an deine starkmutige Seele!

des Regenbogens hoffnungverheissend in den Wolken erscheint und der Menschen sich eine wohlige Mattigkeit in der erfrischten Luft bemächtigt, so mutet uns die trotz Allem noch markhaltige Abspannung des Dialogs Phaedo an, welche einen neuen schönen Tag verspricht. Sehen wir in ihm den wirklichen Sokrates sterben, so ist mit dem Phaedo nach des herrlichen Realisten Sokrates eigener Mahnung an seine zugleich trauernden und erhobenen Schüler (*59 a*, *105 b*) auch der überhimmlische, welt- und lebenssatte Plato der zweiten Periode gestorben. Schon die ernstliche Wiederberührung mit dem alten Sokrates, und wäre es sogar der sterbende, weckt neues Leben in der Brust des Jüngers. Wie im Gedicht die Glocken des einst kindlich frohen Osterfestes an Fausts Ohr schlagen, als er eben nach der im Tod Erlösung bringenden Phiole griff, so treffen im wirklichen Erleben Plato's geistiges Ohr wieder Jugendklänge aus den schönen Tagen und Stunden des Umgangs mit dem geliebten Meister. Der Sokratiker beginnt langsam von Neuem in ihm zu erwachen und „die Erde hat ihn wieder“. Damit ist seine philosophische Sturm- und Drangperiode abgeschlossen.

III. Teil.

Plato's dritte Periode: Kompromiss zwischen der idealistischen Richtung zum Jenseits und der realistischen Stellung im Diesseits.

(Schriften: Symposion, Gesamtredaktion der Republik, Timäus mit Kritiasbruchstück, Philebus und „Gesetze“).

Erster Abschnitt.

Die Eröffnung der philosophischen Versöhnungszeit durch den wiederum sokratischen Erosdialog Symposion.

Weit besser als in trockener Begriffssprache würden sich die Stimmungsphasen und Wandlungen von Plato's grosser Seele in

Tönen ausdrücken lassen; denn „die Seele spricht Polyhymnia aus". Nur müsste Einer zu diesem Zweck zugleich Komponist und geschichtlichsprachlich geschulter Fachphilosoph sein, was wohl so selten sich trifft, wie jener φιλόσοφος-βασιλεύς der Rep. B. In diesem Sinn habe ich bereits wenigstens Bilder und Vergleiche aus dem Musikgebiet angewendet, wenn ich im Vorigen von den schneidenden Dissonanzen der Rep. B und den darauf folgenden Mollakkorden des Phaedo redete. Und so mag mit Fortführung desselben Bilds das Allegro des Symposion als Eröffnung von des Philosophen dritter Periode gefasst werden, die sich hiemit im schönsten inneren Zusammenhang anschliesst. Oder anders ausgedrückt fallen nach den immer noch recht schwermütigen und ernsten, aber doch bereits in massvoller Schönheit gehaltenen Trauerklängen des Sterbdialogs jetzt die heiter verklärten melodischen Harmonien der wiedergefundenen Lebensstimmung ein. Darum ist denn auch das Symposion mehr als irgend ein anderes platonisches Stück schon formell ein „δρᾶμα", durch und durch warmes Leben statt bloss kalter Theorie, und als Versöhnungsdialog das grösste, weil wahrhaft harmonisch vollendete Kunstwerk unseres Dichterphilosophen, an dem wir ästhetisch nur auch gar nichts anders wünschen möchten, als es wirklich ist, und das in dieser Hinsicht sogar den ergreifenden Phaedo übertrifft (vgl. oben S. 438 Anm.). Selbst Plato's stärkstes „νόσημα", die Neigung zu dialektischen Abschweifungen hat derselbe hier überwunden, wenn er z. B. *194 d* sozusagen sich selbst sofort zur Sache ruft und das eben ansetzenwollende Dialektisieren rasch abschneidet. Auch *199 b* will sich Sokrates nur ein σμικρ' ἄττα ἐρέσθαι gestatten oder sagt nach kurzer dialektischer Neckerei zu Agathon: „Καὶ σὲ μέν γε ἤδη ἐάσω, ich will dich jetzt in Ruhe lassen" *201 d*, was sich ohnedies dem Gastgeber gegenüber für die attische Feinheit schickt. Daher wechseln in schönster Mischung Reden mit kurzem Zwiegespräch; aber auch das letztere ist besonders als Unterredung von Diotima und Sokrates völlig frei von formalistischem Gestrüpp und verläuft in knapper sachlicher Klarheit wie ein anmutiger Fusspfad zur Höhe.

Dargestellt ist jene glücklich wiedergefundene Lebensstimmung, die wir als Grundzug des Symposion finden, einmal persönlich im Bild des Sokrates, das uns besonders im zweiten Teil des Gesprächs

entgegentritt, und sodann aufs engste damit verbunden in den sachlichen Gedanken, d. h. in der Stufenreihe von Reden über den ἔρως, welche vornehmlich den ersten Teil ausmachen *).

---

*) Die endlos verhandelte Streitfrage über das Verhältnis des platonischen Symposion zum xenophontischen, welches Verhältnis zugleich ein Musterbeispiel für das früher S. 104 ff. besprochene Nebeneinander beider Quellen zur Kenntnis des geschichtlichen Sokrates überhaupt ist, will ich bei dieser Gelegenheit nur kurz berühren, kurz wenigstens verglichen mit der darauf sonst verschwendeten Litteratur. Denn unbefangen betrachtet scheint mir die Sache so einfach und klar zu liegen, dass schon längst darüber kein Streit mehr herrschen sollte. Soviel sieht nämlich zunächst ein Jeder, dass die beiden fraglichen Symposien mit ihren gehäuften Berührungspunkten nicht beziehungslos gedacht werden können. Entweder haben sie eine gemeinsame Quelle, oder ist Eins die Quelle des andern, oder endlich gilt beides zumal, und das ist weitaus das Natürlichste und Einfachste. Was zuerst das xenophontische betrifft, so gibt es sich schon sprachlich so deutlich als möglich mit seinem »ἀλλά« an der Spitze (wie der ebenso zu betrachtende Oekonomikus mit seinem δέ) als ergänzenden Nachtrag zu den Memorabilien, um den Sokrates nun auch im vorwiegenden Scherz, wie zuerst mehr im Ernst zu schildern. Und Xenophons Erklärung gleich im Eingang, dass er das Folgende als Augen- und Ohrenzeuge berichte, haben wir bei der schlichten Art des ganzen Manns schlechterdings kein Recht anzufechten. Sonst würden auch die Memorabilien mit ihrer öfteren gewissenhaften Unterscheidung des Selbst-Erlebten und Gehörten von Angaben aus zweiter und dritter Hand als Geschichtszeugnis in bedauerlichster Weise preisgegeben werden müssen. Somit haben wir an Xenophons Gastmahl eine wesentlich und kernhaft treue Schilderung von wirklich Geschehenem und Bericht von thatsächlich gehaltenen Reden, bei welch letzteren das bessere Gedächtnis des Altertums jedenfalls die Grundzüge und Hauptgedanken als »ἀξιομνημόνευτα« (*1, 1*, wörtlich so auch Plato *Symp. 178 a*) zuverlässig wiedergibt, mögen auch weitere freie Ausführungen des Verfassers nach dem Sinn dazukommen. Als ungefähre Abfassungszeit der Memorabilien und dieses ihres Nachtrags Symposion steht das Ende der neunziger Jahre des 4. Jahrhunderts so ziemlich fest. Jedenfalls aber, und das ist uns die Hauptsache, ist das platonische später geschrieben, und zwar vielleicht um mehr als ein Jahrzehnt später zu Ende der achtziger Jahre (jedenfalls wegen der Anspielung auf Mantinea zwischen 385 und 370). Gastgeber ist zwar bei Plato der Tragödiendichter Agathon statt des Lebemanns Kallias bei Xenophon; indessen lässt sich dies als freie und absichtliche Aenderung des dramatisierenden Plato leicht erklären (der übrigens auf den geschichtlich richtigen Gastgeber Kallias als ihm wohlbekannt vielleicht sogar in seiner Art selbst mit der Bemerkung des herausgeputzten Sokrates anspielt: Ταῦτα δὴ ἐκαλλωπισάμην, ἵνα καλὸς παρὰ καλὸν ἴω *174 a*). Und so ist es bei Plato wiegesagt dasselbe geistvolle Trinkgelage, das schon Xenophon geschildert hat. Da Plato seiner Jugend halber nicht selbst dabei sein konnte, wie sein älterer Mitschüler, so konnte er davon nur vom Hörensagen, oder aber, was das Natürlichste ist, aus der ihm vorliegenden Darstellung eben

In der denkbar vertieftesten Wiedererinnerung an den klassisch-erhabenen Tod des Altmeisters sahen wir Plato seinen Weltschmerz

des Xenophon wissen. Gewiss hätte nun ein Plato Alles das auch dichterisch frei erfinden können; aber gerade deshalb durfte er sich ebensogut an das Gegebene halten, ohne vor Denkenden in den Verdacht der »exilitas ingenii« zu kommen, wie ein sonderbarer und höchst entbehrlicher Verteidiger seiner Originalität schon gemeint hat. Und warum er so verfuhr, warum er statt nur frei zu erfinden, sich an den geschichtlich vorliegenden Stoff seines Vorgängers anschloss, liegt auf der Hand. War doch der Zweck seines Symposion eben der, den Sokrates der Wirklichkeit, den Sokrates des realistischen Lebens in grösster qualitativer, wenn auch nicht wörtlicher oder photographischer Treue vorzuführen. Daher die künstlerische Verbindung von geschichtlichem Stoff mit freier geistvoller Verwertung durch Plato, ähnlich wie der ihm so vielfach verwandte philosophische Verfasser des Evangeliums Johannis die synoptischen und anderen Quellen verarbeitet hat. Beides, den Anschluss an das Geschichtliche und doch zugleich die freie und unbeengte Stellung zu demselben bekennt übrigens unser Philosoph selbst dadurch, dass er die Erzählung der Symposiongespräche durch Apollodor sogar zwei bis dreifach vermittelt sein und diesen ausserdem als Erzähler betonen lässt, sie seien vor gehörig langer Zeit geführt worden, so dass er, bezw. sein Gewährsmann sich nicht mehr so genau an Alles erinnere *172 c ff*, *178 a*. Eine derartige Einkleidungsform findet sich bekanntlich auch sonst bei Plato öfters und hat immer einen litterarischen Zweck. Hier ist sie in ihrer Geflissentlichkeit gar nicht misszuverstehen, sondern eben in dem Sinn zu deuten, wie wir nach Böckh's Vorgang das Verhältnis des platonischen zum xenophontischen Symposion bestimmten. Dabei handelte es sich nicht um ein eifersüchtiges Wetteifern Plato's mit seinem sokratischen Mitschüler. Ja nicht einmal das war sein eigentliches und Hauptabsehen am gegenwärtigen Ort, dessen zu nieder gehaltene Auffassung des Sokrates zu verbessern. Nichts liegt dem platonischen Gastmahl ferner, als der schulmeisterliche Rotstift. Dazu wäre es schon zu spät geschrieben, während jene Gemütsart es bekanntlich mehr als eilig zu haben pflegt; ferner sprudelt es von Geist, woran man dort gleichfalls selten leidet, und ist mit aller Welt, sogar mit viel schlimmeren Gegnern auf einen humorvollen Friedensfuss gekommen, was ein drittes Desideratum bei dem unsterblichen Geschlecht der Kritiker aller Zeiten ist. Also verschone man Plato's Meisterwerk mit jener Ausdeutung als einer in erster Linie gegen Xenophon gerichteten »Korrektur oder Recension«. Dagegen fällt mir nicht ein, mit anderen εὐήθεις zu leugnen, dass Plato anderwärts, namentlich in früheren Schriften keinen Anstand nimmt, der xenophontischen Auffassung mit spöttischer oder humoristischer Ueberlegenheit und berechtigt kräftigem Selbstbewusstsein nachzuhelfen und seine eigene Aufnahme, bezw. Verwertung sokratischer Anregungen gegen Xenophons Darstellung (ja u. U. sogar gegen die originale sokratische Anschauung vgl. oben S. 409 f. Anm.) geltend zu machen. Aehnliches gilt aber auch umgekehrt von Xenophon, wie wir im Verlauf schon gelegentlich andeuteten. Zwar möchten wir lieber nicht überall hin und her »litterarische Fehden« und recensierende Anspielungen aufstöbern. Denn bei aller natürlichen Wahrscheinlichkeit in der Sache fällt dies doch für den ein-

und seine Sterbenssehnsucht ablegen. Und nun beim vollen Wiedereintritt ins Leben ruft er statt des gestorbenen und doch unsterblichen Sokrates vielmehr den Sokrates des vollsten, sogar sprudelnd realistischen Lebens zum Führer und Bundesgenossen auf der neubetretenen Bahn der Wirklichkeit herbei. Er beschwört ihn herab als Schutzgeist alles Schönen, Wahren und Guten, das trotz Allem und Allem von und für uns Menschen soweit möglich eben auf Erden zu verwirklichen ist.

Daher die heiterste Komik, welche hier von Anfang bis Ende herrscht. Sokrates ist ausnahmsweise beschuht und soviel möglich schön herausgeputzt zum Mahl bei einem Schönen *174 a*. Er hat zur Einleitung sogleich einen seiner ekstatischen Anfälle der Versunkenheit *174. 175* (wiederholt in der Erzählung des Alkibiades *220*), damit wir sobald als möglich auf seine „dämonische Atopie“ vorbereitet seien. Alle Gäste ausser ihm sind übernächtig vom Festgelage am Tag zuvor, und die sonst kräftigsten Trinker klagen im Chor über die Nachwehen der gestrigen „Bespülung“ oder sind κραιπαλῶντες ἐκ τῆς προτεραίας, wie der klassische Ausdruck *176 d* für den gemeinen deutschen Katzenjammer lautet. Ja der grosse

---

zelnen Fall häufig gar zu unbestimmt und wenig zwingend aus. Nur zwei Punkte gewichtigerer Art seien deshalb aus dem litterarischen Verhalten von Xenophon gegen Plato hervorgehoben. Zuerst die bewusste Verbesserung der zu einseitig formalistischen Schilderung des Sokrates in den frühesten Schriften Plato's, und sodann die von Plato abweichende Verwertung der gemeinsamen sokratischen Anregung in der Frauenfrage und Verwandtem. Beides kann man dem Xenophon in der That durchaus nicht verargen, zumal ich nicht finde, dass er es in ungehöriger und gehässiger, oder auch nur in stark auffälliger Weise gethan hätte; sonst würde man es auch schon längst weit mehr bemerkt haben. Alles in Allem ist für die nüchterngeschichtliche Auffassung, welche die Männer des Altertums nicht etwa wegen ihrer Zeitferne und altklassischen Sprache für Idealgestalten aus einer andern als der heutigen Welt hält, darüber wohl kaum ein Streit möglich, dass die zwei treuesten Sokratiker einander zwar nicht gerade feindlich, aber noch viel weniger sympathisch waren und sein konnten. Sehen wir dies doch sozusagen im Grundsatz und an der Schwelle aus der Art, wie Xenophon in den *Mem. I, 1, 48* bei der namentlichen Aufzählung der bedeutenderen Schüler des Sokrates den — Plato verschweigt und in einem merkwürdig weitfaltigen »καὶ ἄλλοι« unterbringt. Und ebenso stellt sich Plato zu ihm, soviele Personen und Gestalten er sonst dramatisch verewigt. Ich denke, dies argumentum e silentio besagt genug. Denn wen man bei reichlichst gegebenem Anlass hartnäckig verschweigt, den rechnet man zu allen Zeiten jedenfalls nicht unter seine besonderen Freunde.

Komiker Aristophanes bekommt im Verlauf sogar den Schlucker, als die Reihe zum Redehalten an ihm wäre *185*. Nur Sokrates ist ausgenommen, der „in beiden Sätteln gerecht ist", im Wenig und Viel, und den „nie jemand betrunken sah" *176 c, 214 a, 220 a*. Aber in Anbetracht der geschwächten Leibesumstände der Andern wird nach fachmässig weiser Ordination des Arztes Eryximachos beschlossen, diesmal zwanglos (ohne Symposiarch) zu trinken, was freilich nach dem Schlussergebnis immer noch nicht an Temperenz hinreicht, ferner die Flötenspielerin zu verabschieden, damit sie sich selbst oder den Frauen etwas vorspiele, und statt dessen sich mit Reden zu unterhalten.

Zu alledem kommt noch ein kostbar komischer Zug in der ganzen Einkleidung des Symposion, den man soviel ich sehe bis jetzt nicht richtig zu deuten wusste. Gewundert hat man sich allerdings schon öfters darüber, dass Plato den Inhalt dieser Prachtsschrift zum Wiedererzählen gerade einem Apollodor anvertraut hat, den wir aus *Phaedo 59 a* und *117 d* derb gesagt als männliches Klageweib kennen und der mit dem Beinamen des μανικός offenbar die objektiv und unbewusst komische Gestalt im Kreis der Sokratiker war. Vollends der Eingang des Symposion zeichnet ihn als einen seltsamen Gesellen, der in überschwänglichster Begeisterung für die Philosophie schwärmt*), in mitleidiger Verachtung auf die Reichen und Geldmänner heruntersieht, alle Andern, mit Ausnahme des Sokrates, und sich zu allermeist für beklagenswert (κακοδαίμονα) hält, mit sich und aller Welt grollt und daher geradezu jenen Unnamen des Schwärmers, μανικός, erhalten hat. Sind nun das nicht in der That, obgleich ins Komische verzerrt und stark übertrieben, die Züge des Plato selbst, nämlich in den Tagen jener δαιμονία ὑπερβολή der Rep. B, jener schwärmerischen Ueberstürzung, jener krankhaften, mit allem und jedem unzufriedenen herben Weltflucht, jener psychologisch so merkwürdigen Mischung von fast hochmütiger Steigerung und an sich selbst verzagender Niedergeschlagenheit? Bei dem jedenfalls so engen Zu-

*) »ὑπερφυῶς ὡς χαίρω, ich bin ausser mir vor Freude, wenn ich entweder selbst von Philosophie spreche, oder Andere davon sprechen höre« *Symp. 173 c* — nebenbei bemerkt eine Eingangswendung, die auffallend nahe an die entsprechende Bemerkung des jungen Phaedo über das ἥδιστον des Redens oder Hörens von Sokrates anklingt *Phaedo 58 d*.

sammenhang von Phaedo und Symposion wäre es wirklich nur der zweite ergänzende Schritt im Prozess der künstlerischen Selbstobjektivierung und dadurch erlangten seelischen Befreiung, wenn ich richtig vermutete, dass Plato aus gar keinem andern Grund diesen Vermittler der inhaltlich aufs stärkste von ihm abstechenden Symposion-Gespräche und Scenen gewählt habe, auf dessen absonderlicher Gestalt sein Blick schon im Phaedo mit den ersten Anfängen des wiederkehrenden Humors geruht („πάντες . . . ὁτὲ μὲν γελῶντες, ἐνίοτε δὲ δακρύοντες, εἷς δὲ ἡμῶν καὶ διαφερόντως, Ἀπολλόδωρος· οἶσθα γάρ που τὸν ἄνδρα καὶ τὸν τρόπον αὐτοῦ“ *Phaedo 59 a b*). Die solange begraben gewesene glücklichste Seite im Naturell seines Meisters wäre dann auch bei Plato wieder zum Durchbruch gekommen, jener goldene Humor des „ἔπαιζεν ἅμα σπουδάζων“ (*Mem. I. 3. 8. xen. Sympos. Eingang*). In Kraft dessen wäre er im Stand gewesen, nunmehr sogar sich selbst zu ironisieren und sein endgültig abgelegtes eigenes Wesen von Rep. B wie etwas Fremdes im verzerrten Spiegelbild zu belächeln. Wenn Jemand einmal soweit ist, dann ist er bekanntlich genesen und kerngesund, wie Sokrates als kostbarer Lobpreiser seiner eigenen Leibesschönheit es allezeit war; dann hat er die trüben Nebel aller Verstimmungen und Anfechtungen unter sich gebracht und trägt den Kopf wieder oben im heiteren Sonnenschein *).

Indessen auch abgesehen von diesem, selbst ohne meinen Deutungsversuch bestehen bleibenden komischen Gegensatz zwischen dem Erzähler des Symposion und dem Erzählten ist vom Phaedo, der hart hinter uns liegt, zum jetzigen Symposion allerdings ein ziem-

*) Man wird wohl meine Deutung des Apollodor als Symposionerzählers wieder einmal für zu kühn und für eine psychologische Dichtung halten, zumal ich bei ihr soviel ich weiss schlechterdings keinen als Eideshelfer dienenden Vorgänger habe. Bis man sich also im Lauf der Zeit auch mit dieser nebensächlichen Neuerung befreundet oder wenigstens ἑκὼν ἀέκοντί γε θυμῷ schweigend abfindet, beachte man inzwischen im Urtext Plato's eben auf diesen Wiedererzähler Apollodor bezügliche Einleitung und Einkleidung. Sie ist viel zu ausführlich und ausgemalt, um dem richtigen Platokenner nicht irgend eine ganz bestimmte versteckte Absicht des Verfassers zu verraten. Nachdem dieser Zweck erfüllt ist, wendet sich dann der Mitunterredner, um das in Wirklichkeit Abgethane auch nicht weiter mehr zu besprechen, in charakteristischem Abbrechen zur Sache mit dem Wort: Οὐκ ἄξιον περὶ τούτων, Ἀπολλόδωρε, νῦν ἐρίζειν *173 e*.

licher Ruck, als risse sich der Philosoph aus der Dämmerstimmung vollends heraus zum hellen frohgemuten Tag. Im Symposion erklingen ja sogar ungewöhnlich stark realistische Töne. Unmittelbar nach den erhabensten Reden der Seherin Diotima poltert der bachantisch aufgeputzte Alkibiades *) gutbetrunken herein, weiss aber doch noch, dass er die Wahrheit sagt, wenn sie auch über ihn als Betrunkenen lachen; denn „οἶνος, τὸ λεγόμενον, ἀληθής" *213 a, 217 e.* Und bei seiner Erzählung über die strenge Enthaltsamkeit des Sokrates fühlt sogar er, der „vor Niemand sich schämt, als vor Sokrates", dass man die aufwartenden Sklaven eigentlich besser hinausschicken sollte. — Mutatis mutandis mag man sich hiebei wieder an Faust und an die Art erinnert fühlen, wie dessen tolle Kellerscene samt entsprechenden Gesängen einen beinahe erholenden Gegensatz zur anfänglichen spiritualistischen Aetherluft bildet.

Höchst wahrscheinlich deutet Plato diesen „Ruck" vom Phaedo zum Symposion in sehr interessanter und nebenbei auch für die Abfolge dieser Dialoge bedeutsamer Weise selbst an. Denn es ist wohl begreiflich, wenn er den starken Wechsel in der Tonart einigermassen zu rechtfertigen sich gedrungen fühlt, dieses Herkommen vom Sterbelager des Sokrates und jetzige Verweilen beim lebensprudelnden Trinkgelage. Was er nach unserer Meinung schon im Eingang mit der Uebertragung des heiteren Symposiongehalts an den, im Phaedo so masslos jammernden, ja brüllenden Apollodor als Erzähler andeuten will, das kehrt noch feiner am Schluss des Symposion wieder. Wir finden nämlich hier *223 d* die Bemerkung, dass es Aufgabe eines und desselben Mannes sei, ein Trauerspiel und ein Lustspiel zu schreiben. Bei der ohnehin grossen Verwandtschaft der richtigen philosophischen Dialoge mit Theaterstücken ist nun ein Trauerspiel im vollsten Mass der Phaedo; ein Lustspiel aber haben

*) Es ist recht wohl möglich, dass diese Einführung des Alkibiades als Lobredners des Sokrates veranlasst ist durch den Streit der Redner Lysias und Isokrates um das Andenken des Alkibiades und durch die Hereinziehung auch des Sokrates in diesen Streit durch den Redner Polykrates, bezw. den Busiris des Isokrates. Nur darf man nicht in häufig vorkommender Unnatürlichkeit meinen, eine solche dichterischfreie Gelegenheitserwiderung Plato's müsse zeitlich haarscharf auf die Angriffe erfolgt sein. Dazu wartet ein rechter Schriftsteller damals wie heute die passendste Gelegenheit ruhig ab.

wir vor uns im Satyr- oder Silenspiel *(222 d)*, bezw., was sachlich hier dasselbe ist, in der Komödie des Symposion *).

*) Teichmüller ausgenommen, bei dem ich nachträglich diese Beobachtung gleichfalls entdeckte, nur dass er sie neben völlig unhaltbarer Ansetzung des Phaedrus auch für das Zeit- und Abfassungsverhältnis von Phaedo und Symposion gerade verkehrt anwendet, stehe ich auch wieder mit dieser Deutung des Symposionschlusses vorläufig allein, ἔρημος, aber zum Glück nicht ἄπορος, wie es im Philebus heisst. Denn kein Unbefangener kann sich gegen ihre hohe Wahrscheinlichkeit verschliessen, wenn man sie nur einmal eine Zeitlang gewöhnt ist. Dann wird man zugeben, dass wir eine sichtliche »Parabase« oder neuzeitlich geredet eine Bemerkung zum Fenster hinaus, ein »avis au lecteur« vor uns haben. Wir lesen im Symposion, dass nach der Rede des Alkibiades ein Haufe Nachtschwärmer hereingebrochen sei, worauf alle Ordnung aufgehört habe und nur noch viel getrunken worden sei. Die Einen der Hauptgäste machen sich allmählich davon, Andre, darunter der Erzähler, schlafen ein. Als er früh morgens so halbwegs erwachte, seien nur noch der Gastgeber Agathon, Aristophanes und Sokrates munter gewesen, haben aus einer grossen Schale getrunken und sich unterredet. Viel wisse er aber davon nicht mehr; nur an das κεφάλαιον erinnere er sich, dass Sokrates sie, die wenig mehr zu folgen vermochten und einnickten, genötigt habe zu dem Zugeständnis, dass es Sache eines und desselben sei, eine Komödie und eine Tragödie zu machen und dass wer ein guter Tragödiendichter sei, auch Komödien zu verfertigen wisse. — Dass ein Plato seine Anspielungen nicht an den Haaren herbeizieht, sondern sie sogar als Parabasen dennoch recht ordentlich in den sonstigen Zusammenhang einfügt, versteht sich bei einem Meister von selbst. So ist es auch hier. Agathon hatte eben den Sieg im Trauerspiel davon getragen, daher die Nachfeier des Symposion; Aristophanes aber ist der grosse Komödiendichter, weshalb ein Gespräch über das Verhältnis von Tragödie und Komödie zwischen oder mit diesen zweien an und für sich gar nicht so ferne lag. Und dennoch ist es an diesem Ort und in dieser Form kaum oder gar nicht begründet. Schon formell achte man doch darauf, dass es weit eher eine monologische Bemerkung ist, als ein Dialog, sofern ja die Herrn Mitunterredner so sichtlich hinüber sind; ja man hätte nach *176* und *185* überhaupt nicht erwartet, eben sie so lange ausdauern zu sehen, hätte Plato sie sich nicht zum gegenwärtigen Zweck aufgespart, auf den vielleicht schon *175e* vorausdeutet. Wenn beim Symposion am ehesten ein derbnaturalistischer Ausdruck verstattet ist, so möchte ich sagen, dass hier statt des »λόγον δοῦναι καὶ δέξασθαι« der Hund zum Jagen getragen erscheint und es schliesslich bloss darauf ankommt, vor Schluss des Stücks jenes »κεφάλαιον« als solches für den besser aufmerkenden und folgenden Leser anzubringen. Aber auch sachlich hat die Bemerkung, solange wir sie eigentlich nehmen und auf Theaterstücke Anderer statt auf die beiden philosophischen Dramen Plato's beziehen, etwas sowohl Ungriechisches, als Unsokratisches und Unplatonisches, also einigermassen Gezwungenes, daher wohl das zweimal wiederholte ἀναγκάζειν (ὁμολογεῖν) *223 d*. In Griechenland kam jene Shakespearesche Vereinigung noch nicht vor, und gegen den sokratischen Grundsatz der sauberen Arbeitsteilung verstosst sie auch; ja Plato selbst hatte sie früher

Derselbe oder doch ein sehr verwandter Gegensatz kehrt innerhalb des Symposion selbst noch einmal mit schärfster Zuspitzung auf die leiblichgeistige Gesamtpersönlichkeit des Sokrates wieder. Denn in kostbarer Weise vergleicht ihn sein Lobredner Alkibiades *215—217* mit gewissen Gebilden in den Werkstätten der Bildhauer. Von Aussen angesehen sind es Silenen mit Hirtenpfeifen und Flöten aus Holz geschnitzt, (deren Bild Sokrates bekanntermassen auffallend ähnlich sah). Aber dies ist nur der Ueberzug oder das schützende Gehäuse. Werden sie zu beiden Seiten auseinandergeschlagen, so erblickt man im Inneren Götterbilder von bewunderungswürdiger Schönheit, ἀγάλματα θεῖα καὶ χρυσᾶ καὶ πάγκαλα καὶ θαυμαστά *216 e f.* (vgl. das biblische Wort *2 Korinth. 4; 7*: ἔχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν). Damit ist sinnbildlich, δι' εἰκόνων, angedeutet, dass man überhaupt der edelste und herrlichste Mensch sein und dabei dennoch ganz und gar mitten im Leben stehen und wirken kann.

So erscheint denn Sokrates im ganzen Symposion und zwar sicherlich der Wirklichkeit entsprechend, genau wie wir ihn früher S. 45 ff. schilderten, nämlich nichts weniger denn als blut- und saftloser Ascet oder auch nur als logischdürrer Dialektiker. Vielmehr geht er als ächter Sohn seiner Zeit und seines Volks in verschiedener Hinsicht für unser heutiges Gefühl wenigstens im Spielen mit dem Feuer

Rep. 395 a ausdrücklich verworfen. Dies brauchte ihn natürlich nicht zu hindern, hier in einem völlig anderen Zusammenhang und Sinn sich umgekehrt zu äussern. Nehmen wir das Alles zusammen, so glaube ich wirklich, dass meine (und des zu früh verstorbenen Teichmüller) Auslegung sich ruhig sehen lassen kann und namentlich ein so prächtiges Stück wie das Symposion davor bewahrt, mit dem Anschlagen eines sonst völlig bedeutungslosen, weil gar nicht weiter verfolgten Thema's auszugehen, wie das Hornberger Schiessen. Bei meiner Deutung dagegen ist es ein vortreffliches Licht, das durch dies Schlusswort in Plato's schriftstellerische Werkstatt und Seelenstimmung zugleich fällt. Und die kurz vorangegangene Bemerkung *222 d* erhält damit ihren wohl beabsichtigten vollen Sinn für das ganze Symposion und nicht bloss für eine kurze Zwischenscene, wenn Sokrates sagt: Τὸ σατυρικόν σου δρᾶμα τοῦτο καὶ σειληνικὸν κ α τ ά δ η λ ο ν ἐ γ έ ν ε τ ο. Auch der neuere Uebersetzer Plato's findet in seiner gewohnten Begeisterung, dass »sich uns bei genauerer Betrachtung dieser vom Sokrates aufgestellten Vergleichung (dem Wort vom Satyr- und Silenspiel) ein ganzer Eierstock treffender und witziger Beziehungen darbiete«. Nur leider hat er gerade das punctum saliens im Ei völlig übersehen.

sogar sehr weit. Aber allezeit bewahrt er dabei doch die geistesfreie Stärke und Klarheit, „gegen Lockungen jeder Art so unverwundbar, wie Ajas gegen das Schwert“ *219 e*, und weiss als Selbstbändiger einer sinnlich feurigen Natur Herr und Meister zu bleiben, gleichwie er der Einzige ist, welcher die durchzechte Nacht mit hellem Kopf verlässt. Kurz, er steht vor uns als leibhaftige Darstellung jeglicher, mitten im Leben fussenden und wirkenden Tugend: γέμει σωφροσύνης *216 d*, denn er ist fest und stark gegen Wein und Liebe; er besitzt mannhafte Abhärtung und Tapferkeit, wie er u. A. auf dem Zug nach Potidäa und bei dem Rückzug von Delium glänzend bewiesen; zweifellos ist endlich seine Weisheit (νοῦς, φρόνησις *219 d*)*) und die wunderbare Gewalt, mit der er die Leute durch Worte zu bezaubern versteht, mehr als sein Gegenbild Marsyas durch Flötenspiel. Denn auch in diesem einzelnen Stück zeigt sich noch einmal seine durchgängige alte Silen-Natur: Wer ihn reden hört, dem möchte er anfangs wohl höchst lächerlich erscheinen, da seine λόγοι von aussen her wie mit dem Fell eines neckischen Satyr umhüllt sind. Spricht er doch von Lasteseln, Schmieden, Schustern und Gerbern und scheint fortwährend in denselben Ausdrücken dasselbe zu wiederholen. Sieht sie aber jemand der Umhüllung bar und dringt in ihr Inneres ein, dann wird er finden, dass sie mehr als alle Reden einen tiefen Sinn in sich bergen und sehr viele Tugendbilder in sich enthalten *221 e*.

Mit dieser zweifellos lebenswahren Schilderung des Sokrates bildet das Symposion das Seitenstück zu dem in seiner Art gleichfalls richtig zeichnenden Phaedo, der den Philosophen im Sterben darstellt. Beide zusammen sind daher die vollendetsten Sokratesdialoge Plato's. Ihre Abfassung aber verhältnismässig so lange nach dem Leben und Tod des Meisters, worüber wohl Niemand streitet, ist durch unsere Entwicklung und psychologische Einfügung vollkommen begründet, ebenso das scheinbare ὕστερον πρότερον meiner Stellung

*) Sichtlich eine freie und populäre, daher nicht weiter zu betonende Verwertung der früheren Tugendeinteilung, wie wir sie ja bei dem späteren Plato öfters finden, so im Sympos. selbst schon *196 b ff.* in der schulmeisterlich schablonisierten Rede des Agathon, wo es wieder beinahe wie humoristische Selbstironisierung Plato's klingt, und wieder *209 a* frei, aber begründet durch die Rückbeziehung der Stelle eben auf Rep. A; ähnlich noch anderwärts.

Phaedo - Symposion, während sonst fast allgemein der auf den ersten Blick natürlichere Gang Symposion — Phaedo vorgezogen wird.

Zugleich ergibt sich die schönste, weil vollkommen ungezwungene Harmonie und ein geradezu ergreifendes Zusammenpassen, wenn wir von hier noch einmal auf diejenigen zwei Schriften Plato's zurückblicken, welche auch nach meiner vom Ueblichen abweichenden Auffassung immerhin noch hervorragend mit dem Bild des geschichtlichen Sokrates verknüpft sind. Ich meine natürlich die Apologie und den Krito. Von ihnen wurde früher (S. 260) gesagt, dass sie mit ihrem ausgeprägt staatlichen und zwar polemisch-apologetischen Charakter den schmerzlich verzichtenden Abschied Plato's von seinen ganz sokratisierenden Staatsreformgedanken der Rep. A vorstellen, von wo aus er dann mehr und mehr in minder sokratische, ja schliesslich unsokratische Bahnen der abgezogenen Dialektik hineinkommt. So stand die Gestalt des Sokrates sozusagen im (vorzeitigen) Abendsonnenschein auf der Schwelle von der ersten zur zweiten Periode unseres Philosophen. Zum andernmal aber erscheint sie, nur noch weit grossartiger und tiefer gefasst, im neuen Strahl der Morgensonne beim Uebergang von der zweiten Periode zur dritten: zunächst noch etwas gedämpft gehalten im Phaedo, hell und farbig dagegen im Symposion. Das erste Mal, in Apologie und Krito, drückt der vorläufig aufhörende Sokratiker dem Meister wehmütig über ihr beiderseitiges Scheitern die Hand zum Abschied, das zweitemal aber geschieht es bei der Rückkehr zum Idealrealismus in erneuter freudiger Begrüssung und wieder frohgehobenen Haupts.

Möge man über der schlagenden Feinheit dieses platonischen Entwicklungsgangs seine tiefe psychologische Lebenswahrheit und schwindelfreie Belegbarkeit nicht vergessen! Wahrheit ists, sage ich abermals, und nicht Dichtung, was uns in Plato's Selbstbiographie durch die richtig verstandene Abfolge seiner Schriften grossartig entgegentritt. Von einer architektonischbewussten Vorausplanung, dem denkbar unglücklichsten Gesichtspunkt für das Verständnis dieses Philosophen, ist selbstverständlich dabei keine Rede. Vielmehr ist es in allen Grundzügen der schicksalsartige Zug der immanenten Entwicklung einer allerdings ganz ungewöhnlich tiefgründigen und zugleich apollinisch rationalen Natur. Jedermann weiss und redet ja von jeher von der ganz hervorragenden Rolle, welche

der Geist und das Vorbild des Sokrates im Lebensgang seines grossen Doppelsterns Plato gespielt hat. Machen wir also endlich einmal auch Ernst mit dieser unbestrittenen Erkenntnis ihrer engsten Zusammengehörigkeit, statt immer nur so obenhin und im Allgemeinen davon zu reden *).

In der vom zweiten Teil des Symposion vorgeführten und mit tiefster Jüngerliebe geschilderten Person des Sokrates sehen wir die lebendige Verkörperung des ἔρως, dessen Verherrlichung in Reden der erste Teil gewidmet ist, so dass ganz ähnlich wie im Phaedo Leben und Lehre sich gegenseitig besiegeln. Ehe wir jedoch näher auf letztere eingehen, ist es geboten, von diesem klassischen Ort der ἔρως-Lehre einen Augenblick auf die früheren Anbahnungen zurückzugreifen, die sich schon im Lysis und besonders im Phaedrus finden, seither aber von uns noch zurückgestellt worden sind.

Der jugendliche, aber geistvoll gärende Versuch des Lysis behandelt das ächt hellenische und sokratische Thema der Freundschaft oder des φιλεῖν und φιλεῖσθαι. Dasselbe hat in ihm nur einen sehr leichten Anflug dessen, was man eigentliche Liebe (ob auch nach damaliger Sitte unter Männern) nennen würde, indem jedoch erst der Phaedrus *255 e* Beides („οὐκ ἔρωτα, ἀλλὰ φιλίαν") überhaupt bewusster

*) Schon jetzt und vor aller gehäuften Bestätigung im weiteren Verlauf kann ich sagen, dass meine Ansetzung des Symposion nach den sämtlichen so zahl- und umfangreichen Schriften der zweiten Periode trefflich passt. Deshalb lässt mich der bekannte äusserlich chronologische Einwurf völlig kalt, dass wegen der *Symp. 193 a* sich findenden Anspielung auf den διοικισμός der Mantineer im Jahr 385 die Abfassung unseres Dialogs hiehergesetzt werden müsse, also keine Zeit für die Abfassung aller Schriften der zweiten Periode bleibe. Der terminus ante quem non steht durch jene (doch wohl ächte) Anspielung allerdings fest. Aber besteht denn den terminus quo betreffend irgend welche Notwendigkeit, eine so ganz gelegentliche witzartige Zwischenbemerkung nur unmittelbar nach dem angedeuteten Zeitereignis für möglich zu halten? Selbst im heutigen Zeitalter der Zeitungen, wo so viel mehr geschieht und erfahren wird, als im Altertum, nimmt ein Schriftsteller gar keinen Anstand, noch nach Jahrzehnten auf ein ihn und seine Umgebung aus irgend einem Grund besonders interessierendes Ereignis z. B. aus dem deutschfranzösischen Krieg u. dgl. in so harmlos gelegentlicher Weise anzuspielen und es als erläuterndes Beispiel zu brauchen. Also dürfen wir auch das Symposion, wenn wir einen gehörigen Zwischenraum nötig haben, in aller Seelenruhe unter 385 herabrücken, wenn es sein müsste bis nahe an 370, wo Mantinea wieder aufgebaut und jene Trennung aufgehoben wurde.

unterscheidet. Jedenfalls aber ist der Lysis noch frei vom Zug der μανία, gerade wie wir letztere von Rep. IX bei der Schilderung des tyrannischen ἔρως nur getadelt und im ungünstigen Sinne behandelt sehen (vgl. auch den stark erotischen, aber offenbar spöttischen Eingang des Charmides).

Von dieser verhältnismässig grossen Kühle sticht nun in einer für Plato's Entwicklung sehr interessanten Weise der Phaedrus des etwa vierzigjährigen Philosophen ab, worin wir deshalb schon früher und auch in anderer Hinsicht den Durchbruch eines gewissen Johannistriebs für sein ganzes Wesen wohl nicht mit Unrecht erblickten. Denn hier steht geradezu Alles unter dem ausgesprochensten Zeichen der μανία, der fruchtbaren Mutter der mannigfachsten Bestrebungen und Richtungen. Indem ἔρως-Reden den Ausgang und materialen Grundstock dieses, dem Symposion nächstverwandten Dialogs bilden, ergibt sich mit engstem Zusammenhang sowohl seine Lehre vom schlimmen und guten ἔρως (samt mythischem Hinaufgreifen in die transcendente Psychologie und Ideenlehre) im ersten Teil, als auch die Ausführung des zweiten Teils vom unrichtigen und richtigen Unterricht als Rhetorik oder Logographie oder endlich als alleinwahre Philosophie, vgl. oben S. 282 ff. und 298 ff. Hier beschäftigen uns nur noch jene Erosreden.

Die erste *230 e — 234 c* wird von dem jungen Phaedrus unter dem breiten Blätterdach der Platane am Ilissos dem Sokrates vorgelesen und stammt angeblich von des Ersteren hochverehrtem Meister Lysias. In Wahrheit ist es wohl eher eine höhnische Nachbildung von dessen wenigstens früherer *) Manier durch Plato und soll als vile corpus oder Uebungsstück (ἐμμελετᾶν, ἐγγυμνάζεσθαι ἐν σοί *228 e*) zeigen, wie eine Rede über den Eros inhaltlich und formell n i c h t sein darf. Vertritt sie doch in ungeordnetem Hin- und Hergerede den Standpunkt der gemeinsten, weil kalten und herzlosen Sinnlichkeit ohne alle Leidenschaft, was natürlich weit schlimmer ist, als jede Verirrung der letzteren.

Nun setzt Sokrates mit seinen zwei Gegenreden ein, indem er für beide, besonders aber für die zweite das bedeutsame Geständnis vorausschickt: „Das Herz ist mir so voll und ich fühle, dass ich

*) vgl. das νεανιεύεσθαι ἐπιδεικνύμενος *235 a*.

Besseres als das zu sagen weiss, πλῆρές πως, ὦ δαιμόνιε, τὸ στῆθος ἔχων αἰσθάνομαι παρὰ ταῦτα ἂν ἔχειν εἰπεῖν ἕτερα μὴ χείρω" *235 c*, wiederholt *236 c*. Von der ersten aber erklärt er in verschiedenen Wendungen, dass er sie von anderswoher habe und jetzt nicht sagen könne, woher. Phaedrus ist damit einverstanden und meint sogar zweimal, er brauche es ihm auch nicht zu eröffnen, von wem und wie er es gehört, selbst wenn er es ihm befehlen würde *235 b e*. Sokrates verhüllt nun sein Haupt, um nicht durch Scham (über seine Worte) sich zu verwirren und möglichst schnell fertig zu werden. Denn wenn in der Lysiasrede ein nichtliebender Lüstling dem Knaben die Vorteile einer leidenschaftslosen Haltung auseinandergesetzt hatte, so parodiert dies Sokrates *237 ff.*, indem er einen in Wahrheit Liebenden zur sichereren Ueberredung des Lieblings jenen Schein der leidenschaftslos besonnenen Ruhe annehmen lässt. Und nun folgt nach leichtem Ansatz zur begrifflichen Unterscheidung zweier sehr verschiedener Arten von Liebe (unter dem Zeichen der σωφροσύνη oder der ἐπιθυμία ἕλκουσα ἐπὶ ἡδονάς *237 e)* der starke — natürlich absichtliche — logische Fehler, dies einfach wieder fallen zu lassen und die Liebe schlechtweg zu fassen als die über die Vernunft obsiegende sinnliche Begierde nach dem Genuss des körperlich Schönen in sinnlicher Ueberkraft oder geiler luxuria (ἔρως abgeleitet von ἐρρωμένως ῥωσθεῖσα ἐπιθυμία *238 c*). Kein Wunder, dass einer solchen Liebe dann ein langes Sündenregister vorgehalten und schliesslich gesagt wird, sie stehe zum Liebling, wie der Wolf zum Lamm; also sei es allerdings weit besser, dem Nichtliebenden willfährig zu sein, wenn man nicht von einer derartigen μανία gefressen werden wolle.

Sokrates stellt sich nun mit einem sehr merkwürdigen „τοῦτ' ἐκεῖνο" *241 d* an, als sei er fertig und wolle gehen. Doch lässt er sich von dem unersättlichen Redefreund Phaedrus noch zum Bleiben bereden, bis die stärkste Hitze vorbei sei, und gibt auch zu, dass sein alter Freund, das δαιμόνιον sich soeben im gleichen Sinne habe vernehmen lassen: ἐμὲ γὰρ ἔθραξε μέν τι καὶ πάλαι λέγοντα τὸν λόγον. Eine innere Stimme sage ihm, dass er sich wie mit verzaubertem Mund (στόματος καταφαρμακευθέντος *242 e)* gegen die Götter in der Person des Eros arg vergangen habe und dass ihm widerfahren könnte, was dem Stesichoros bei seiner Schmähung der schönen He-

lena begegnete: er verlor das Augenlicht, bis er sich durch einen Widerruf, παλινῳδία, gesühnt hatte und dann wieder sehend wurde*). So wolle denn auch er den Widerruf einer so einfältigen, scham- und gottlosen Ansicht über den Eros als über eine nur verderbliche Macht leisten. Denn das sei geredet gewesen wie von Einem, der unter rohem Matrosenvolk aufgewachsen noch nie die Liebe eines freien Manns kennen gelernt habe *243 c*. War nun der Kernpunkt der beiden früheren Reden die Verwerfung der Leidenschaft, μανία, und der Preis der kalten Nützlichkeit und Verständigkeit gewesen, so gelte es jetzt im Widerruf *(244—257)* die Ehrenrettung der μανία als Gattung und des ἔρως als einer ihrer Unterarten im Besonderen (*244 a* treffend formuliert: ὁ μὲν μαίνεται, ὁ δὲ σωφρονεῖ) **).

*) Das Geschichtchen von Stesichoros und seinem »ποιεῖν τὴν καλουμένην παλινῳδίαν ist in der Helena des Isokrates § 64 gleichfalls fast wörtlich anklingend an Plato erwähnt, so dass wohl eine Beziehung des Einen auf den Andern, wohl Plato's auf Isokrates als »Fachmann und Autorität in der edlen Helena-Mythologie« vorliegt.

**) Ich habe die erste Sokratesrede im Phaedrus mit ihrer so unverkennbar eigentümlichen Einführung und wieder Verabschiedung absichtlich viel ausführlicher behandelt, als ihr Inhalt selbst es irgend erforderte. Allein sie ist bei genauem Zusehen litterargeschichtlich für das Verständnis Plato's vom höchsten Interesse. Denn ohne allen Zweifel haben wir in ihr gar nichts anderes vor uns, als Plato's sogar ziemlich leicht maskierte Zurücknahme seiner eigenen Schmähung des ἔρως-τύραννος in *Rep. IX, 572 b*, bezw. *e* bis *580 d*. Von diesem einfachen Gesichtspunkt aus fällt sofort ein vollkommen helles Licht auf die so sichtlich geflissentliche und ziemlich ausgesponnene Einkleidung der Rede zum Anfang und Schluss, welche sich sonst fast wie eine gekünstelte Ziererei ausnehmen würde. Plato will handgreiflich sagen, dass seine früheren Ansichten ein ungesund fremder Tropfen in seinem Blut seien Auslassungen, die er unbedacht von Andern übernommen und ohne genauere Prüfung fortgeführt habe; daher er sich des damals Gesagten schämen müsse, was Sokrates sinnbildlich durch das Verhüllen des Haupts bezeichnet. Denn ohne meine Deutung müsste man doch wohl fragen, warum er denn überhaupt so spricht und nicht lieber schweigt, wenn er sich schon vor Beginn der Rede des zu Sagenden schämt. Aber es war eben in Wahrheit ein schon Gesagtes, dem gegenüber nur diese versteckte Form der Zurücknahme übrig bleibt. Bei Plato's Art von Schriftstellerei musste das Alte, um widerrufen zu werden, in dem jetzigen neuen Dialog noch einmal auftreten; daher am Schluss *241 d* das fast wie unmutig klingende kurze Wort: τοῦτ' ἐκεῖνο, ὦ Φαῖδρε (was ich hier gesagt, ist jenes Frühere aus Rep. IX). Man vergleiche mit dieser meiner Erklärung des »τοῦτ' ἐκεῖνο« die hergebrachte, wie sie z. B. Stallbaums Kommentar nach Heindorf gibt: »Refertur hoc ad versum hunc, quo disputationem finierat (*241 d*) Socrates. Ecce, inquit, me versus loquentem. Hoc illud est, quod ante (*238 d!*) dixeram, me dithyrambos propemodum

Es sei nämlich zwischen μανία und μανία wohl zu unterscheiden, statt nur so einfach und schlechtweg von ihr zu reden. Vielmehr

loqui«. Dagegen will ich allerdings kein Gewicht legen auf das als Beweis zuerst so bestechend für mich klingende: Ἐμὲ γὰρ ἔθραξε μέν τι καὶ πάλαι λέγοντα τὸν λόγον *242 c*. Denn seltener zwar, aber doch zuweilen, wie *Symp. 198 a*, bedeutet dies πάλαι auch ein erst vor Kurzem Geschehenes. Immerhin ist es jedoch möglich, dass Plato beim thatsächlichen Hinblick auf längst Ausgesprochenes das Wort mit absichtlicher Zweideutigkeit braucht.

So sehr auch schon das Bisherige zu meinen Gunsten spricht, gebe ich doch zu, dass es noch zu gedankenmässig allgemein und zu wenig schlagend ist, um ein allerdings sehr tiefeingreifendes Zugeständnis hinsichtlich der platonischen Schriftstellerei und ihrer Abfolge zu erzwingen. Daher stelle ich jetzt gerichtsmässig die beiden fraglichen Abschnitte *Rep. 572 b—580 c* und *Phaedrus 238 e—241 d* Stirn an Stirn oder Aug in Aug einander philologisch gegenüber.

Rep. IX.

Nach dem mottoartigen Wort: τύραννος ὁ ἔρως λέγεται *573 b* folgt τύραννος und seine Ableitungen politisch und individualpsychologisch durcheinander etwa 41mal; daneben häufig δεσπότης, βιάζεσθαι, ἁρπάζειν mit dem Gegensatz ἐλεύθερος und δοῦλος. —

572 e: ἔρως τις — προστάτης ἀργῶν ἐπιθυμιῶν, *573 a* noch einmal: δορυφορεῖταί τε ὑπὸ μανίας καὶ οἰστρᾷ οὗτος ὁ προστάτης τῆς ψυχῆς. —

573 b: Das eben erwähnte οἰστρᾷ (ὁ προστάτης), später *577 e:* ὑπὸ οἴστρου ἑλκομένη βίᾳ ἡ ψυχή, *573 a:* πόθου κέντρον, *573 e:* ὑπὸ κέντρων ἐλαυνομένους ὑπὸ τοῦ ἔρωτος οἰστρᾷ. —

573 c: μεθυσθεὶς ἀνὴρ τυραννικόν τι φρόνημα ἴσχει, noch einmal am selben Ort: μεθυστικός τε καὶ ἐρωτικὸς καὶ μελαγχολικός. —

573 b: **μανία** zweimal nur im schlimmen Sinn, *573 c:* μαινόμενος καὶ ὑποκεκινηκώς (verrückt), *577 d:* μανικώτατον, *578 a:* μαινόμενος ὑπὸ ἐπιθυμιῶν καὶ ἐρώτων. —

575 e: κόλακες ὑπηρετεῖν ἕτοιμοι, *579 a* wiederholt: κόλαξ θεραπόντων, ὑπισχνεῖσθαι πολλά, *579 e:* κόλαξ τῶν πονηροτάτων. —

Phaedrus.

Der Eros erscheint ganz im Sinn des Motto's der Rep. als ärgste Zwangsgewalt. Dem Wort nach wird zwar, wohl maskierungshalber, nur einmal τυραννεύσασα (und δυναστούσης) *238 b* gebraucht, dagegen etwa 23mal die Ausdrücke ἄρχειν, ἕπεσθαι, νικᾶν, κρατεῖν, ἕλκειν, ἀνάγκη. —

241 a: ἄλλον ἄρχοντα ἐν ἑαυτῷ καὶ προστάτην ἀντ' ἔρωτος καὶ μανίας. —

240 d: ὑπ' ἀνάγκης τε καὶ οἴστρου ἐλαύνεται, *238 a:* ἀλόγως ἑλκούσης ἐπὶ ἡδονὰς ὕβρις ὠνομάσθη. —

240 e: μέθη in gleicher Verbindung mit der Liebesglut, und besonders *238 b:* περὶ μέθας τυραννεύσασα, ἄγουσα. —

241 a: μανία (ἀνόητος ἀρχή, ὑπ' ἀνάγκης ἀνόητος *241 a b*)

240 b: κόλακι, *240 d:* ἀχαρίτως ὑπηρετεῖν, *241 a:* μετὰ πολλῶν ὅρκων ὑπισχνούμενος, *241 b:* ὑποσχέσεις. —

kommen uns die grössten Güter διὰ μανίας, θείᾳ μέντοι δόσει διδομένης *244 a* (oder als μανία θείᾳ μοίρᾳ, ἀπὸ θεῶν γιγνομένη

Rep. IX.	*Phaedrus.*
578 e: ἔρημος, φόβος, *579 b:* φόβων καὶ ἐρώτων μεστός. *279 c:* φθονῶν τοῖς ἄλλοις. —	*239 b:* φθονερὸν δὴ ἀνάγκη εἶναι καὶ πολλῶν μὲν ἄλλων συνουσιῶν ἀπείργοντα, *240 a:* φθονεῖν, *243 c:* φθονερῶς τε καὶ βλαβερῶς, *239 b:* περίφοβον ὄντα. —
580 a Zusammenfassung (κεφαλαιωσώμεθα *576 b*): ἀνάγκη καὶ εἶναι (τὸν ἄνδρα) καὶ ἔτι μᾶλλον γίγνεσθαι αὐτῷ ἢ πρότερον διὰ τὴν ἀρχὴν φθονερῷ, ἀπίστῳ, ἀδίκῳ (auch *576 a*), ἀφίλῳ, ἀνοσίῳ καὶ πάσης κακίας πανδοκεῖ τε καὶ τροφεῖ καὶ ἁπάντων τούτων μάλιστα μὲν αὐτῷ δυστυχεῖ εἶναι, ἔπειτα δὲ καὶ τοὺς πλησίον αὐτῷ τοιούτους ἀπεργάζεσθαι.	*241 c* Zusammenfassung: ἀναγκαῖον εἶναι ἐνδοῦναι ἑαυτὸν ἀπίστῳ δυσκόλῳ (*Rep. 573 c:* μελαγχολικός), φθονερῷ, ἀηδεῖ (Rep. ἀφίλῳ), βλαβερῷ μὲν πρὸς οὐσίας, βλαβερῷ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἕξιν, πολὺ δὲ βλαβερωτάτῳ πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς παίδευσιν (letzteres jedenfalls sachlich genau mit der Wendung in der Rep. stimmend: selbst unglücklich und Andre unglücklich machend; im Besonderen entspricht dem πάσης κακίας τροφεῖ der Rep. dem Sinn, wie ich wohl weiss nicht dem Wortstamm nach das frühere ἐπίτροπος οὐδαμῇ λυσιτελής *Phaedr. 239 c* und *e*).

Ich bin nun schon einmal im philologisch-litterargeschichtlichen Zug. Und so will ich den Erklärern für ihre mannigfache Vorarbeit noch einen kleinen Gegendienst thun, indem ich ihnen für eine, sie von jeher quälende Stelle allerdings aus der zweiten Sokratesrede im Phaedrus *252 b c* den Lösungsschlüssel freundschaftlich mitarbeitend anbiete. Wenig begründet im dortigen nächsten Zusammenhang und sichtlich gewunden wie ein anorganischer Bestandteil heisst es nämlich daselbst, dass die Homeriden dem Eros den eigentlich lächerlichen Namen des Πτέρως oder Geflügelten geben διὰ πτερόφοιτον ἀνάγκην. Indessen wird dies als ein ὑβριστικὸν καὶ οὐ πάνυ ἔμμετρον verurteilt und dahingestellt mit einem ἔξεστι μὲν πείθεσθαι, ἔξεστι δὲ μή. Wie wäre es, wenn wir darin wieder eine versteckte Zurückbeziehung Plato's und Zurücknahme seiner eigenen früheren Schilderung des ἔρως sehen würden? In der obigen Rep.-stelle heisst er eine geflügelte Drohne, ὑπόπτερος καὶ μέγας κηφήν *573 a,* und gleich nachher wird von dem, auch sonst öfters wiederkehrenden κέντρον geredet, das ihm eingesetzt wird. Ins Gebiet des gleichen Bilds gehört natürlich auch das in der Rep. und in der ersten Sokratesrede des Phaedrus wiederholt sich findende οἰστρᾶν, ebenso *Rep. 573 e* das ἐννεοττευμέναι (ἐπιθυμίαι und besonders ἔρως) oder *574 d* ἡδονῶν σμῆνος, während in der zweiten Sokratesrede nicht der ἔρως, sondern nur die Seele als im guten Sinn beschwingt bezeichnet wird, was offenbar trotz leichter Anknüpfung ans Alte dem Wert nach etwas ganz andres heissen will.

Lassen wir jedoch diese Kleinigkeit, die ich wirklich als kein ἕρμαιον be-

244 c, 245 b). Dahin gehören die Seherkunst zu Delphi, Dodona und bei der Sibylle, ferner die Heilkunst der Weihepriester (etwa

trachten möchte, da sie mir zu klein und auch nicht unbedingt sicher ist, so dürfte für die Hauptsache, nämlich für den handgreiflichen und bewussten Zusammenhang der beiden oben einander gegenübergestellten Abschnitte aus Rep. IX und Phaedrus der Beweis so sicher und durchschlagend geführt sein, als in solchen Fragen überhaupt möglich ist. Was folgt nun aber sofort daraus für das Zeitverhältnis beider Schriften? Es ist mehr als leicht zu sehen. Rep. IX und erste Sokratesrede im Phaedrus wissen den ἔρως nur zu schmähen. Die zweite Sokratesrede im Phaedrus ist παλινῳδία und feierliche Sühnung dieses »Frevels«, (um von der Haltung des späteren Symposion gar nicht zu reden). Also war Plato nach der herkömmlichen Annahme, welche den Phaedrus lange vor der (ganzen und ungeteilten) Republik unterbringt, wirklich ein komischer Mann, ja ein μανικώτατος. Erst schmäht er im Phaedrus den ἔρως, dann entschuldigt er sich ebendaselbst optima forma und so feierlich als möglich, dann wird er wieder ein rückfälliger Sünder an ihm und schmäht ihn (in Rep. IX) abermals und zwar mit völlig denselben Worten und Wendungen, in welchen er seine Jugendsünde in der ersten Sokratesrede des Phaedrus begangen hat. Und wo wir dann zur Abwechselung mit dem Erospreis des Symposion hinsollen, wissen wir zweimal nicht. Plato selber aber nimmt es mit dem Zweierleisagen gar nicht leicht und deutet gleich im Eingang der ersten Sokratesrede *Phaedr. 237 c* durch dreimalige Wiederholung des Begriffs und Ausdrucks ὁμολογεῖν an, wie sauer ihn eigentlich als logischen Kopf das notgedrungene Zugeständnis seiner früheren Uebereilung und das jetzige Anderssagen ankomme. — Bei meiner Ordnung der platonischen Schriften, insbesondre meiner Zerlegung der Rep. ist der ganze Knoten nicht etwa zerhauen, sondern aufs einfachste, meinethalb spielend entwirrt und erscheint die Aenderung in Plato's Ansichten und Aeusserungen über den ἔρως als eine durchaus vernünftige, Schritt für Schritt rational verfolgbare: Lysis und namentlich Rep. IX verneinend und ungünstig, Phaedrus in der ersten Sokratesrede absichtliche Wiederholung desselben, um sofort in der zweiten den bejahenden und nur günstig lautenden Widerruf dran zu knüpfen, das Symposion endlich, wie wir bald sehen werden, besonnen vermittelnd, in der Hauptrede aber gleichfalls so günstig und in geklärter Weise bejahend als möglich.

Da es nun bekanntlich die erste Regel einer gesunden Auslegung ist, seinen Gegenstand und dessen Verfasser, so lange es irgend geht, für so vernünftig als möglich zu halten und in den sich zunächst ergebenden Anstössen mit Spinoza gesprochen lieber einen defectus cognitionis, als einen Mangel in der Sache zu sehen, so dürfte schon der Eine obige Nachweis für jeden Unbefangenen vollkommen genügen und alles Weitere völlig damit stimmende fast entbehrlich sein, um die so wichtige Frage vom Vorausgehen der Rep. IX und überhaupt also der Rep. A vor dem Phaedrus für immer zu entscheiden. Und damit ist natürlich auch die wenigstens in gewissen Kreisen noch hartnäckig schwebende Kardinalfrage über die litterarisch-philosophische Auffassung des platonischen Buchs Republik als solchen endgültig gelöst. Ich konnte in meiner platonischen Frage S. 96 f. aus zufälligen äusseren Gründen diesen Punkt, der mir damals bereits vollkommen klar war, nur in kurzem

eines Epimenides oder Empedokles, fügen wir bei) und fürs dritte die edle Dichtkunst. „Denn wer zu ihren Pforten gelangt ohne

Abriss behandeln; und so mag die dortige Bemerkung für Viele zu wenig Massiges oder kein so recht eindruckmachendes Gewicht gehabt haben. Freilich zwingen zur Wahrheit kann man schliesslich Keinen. Wer sich also auch durch meine jetzigen, um so Vieles verstärkten Ausführungen nicht veranlasst sieht, von seiner Lieblingsmeinung der Einheitlichkeit der Republik abzugehen, dem will ich diese Freude gerne lassen. Möge er das Buch nicht getrennt, wie die armen Mantineer nach der bekannten Symposionstelle, sondern »up ewig ungedeelt« wie es von unseren guten Schleswig-Holsteinern heisst, auch weiterhin für sich behalten — die Sache geht ihren Weg über solche kleine Hindernisse hinweg doch fort; denn »οὐ μὲν οὖν τῇ ἀληθείᾳ δύνασαι ἀντιλέγειν· ἐπεὶ Σωκράτει γε οὐδὲν χαλεπόν *Symp. 201 c* (vgl. *Phileb. 14 b*).

Schliesslich bemerke ich bei dieser hervorragend günstigen Gelegenheit, dass ich allerdings solche immanente Beweise aus Plato selbst für die allersichersten und ergiebigsten zur notwendigen Feststellung der annähernden Reihenfolge seiner Schriften halte, vgl. oben S. 125 ff. Es handelt sich da nicht um äusserlich-litterarische Kennzeichen, wie die meist so zweifelhaften Reisebeziehungen oder sonstigen Anspielungen auf Zeitgeschichtliches. Aber auch nicht mit streng Inhaltlichem, wie mit der philosophischen Aufeinanderfolge der Gedanken wird gearbeitet. Da ist immer Streit möglich und ordnet der Eine so, der Andre anders. Vielmehr sind diese meine Lieblingskennzeichen, die man freilich nur durch jahrelange eindringendste und liebevollste Vertrautheit mit seinem Schriftsteller gewinnt, ein Mittelding von Beidem: innerlich litterarisch, weil eigenplatonisch, und inhaltlich zugleich, so dass in einer Reihe von günstigen Fällen die Sache sich wenigstens für die Unbefangenen sicher entscheiden lässt. Denn im Begriff des Widerrufs oder der Selbstverbesserung liegt ein analytisch sicheres Zeitmass. Aehnlich ist es mit sichtlichen Rekapitulationen oder gedrungenen Zusammenfassungen von früherem ringendem und langem Suchen, oder mit deutlich erkennbaren Verteidigungen älterer Sätze. In diesem Sinn verwertete ich die Verteidigung der Dichterkritik in Rep. A durch Rep. X, ferner die sogar zweimalige Verbesserung und Verfeinerung der seelischen Dreiteilung (Tierbild) in Rep. A durch den Anfang des Phaedrus, weiterhin in Obigem den Widerruf der Eroslehre von Rep. A durch den Phaedrus, sodann die Kritik der ἀνδρεία-Fassung in Rep. A (sowie einigermassen bereits auch ihrer Sätze über die Frauen) durch den Politikus, ausserdem die Zurücknahme der Misologie und Misanthropie von Rep. B durch den Phaedo, ebendaselbst den Rückzug von den unsicheren Höhen des Sophista-Parmenides und der Rep. B. Eine zweifellos rückblickende markigkurze Zusammenfassung des Ringens in Rep. B, vorher durch einen Strich getrennt auch einen Rückblick auf Rep. A zeigt die Symposionstelle *209—212* (und letzteres auch der Timäusanfang). Der Philebus endlich wimmelt von solchem »olim meminisse juvabit«. In einzelnen Fällen kann man ja streiten, ob Rückerinnerung oder prophetische Vorausnahme vorliege. So hielt auch ich z. B. die Phaedrusstelle *250 c* bisher für ahnungsvolle Vorausnahme der Schauungen von Rep. B, Phaedo und Symposion. Aber ich bin stutzig geworden durch die auffallende und gehäufte Uebereinstimmung des kurzen Phaedrus-

μανία*) und meint, durch Kunst sich zu einem guten Dichter bilden

---

abschnitts mit jenen späteren Schriften in den Ausdrücken (ἐτελοῦντο, τελετῶν, μακαριωτάτην, ὠργιάζομεν ὁλόκληροι, ἀπαθεῖς κακῶν, ὁλόκληρα καὶ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, καθαροὶ καὶ ἀσήμαντοι τούτου, ὃ νῦν σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι *Phaedr.* 250 c) Hiedurch aufmerksam gemacht erkenne ich jetzt, was für Plato's Schriftstellerei überhaupt und insbesondere für die äusserliche Partikelstatistik zur Abfolge seiner Schriften beachtenswert ist, dass wir an dieser Phaedrusstelle sicherlich einen späteren Einsatz Plato's aus der Zeit vor uns haben, wo er mit dem Blick auf den Phaedrus das Symposion schrieb. Und das ist sogar philologisch beweisbar. Warum fährt denn Plato am Schluss von *250 c* fort: Ταῦτα μὲν οὖν μνήμῃ κεχαρίσθω, δι' ἣν πόθῳ τῶν τότε νῦν μακρότερα εἴρηται. Περὶ δὲ κάλλους, ὥςπερ εἴπομεν u. s. w. Von einem μακρότερα εἴρηται ist abgesehen von dem Einsatz als solchem und seiner (nicht einmal sachlichen) Unterbrechung keine Rede; denn von der »Schönheit, die wir einst schauten« und an die wieder angeknüpft wird, war genau 3 Zeilen vor Beginn von *250 c* gesprochen worden und wird wieder gesprochen 10—12 Zeilen nach dem Anfang des Einsatzes. Das nennt Niemand eine lange Abschweifung, falls Beides zu gleicher Zeit aus der Feder des Verfassers geflossen wäre. Darum hätte es auch nicht die Entschuldigung gebraucht: ταῦτα μὲν οὖν μνήμῃ κεχαρίσθω, zumal wir wissen, dass Plato es sonst mit sehr langen Abschweifungen nichts weniger als genau nimmt. Aber die Bemerkung ist wieder ächtplatonisch mehrdeutig und beziehungsreich. Die μνήμη passt scheinbar ganz wohl herein, wo es sich ja eben im Phaedrus so viel um die ἀνάμνησις, um das Heimweh oder den πόθος τῶν τότε handelt. Jedoch weit glatter macht sich die zweite Bedeutung, nach welcher der Verfasser in den Symposiontagen sagen will: Man halte mir diesen Einsatz zu gut, den ich durch die bereits anklingenden Ausdrücke (in *Phaedr.* 250 *b*) und durch die wesentliche Gleichheit der Gedanken veranlasst in heimisch mich anmutender Erinnerung an meine erste Lobpreisung des Eros schon im Phaedrus, nunmehr hier in ihm aus einer späteren Zeit gemacht habe.

Mir aber halte man diese allerdings »μακρότερα« geratene litterargeschichtliche Anmerkung zu gut, da ich wahrhaftig sonst kein Freund davon bin, sondern eher das Gegenteil, und Anmerkungen überhaupt mehr als leidige Beigabe, denn als die Hauptsache betrachte. Wenn später einmal die richtige litterargeschichtliche Platoauffassung zum Gemeingut geworden ist, was wir Kämpfer dafür, ein Krohn, Teichmüller und im philosophischen Lager als leider zuletzt noch übrig gebliebener ich, natürlich nicht erleben, so können Andere ohne solchen stark störenden Ballast eine künstlerisch abgerundete Platodarstellung liefern, wie der grosse Dichterphilosoph wenn Einer sie beanspruchen kann. Vorläufig brauchen wir Vorarbeiter eben noch solche Baugerüste.

*) Bemerkt sei, dass in der Widerrufsrede die Hauptausdrücke und Gedanken der Vorgängerin (und von Rep. IX) wiederkehren, nur alle ins Gute gewendet, so μανία, ἐνθουσιάζειν, ἔνθεος, ὀργιάζειν, οἰστρᾶν, κέντρον, κεντοῦσθαι, das Vergessen von Vater und Mutter, die Vernachlässigung des Ver-

zu können, der bleibt unvollkommen und weit zurück hinter dem μαινόμενος" *245 a* *).

Nun folgt als πασῶν τῶν ἐνθουσιάσεων ἀρίστη *249 e* die vierte Art oder die μανία der Liebe, bei welcher jetzt sofort aufs Treffendste der Brenn- und Herzpunkt einer schönen Selbstlosigkeit hervorgehoben wird: Οὐκ ἐπ' ὠφελείᾳ . . . (ἀλλ') ἐπ' εὐτυχίᾳ τῇ μεγίστῃ παρὰ θεῶν ἡ τοιαύτη μανία δίδοται *245 b*. Um aber dem immer wiederholten beschränkenden Zusatz „παρὰ θεῶν" gerecht zu werden, greift unser Dichterphilosoph zur Grundlegung für die wahre Begeisterung und Liebe jetzt *245 c — 249 d* mythisch in die Höhe seiner transcendenten Seelen- und Ideenlehre und gibt dann den Faden wieder aufnehmend (δεῦρο ὁ πᾶς ἥκων λόγος *249 d*) erstmals in der Philosophie eine geistvolle Metaphysik und weiterhin Psychologie der Liebe, während Rep. A erst eine Physik oder Physiologie derselben als der Geschlechtsverbindung von Mann und Weib gelehrt hatte. Unter den einst im besseren Jenseits geschauten Ideen bot nämlich die der Schönheit einen besonders glänzenden Anblick; und wie sie selbst die lichteste war, so wird auch ihr irdisches Abbild vom lichtesten unserer Sinne, dem Auge erfasst. Daher kommt es, dass im Sichtbaren gerade die Schönheit am meisten Liebe erregt, weil sie am raschesten und entschiedensten an das einst geschaute Wahre, also überhaupt an jene bessere Heimat der Seele erinnert. Dies wenigstens allmählich (und bei höheren Naturen); denn zuerst weiss der Ergriffene nicht recht, wie ihm eigentlich zu Mut wird und wie er mit sich selber dran ist, ἐκπλήττονται καὶ οὐκέθ' αὑτῶν γίγνονται, ὃ δ' ἔστι τὸ πάθος, ἀγνοοῦσι *Phaedr. 250 a*.

mögens, Verrichtung beinahe von Sklavendiensten, aber Alles ohne φθόνος und δυςμένεια, vielmehr in selbstlos hingebender und wechselseitiger προθυμία und τελετή.

*) Viel nüchterner und darum ungünstiger als hier der Phaedrus urteilte früher die *Apolog. 22 b c* über die unter dem Begriff des ἐνθουσιάζειν gleichfalls zusammengenommenen Dichter und θεομάντεις: Sie handeln φύσει, ἀλλ' οὐ σοφίᾳ, und sagen vieles Gute, aber unbewusst, daher man von ihnen allein nichts lernen könne. Ebenso und mit sichtlicher Ironie äussert sich dann wieder viel später der *Timäus 71 f.* bei seiner merkwürdigen Physio-Psychologie der Leber als Orakelstätte und erklärt daher wachendbesonnene Dolmetschung für unerlässlich, wenn etwas Vernünftiges herauskommen solle. Ein solcher Wechsel der Stimmungen und Ansichten, wie ihn Plato hier zeigt, ist gerade bei der Wertung der μανία und μαντική sehr natürlich und nichts weniger als auffallend.

Mit feinster Psychologie, die das Beste unserer neueren Dichter schon vorausnimmt, wird nun der keimenden Liebe Lust und Leid geschildert, ihr „himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt" oder ihr ὀδυνᾶται — γέγηθεν ἡ ψυχή· ἐκ δ' ἀμφοτέρων μεμιγμένων ἀδημονεῖ τε τῇ ἀτοπίᾳ τοῦ πάθους καὶ ἀποροῦσα λυττᾷ. Es schauert den Liebenden und wird ihm warm oder überläuft ihn heiss und kalt, ἔφριξε .... ἱδρῶτα καὶ θερμαίνεται. Gleich einem Gebild aus Himmelshöhn betet er das Geliebte an und schmückt es, σέβεται, οἷον ἄγαλμα κατακοσμεῖ. Wie Uhland vom Frühling sagt: Schaurig süsses Gefühl, lieblicher Frühling, du nahst! so ist in der Seele, in welcher die Liebe aufgegangen, ein Drängen und Treiben, ein Keimen, Schwellen, Knospen und Sprossen (indem die beim Fall verlorenen Schwingen wieder zu wachsen beginnen). Dabei walten geheimnisvolle transcendente Wahlverwandtschaften. Denn ein Jedes wird angezogen durch die in der Vorzeit ihm nahestehenden Naturen oder durch diejenigen, welche dort unter dem Zeichen und im Gefolge desselben Gottes, sei es des Zeus oder des Apollon oder der Hera durch den himmlischen Raum gezogen sind *252 c f.* So suchen auch hienieden die alten Reigengenossen einander und wollen sich gegenseitig nach Aehnlichkeit des gemeinsamen Urbilds gestalten*) oder jenem Gotte so ähnlich als möglich machen. Denn aus Liebe wird Gegenliebe, und das Geliebte sieht sich im Liebenden wie in einem Spiegel *255 d.* Die ehemaligen Zeusnaturen besonders sind diejenigen, bei welchen sich ἔρως μετὰ φιλοσόφων λόγων verbindet *252 e. 257 b.* In all dem gibt es keinerlei φθόνος oder δυσμένεια ἀνελεύθερος, sondern eitel προθυμία καὶ τελετὴ καλή τε καὶ εὐδαιμονική.

Freilich darf dabei auch der Kampf mit der sich vordrängen wollenden Sinnlichkeit nicht verschwiegen werden *253 c ff.*, wie er am Bild der zwei verschiedenartigen Rosse des Seelenzwiegespanns auf Erden dargestellt wird und in seiner äusserst lebensvollen Drastik einigermassen an den Kampf von πνεῦμα und σάρξ beim Apostel Paulus *Römer VII* erinnert. Vorwärts, rückwärts schwankt der Widerstreit der Gefühle; bald will der hinreissende Sinnenreiz locken und berücken, bald bebt die Seele scheu zurück, indem sie die Schön-

*) wie es in einem unserer christlichen Trauungsformulare als transcendentes Ziel der Ehe schön heisst: »Auf dass Eins das Andre mit sich in den Himmel bringe«.

heit wieder in ihrer heiligen Reine geistig schaut, μετὰ σωφροσύνης ἐν ἁγνῷ βάθρῳ βεβῶσαν *254 b*. Wohl dem, in welchem der gute Geist (διάνοια, φιλοσοφία) den Sieg davon trägt, dass er enthaltsam und wohlgesittet (ἐγκρατὴς καὶ κόσμιος) fortan mit dem Geliebten ein seliges und einträchtiges Leben führt, bis sie sterben und mit den glücklich wieder gewonnenen Schwingen zur Höhe zurückkehren. Seien wir indessen auch gegen menschliche Schwäche nicht zu hart, wenn sie in einem unbewachten Augenblick zu Fall kommt, sie weiss selbst nicht wie? (ἐν μέθαις ἤ τινι ἄλλῃ ἀμελείᾳ .... τὰς ψυχὰς ἀφρούρους λαβόντε τὼ ὑποζυγίω — nämlich jenes Zwiegespann — καὶ ξυναγαγόντε εἰς ταὐτὸν διεπράξαντο ...... σπανίᾳ δέ, ἅτε οὐ πάσῃ δεδογμένα τῇ διανοίᾳ πράττοντες *256 c*). Das ist immer noch viel besser, als die lieb- und leidenschaftslose Selbstsucht, jene σωφροσύνη θνητή mit ihrer ärmlichen und heuchlerisch spiessbürgerlichen, meist doch nur äusserlichen Wohlanständigkeit (καλλωπίζεσθαι *252 a*), so dass also auch in diesem Fall wenn gleich mit Abzügen den Preis die μανία davon trägt, der unser Hymnus von Anfang bis Ende gilt *256 e*.

Mit dem jungen Phaedrus, den „diese Rede schon längst um so mehr mit Bewunderung erfüllte, je mehr sie an Schönheit die erste übertraf“ *257 b c*, möchten auch wir beinahe bezweifeln, ob gegen sie noch mit einer andern könne in die Schranken getreten werden. Plato selbst thut es mit seinem anerkannt grössten Meisterwerk, dem Symposion und dessen Erosreden.

Dass sich dieses mit einer bei unserem Philosophen seltenen Ausdrücklichkeit auf den Dialog Phaedrus zurückbezieht, wurde bereits angedeutet und wird sich gleich noch genauer zeigen. Ebenso aber ist seine Wiederaufnahme der ersten geistvollen Lysisgedanken durchs Ganze hindurch verfolgbar. So gibt uns Plato selber den Fingerzeig, dass wir im Symposion die höhere Einheit von Lysis und Phaedrus zu sehen haben, wie dies dem von uns behaupteten synthetischen Grundcharakter des Symposion als Kompromiss- oder besser Versöhnungsdialog aufs Feinste entspricht. War der Lysis (mit Rep. IX) im Punkt der Liebe förmlich kühl und verwarf die μανία, um allen Wert auf eine besonnene seelische Freundschaft in philosophischem Wissensverkehr zu legen, so sagten wir vom Phaedrus und fanden es völlig bestätigt, dass er ganz und gar unter dem Zeichen der

μανία stehe (ob auch in der Hauptsache unter derjenigen παρὰ θεῶν). Zwar fehlt ihm die Anknüpfung der Liebe an das philosophische Wahrheitsstreben und das Auslaufenlassen jedenfalls ihrer besseren Formen in dasselbe keineswegs. Dies tritt sogar in den zwei schlechteren Reden, aber ganz besonders in der schliesslichen Prachtsrede des Sokrates unverkennbar heraus, schon sofern die Liebe als Heimweh nach der einst geschauten wahren Welt der Ideen geradewegs zur innersten Seele der platonischdialektischen Philosophie gemacht und nicht bloss als eine Hauptmacht des allgemein menschlichen Seelenlebens geschildert wird. Daher denn auch der zweite Teil des Dialogs eben diesen Gedanken des wahren Unterrichts auf Grund und in Kraft der seelenkundigen Liebe weiter verfolgt. Allein es lässt sich doch nicht verkennen, dass im Phaedrus diese Beziehungen wenigstens bei der ausmalenden Darstellung der Liebe, die unversehens mehr zur Psychologie, als Metaphysik derselben wird, weniger stark im Vordergrund stehen und sozusagen überwachsen werden von dem tropischrankenden Blätter- und Blumenschmuck der ἔρως-Verherrlichung als solcher im Zug und Schwung der θεία μανία.

Wie stellt sich nun das Symposion dazu? Vielleicht darf ich antworten mit unseres Dichters Worten: „Die Leidenschaft flieht, die Liebe muss bleiben, die Blume verblüht, die Frucht muss treiben". Denn die μανία ist hier thatsächlich verschwunden *) und hat sich verklärt zum freundlichen δαιμόνιον des ἔρως. Deutsch ausgedrückt ist die lodernde Glut der Leidenschaft zur klaren und ruhigen, aber um so nachhaltigeren Wärme der idealen Begeisterung für alles Schöne, Wahre und Gute geworden.

Die höhere Reife des Symposion, welches vom Standort einer im Kampf und eigenen Widerstreit errungenen olympischen Ruhe heiter lächelnd zugleich auf die Bahnen Anderer oder früher des

*) und zwar auch sprachlich, was bei einem Schriftsteller ersten Rangs sich mit der Aenderung der Stimmung ohne alle Berechnung von selbst ergibt. Denn nur im Mund des betrunkenen Alkibiades findet sich *218 b* der Ausdruck »τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας« und *213 d* mit Bezug auf ebendenselben und seine bacchantische Zudringlichkeit von Sokrates bemerkt »τὴν τούτου μανίαν τε καὶ φιλεραστίαν«. Im Uebrigen ist die μανία mit der Selbstironisierung Plato's im Zerrbild des μανικὸς Ἀπολλόδωρος *173 d e* sachlich wie sprachlich abgethan, während der Phaedrus (und Rep. IX) im schlimmen und guten Sinn davon voll war.

Plato selbst zurückblickt, zeigt sich schon in der äusseren Form seines ersten Teils, nämlich in dem bunten Kranz der Erosreden, deren Abhaltung — natürlich in handgreiflicher Anknüpfung an den Dialog Phaedrus*) — wiederum von Phaedrus als dem πατὴρ τοῦ λόγου *177 d* veranlasst ist.

Ich rede absichtlich von einem bunten Kranz. Denn so wenig wir bei unserem Philosophen je an eine blosse ungeordnete Häufung oder gedankenlos äusserliche Aneinanderreihung denken dürfen, so würde man doch im gegenwärtigen Fall das Richtige und gerade die wahre Feinheit (in der Mischung von παιδιά und σπουδή *198 e)* verfehlen, wenn man mit der üblichen wohlmeinenden Begeisterung eine gar zu stramme Stufenordnung etwa in der Art der Phaedobeweise, wo Sokrates allein den Faden in der Hand hat, um jeden Preis darin finden wollte. Das ist sachlich nicht der Fall (und kann von den Enthusiasten nur mit starkem Selbstwiderspruch durchgeführt werden). Und es soll auch gar nicht der Fall sein, da Plato viel zu sehr Künstler ist, um ein möglichst lebendiges und lebenswahres Gemälde durch Zeigen von zu viel Kunst in der Ausarbeitung zu verderben. „Ars latet arte sua." Ein solches Gelage mit einer derartigen freien Folge von Reden war im geistvollen Athen thatsächlich möglich, daher auch seine Schilderung „λύχνων οὐκ ἀπόζει". Vielleicht dass Plato selbst seinen absichtlichen Verzicht auf eine streng entworfene Stufenordnung durch die humoristische Art andeutet, wie er hinsichtlich der Plätze beim Mahl und der Abhaltung der Reden mehrfache Schwierigkeiten und Vertauschungen vorkommen lässt. So wenig man also formal von einem geradlinigen

*) Ich weiss nicht, ist es eine nur etwa zeitgeschichtlich und verteidigungsweis zu verstehende Ironie Plato's, oder aber eine sachlich entschieden zu weitgehende Bezeichnung dieses Dialogs als einer noch unvollkommenen Erosbehandlung, wenn er den jungen Phaedrus im *Symposion 177 c* in auffällig gesteigerter Weise sagen lässt, den Eros habe noch nie ein Mensch bis auf den heutigen Tag je würdig zu preisen gewagt, sondern ganz vernachlässigt sei ein so grosser Gott, während man das Lob des Herakles und Anderer zusammenschreibe (καταλογάδην συγγράφειν — sicher ironisch!), wie der gute Prodikus und noch ein anderer σοφός sogar das Salz wunderbar zu preisen wisse. Mir will die Stelle verglichen mit *Phaedr. 257 c* fast wie eine freundschaftliche Abfertigung von irgend welchen Phaedrus kritikern klingen; denn zu einer auch nur annähernden Verleugnung dieses Prachtkinds hatte der Vater desselben, Plato, wahrlich keine Ursache.

Stufengang reden darf, in welchem jede Rede ordnungsmässig den Gegenstand um einen wohlberechneten Schritt weiter führte, so unrichtig wäre es in anderer Hinsicht, wollte man denselben vor der letzten jeglichen bejahenden Beitrag materialer Art absprechen und etwa in den Reden vor der krönenden von Sokrates-Diotima n u r Beispiele des Nichtseinsollenden sehen, wie dies annähernd von den beiden ersten λόγοι im Phaedrus galt. Dazu ist namentlich diejenige des Aristophanes viel zu geistreich, weshalb sie, wie übrigens zum Teil auch die anderen, in der Schlussrede verwertet wird. Ich möchte beinahe sagen, dass auch in dieser Aeusserlichkeit das Symposion synthetisch verfährt und die Reihe seiner Reden hierin in der Mitte steht zwischen dem Verfahren des Phaedo und Phaedrus. Einige der Symposionreden lassen die humoristische Ironie in der Zeichnung wahrscheinlich bekannter Typen und Richtungen nicht verkennen und bieten wenig Ausbeute an Gedanken, die sich weiter brauchen liessen. Bei andern ist das letztere erheblich der Fall, so dass sie sich wirklich wie Vorstufen zur vollen Wahrheit ausnehmen.

Im Einzelnen ist ihr Verlauf und Inhalt in Kürze folgender. Zuerst preist Phaedrus als alter Freund und Vater der Reden *178 a—180 b* mit manchem entbehrlich gelehrten mythologischen Beiwerk den Eros als die staatlich gesellschaftliche Macht, welche die Scheu vor dem Schimpflichen und das wetteifernde Streben nach Rühmlichem wecke und erhalte, also namentlich tapfere Aufopferung für die Seinen und fürs Vaterland zu Stand bringe. So wäre z. B. eine kleine Schaar solcher, in Liebe und edlem Wetteifer Verbundener unüberwindlich im Kampf (wobei wir an die heilige Schaar, ἱερὸς λόχος, der Thebaner uns erinnern mögen)*). Das Beste ist das Schlusswort, dass der Liebende sei des Gottes voll, ἔνθεος *180 b*.

Hierauf folgt Pausanias *180 c — 185 c*. Als gebildeter Athener, der vielleicht bei Sokrates gelegentlich etwas vom διαιρεῖν κατ᾽ εἴδη profitiert hat, hält er es vor Allem für nötig, einen doppelten Eros (entsprechend der doppelten Aphrodite, οὐρανία und πάνδημος) zu unterscheiden. Der gemeine ist Vorstand der Frauen- und Knabenliebe, welcher es mehr um den Körper und sinnlichen Genuss, als

*) Der Gedanke selbst findet sich auch in Xenophons *Symp. 8, 34,* (aber als Ausspruch von Pausanias, woran natürlich gar nichts weiter liegt).

um den Geist zu thun sei. Der bessere Eros dagegen ist Sohn der mutterlosen, nur von einem Vater stammenden Aphrodite, daher ausschliesslich Gott der Knabenliebe. Und zwar handle es sich dabei um reife Knaben, die bereits auch zum Verstand kommen, und um eine Verbindung fürs ganze Leben, nicht um flüchtige Kurzweil. Allerdings herrschen in dieser Beziehung verschiedene Sitten. Die Barbarenländer mit ihrer Gewaltherrschaft verwerfen natürlich diese Knabenliebe gerade wie die Gymnastik und das Weisheitsstreben, weil sie keine freien, festzusammenhaltenden Männer brauchen können und den Hochsinn enger Freundschaft fürchten. Die Böotier dagegen lassen aus geistiger Beschränktheit Alles ohne Weiteres zu, weil sie sich (wie die Bauernbursche) nicht anders, als so zu unterhalten wissen. In Athen und Lacedämon ist die Sache verwickelter, ποικίλος. Da gilt sie für löblich, wenn sie löblich, für schimpflich, wenn sie schimpflich betrieben wird — nebenbei ein kostbarer Spott auf die Tautologie als Lieblingswendung des Bildungsphilisters im Logischen und Ethischen! — Man muss also die Knabenliebe mit der Weisheitsliebe verbinden, εἰς ταὐτὸ ξυμβαλεῖν, oder darf ja fein das Seelische nicht vergessen; alsdann, aber auch nur alsdann ist auch das Körperliche (oder das „χαρίζεσθαι“) zulässig. Denn die Knabenliebe als solche ist nur durch gemeine Leute in Verruf gekommen, welche das nicht beachteten.

Als Pausanias „pausierte“ *) oder mit seinem Beitrag, ξύμβολον, zum Redepicknick fertig war, wäre die Reihe an Aristophanes gewesen. Allein der gute Mann hatte unglücklicher Weise den Schlucker wegen Magenüberfüllung, πλησμονή, oder sonst aus einem Grund, und konnte nicht gleich eintreten. Daher sein Nachbar, der Arzt Eryximachus ihm zuerst einige gewichtige Hausmittelchen nach Wahl ordiniert und dann für ihn die Rede übernimmt *186—189 c*. Ihm ist es, wie so Manchem aus diesem merkwürdigen Stand, in erster Linie darum zu thun, seine Kunst zu ehren (ἵνα καὶ πρεσβεύωμεν τὴν τέχνην *186 b*, wiederholt *196 d)*. Und so preist er als komisch eitler Kamerad, der sogar einem Aristophanes im Punkt des Witzes Eins am Zeug flicken zu können glaubt *189 c*, den Eros als den

*) Ein *185 c d e* noch fünfmal wiederholter Wortwitz als humoristische Verspottung der Freunde solcher wohlfeilen Kalauer, oder der gezierten Redewendungen mancher σοφοί.

grossen Gott der Heilkunde und anderer darin so nebenher mit einbegriffenen Künste, wie Gymnastik, Tonkunst und sogar Landbau. Ihm ist die ganze Welt, mit Goethe's verwandtem Spott gesprochen, ein „Lazareth von Medizinern", ein grosses „Institut" und Eros sein allmächtiger Vorstand. Nun kehren zwar ohne Zweifel die naturphilosophisch nicht üblen Gedanken hier wieder, welche anstreifend schon der Lysis *214—16* teils aus Empedokles, teils aus Heraklit (und Archelaos), somit je nach Verlangen teils homöopathisch. teils allopathisch zur umfassenden Naturgrundlage des φιλεῖν gemacht hatte. Im Ganzen aber ist es doch ein ziemlich oberflächliches Gerede über alles und jedes und ein Schönthun der Fachmedizin mit der ihr zufällig hereinpassenden Naturphilosophie, insbesondere auch mit der dem Heraklit gerade entgegengesetzten des Anaxagoras. Wer namentlich aus Rep. A bereits Plato's Ansicht und persönliche Meinung über die Aerzte (seiner Zeit) und das Medizinern überhaupt kennt, der kann nicht zweifeln, dass wir an der Rede des Eryximachus, Sohn des berühmten Akumenos (und vielleicht früher Assistenzarzt bei dieser oder jener andern Celebrität) eine köstliche Satire unseres Philosophen vor uns haben, mit welcher er unbeschadet einiger im Verlauf verwertbarer gesunder Gedanken von der Harmonie der Gegensätze gelegentlich irgend eine Grösse der damaligen medizinischen Welt Athens und deren heraklitisch-empedokleisch-anaxagorisches Philosophierenwollen verspottet *).

---

*) Auch Aristophanes macht sich lustig über die Geckenhaftigkeit und Schwindelei mancher damaligen athenischen Aerzte. Bei Plato selbst ist zu vergleichen der humoristische Eingang des *Phaedrus 227* mit seiner Verspottung der weichlich arztgläubigen Hypochondrie, wo, wie noch einmal *268 a b* gleichfalls Eryximachus und sein Vater als ärztliche Autoritäten genannt sind. — Es ist nun zwar wieder bloss litterargeschichtlich, aber unter diesem Gesichtspunkt doch vielleicht für die Liebhaber von derartigem von einigem Interesse, wenn ich noch einen Augenblick — leider mitten in dem schönen Symposion — bei Eryximachus und der ihm in den Mund gelegten Rede stehen bleibe, welche von Plato mit so offenbar satirischem Humor verfasst ist. Sobald man Letzteres bemerkt (statt wie wenigstens früher in Bewunderung ihrer »ernsten und tiefsinnigen Gedanken« zu schwärmen), legt sich die Frage nahe, wen eigentlich unser Philosoph mit ihr durchhechelt, ob den geschichtlichen Eryximachus, oder wohl eher eine Richtung, bezw. litterarische Erscheinung oder am Ende Beides zugleich, falls Eryximachus selber der Verfasser der Schrift sein sollte, die ich hiebei im Auge habe. Es ist dies nämlich das bekannte pseudohippokratische Buch περὶ διαίτης. Nun erklärt die

Zum Glück haben die Hausmittel des ärztlichen Mannes besser angeschlagen, als seine sonstige Weisheit. Aristophanes ist in er-

hierin sachverständigste neueste Forschung im Gegensatz zur sonstigen früheren oder viel späteren Datierung, dass dasselbe wahrscheinlich einem eklektischen Arzt vermutlich zu Athen in den ersten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts v. Chr. zuzuschreiben sei. Ich erlaube mir dies aufzunehmen, um es vollends zuzuspitzen, und wage, da Alles stimmt, die gar nicht gewagte Aufstellung, dass die Eryximachusrede des platonischen Symposion (die bei Xenophon ganz fehlt) gar nichts anderes sei, als eine Durchhechelung und Parodierung des (am Ende von Eryximachus selbst kurz vor Plato's Symposion verfassten) Buchs περὶ διαίτης. Etwas Aehnliches, nur ohne den richtigen Fund von περὶ διαίτης hat schon ein früherer Gelehrter ausgesprochen; ob Neuere inzwischen mehr sahen, weiss ich nicht, glaube es aber kaum, da die obengestreifte neueste und zuverlässigste Forschung über die Zeit des Buchs darüber völlig schweigt, so willkommen ihr als Nebenbeweis eine Vermutung wie die meinige hätte sein müssen.

Die verschiedenen Punkte, welche für meine Annahme vielleicht doch nicht so ganz schwach sprechen, sind nun folgende. Der ganze Ton im Eingang und wieder am Schluss von περὶ διαίτης wird im Eingang und Schluss der Eryximachusrede vortrefflich parodiert (vgl. das τέλος ἐπιθεῖναι gegenüber dem oder den mangelhaften Vorgängern und die gehobene Schlusserklärung, dass der Arzt nächst den Göttern der grösste Wohlthäter der Menschheit sei *Symp. 186 a, 188 d*). Ebenso stimmt die Rede mit der δίαιτα ganz überein in dem standesbewussten Grundgedanken, dass alle und jede menschliche (und göttliche) Kunst nichts sei als Nachahmung oder Spielart der Physiologie und Therapie oder Aerztekunst. Denn Eros ist ja im Symposion der Generalarzt und Weltherrscher in allen τέχναι oder ἐπιστῆμαι, als welche u. A. identisch mit δίαιτα Mantik, Astronomie bezw. Meteorologie, Musik, Gymnastik und Landbau aufgeführt und durchgenommen werden (vgl. auch die wahrscheinliche Anspielung auf περὶ διαίτης und ihre Theorie der Künste als Naturnachahmung in den *Ges. 889 d e*). Dabei wird im Symposion unbeschadet der zum Timäus zu bemerkenden Achtung Plato's vor dem Meister Hippokrates das von den eitlen Schülern offenbar stark »vergeblichgeführte« Stichwort der neuen Schule, τέχνη, ächt platonisch aufgenommen und parodisch gehäuft (186—189 siebenmal, und zwar wiederholt absichtlich kurz nach einander). Von demselben wimmelt die δίαιτα. Ebendahin gehört im Symposionabschnitt der dreimalige, ohne stichelnde Beziehung nicht recht begründete Gebrauch des Worts δημιουργός, was wohl auf die etwas plumpen und entbehrlich gehäuften Handwerkerbeispiele der δίαιτα zielt, wo überdies z. B. *I, 20—22* das ἐργάζεσθαι viermal nach einander auftritt. Spöttisch will Plato damit zugleich die »τέχνη« ἰατρική auf die Stufe der δημιουργοί zurückrücken, indem besonders *187 e* »ἡ ἡμετέρα τέχνη« unmittelbar mit der sehr gemeinen »τέχνη περὶ τὴν ὀψοποιικήν« als μέγα ἔργον bei den Aerzten zusammengenommen wird (vgl. den Gorgias über die »Kochkunst«!). Dass der Philosoph Plato dem Diätetiker sein eklektisch gedankenloses Philosophastern (bes. im 1. Buch) nicht ohne Strafe hingehen lässt, ist nicht mehr als billig. Ein Mensch, der in Einem Athem aufs stärkste heraklitisiert und doch mit den eigenen Worten

freulicher Bälde gerettet und kann uns jetzt mit seiner Rede *189 c* bis *193 d* ergötzen, welche allerdings „ἀλλοῖος ἢ ὁ σός, ὦ Ἐρυξίμαχε“ *193 d (189 c)* den Eros als menschenfreundlichsten der Götter, als Helfer und Erretter der Menschen von den grössten Uebeln preist. Freilich muss Aristophanes bitten, „μὴ κωμῳδήσῃς τὸν λόγον“ *193 d b*; denn der Schalk ist wieder einmal in einer seiner tollsten Launen und führt uns in der That ein Prachtstückchen von metaphysisch-psychologischer Komödie vor, hinter der doch das Beste und Tiefste

des Anaxagoras alles und jedes wirkliche Werden leugnet, bliebe von der Philosophie besser zu Haus, statt den stümperhaften Schulmeister an Heraklit mit seinem tiefsinnigen Wort von der Harmonie des Bogens und der Leier als einem »τοῖς γε ῥήμασιν οὐ καλῶς λέγει« zu machen *187 a*. Vortrefflich schickt Plato diese öde und jeden Gedankens bare Wortweisheit solcher Handwerksgesellen heim, indem er den Krittler das blechernste Wortgedresch mit ἁρμονία, συμφωνία, ὁμολογία und ὁμόνοια vortragen lässt *187 b—d*. Dass die medizinischen Lieblingsausdrücke der auf Systematik stolzen δίαιτα, wie σύστασις (und sein Verbalstamm) und διαγιγνώσκειν im Symposionabschnitt, jenes drei- und dieses zweimal vorkommen, mag weniger besagen. Dagegen beweist sich Plato als meisterhafter Kritiker in der Art, wie er genau des Diätetikers eigentlichmedizinischen Herzpunkt und Hauptwitz, der sein drittes und wichtigstes Buch ausfüllt, mit vernichtender Ironie zu treffen weiss: Die Pathologie und Therapie des Mannes dreht sich nämlich, um von philosophisch seinsollenden fremden Phrasen (wie den Gegensätzen warm — kalt, trocken — feucht, vgl. *Symp. 186 d* und überall in π. δ.) abzusehen, kurzgesagt um πλησμονή und κένωσις, Magenan- (bezw. Ueber-)füllung und Entleerung. Daher sagt Plato in trockenstem Definitions- und Schulton: ἔστι γὰρ ἰατρική, ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἰπεῖν, ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν πρὸς πλησμονὴν καὶ κένωσιν, καὶ ὁ διαγιγνώσκων ἐν τούτοις . . . οὗτός ἐστιν ὁ ἰατρικώτατος *186 c d*. Ganz vortrefflich macht sich dadurch auch nach rückwärts das Späßchen mit Aristophanes, der ja gerade in Folge einer πλησμονή von gestern her am Schlucker leidet und daher an Eryximachus oder dem Diätetiker den richtigsten Spezialisten für Magenverstimmungen durch πλησμονή als erste Hilfe zur Hand hat, nur dass allerdings im Original von περὶ διαίτης etwas kräftigere Regungen des misshandelten Magens, wie zum Mindesten ἐρυγγάνεσθαι, und ebenso drastischere Mittel verzeichnet stehen, die aber in gute Gesellschaft nicht passen und deshalb von Plato abgedämpft sind. Schliesslich ist vielleicht noch anzuführen, dass der Hinweis des Eryximachus *188 e* auf »Vieles, was er wenn auch ungern übergehe und nun dem Aristophanes zum Fertigmachen überlasse«, sich auf die sehr eingehenden Ausführungen der δίαιτα über das Geschlechtsleben und besonders über die Bedingungen männlicher und weiblicher Geburten beziehen könnte. Denn Aehnliches bis auf das Wort ἀνδρόγυνοι (περὶ διαίτ. *I, 28*, *Symp. 189 e*) kommt ja, nur freilich metaphysisch statt physiologisch eben in der nachfolgenden Rede des Aristophanes. — Hiemit überlasse ich meine Hypothese den Fachmännern zur weiteren Prüfung und Erwägung, die ja von Haus aus mehr ihre, als meine Aufgabe ist.

unter allem bisher Vorgetragenen steckt, als wollte Plato sagen: Ueber die Liebe kann neben dem Philosophen eigentlich nur noch der Dichter mitsprechen, jener in ernsteren Tönen der tiefgründigen σπουδή, dieser in anmutigem Spiel, παιδιά, um auch dieser Seite des wunderbaren δαίμων gerecht zu werden und noch einmal das Doppelgesicht des ganzen Symposion bis hinaus auf den ästhetisch-philosophischen Kontrast der zwei Hauptreden charakterisch durchzuführen *).

Ihr müsst nämlich wissen, beginnt Aristophanes, dass unsere Natur früher ganz anders war. Heute sind wir Einzelnen alle nur noch Halbmarken von Menschen **). Ursprünglich waren wir Ganz-

*) Für die Versöhnungsstimmung, welche unbeschadet des prächtigen, aber nirgends bös gemeinten Spotts und Humors im Symposion herrscht, ist natürlich diese unverkennbare Bevorzugung des alten Gegners Aristophanes ganz bezeichnend, obwohl sich derselbe immer nur mit Dionysos und Aphrodite beschäftige, wie es *177 e* mit urbanem Tadel heisst. Verziehen ist ihm sein einstiges zwar frivoles, aber nicht böswilliges Missverstehen und Verzerren der Person des Sokrates in den »Wolken« aus dem Jahr 423, ebenso seine Verspottung von Plato's Rep. A in den Ekklesiazusen von 392 oder 389; denn ähnlich werden in der mehrfach erwähnten schönen Stelle *Sympos. 209—212* auch die früher so scharf kritisierten Dichter Homer und Hesiod nur noch gerühmt als Väter herrlicher Geisteskinder. Bei Aristophanes insbesondere, der 388 gestorben zur Zeit der Abfassung des Symposion jedenfalls schon mehrere Jahre tot war, ist es ausser dem menschlich versöhnten »de mortuis nil nisi bene« der nachträgliche ästhetische Zoll an den so zweifellos geistvollen Dichter, wenn ihn auch Plato vom ethischen Standpunkt aus mit allem Recht verwerfen musste. Es gieng ihm da ähnlich, wie dem Euripides, welcher einmal wohl vor Allem von Aristophanes meint, dass »solche Spassmacher zwar zur Zahl der Männer nicht miteinzurechnen, doch im Spass preiswürdig sind«. Bei einer selbst so dichterischen Natur wie Plato begreifen wir zumal in seiner jetzigen schönverklärten Stimmung diese Haltung vollkommen und können sie nur wohlthuend finden, so hochachtbar uns einst die sittliche Strenge seiner Urteile in der Rep. A gewesen war. Denn in dem leicht mitunterlaufenden Spott bei der jetzigen Vorführung des Aristophanes wahrt ja Plato von allem Andern abgesehen seinen alten Standpunkt hinreichend. Nur ist es seltsam und heisst kein Ohr für die Klangfarbe des Symposion besitzen, wenn man diese attischen κωμῳεῖαι, wie das Zwischenspiel mit dem Schlucker für einen platonischen Racheakt an Aristophanes hält. Mit so kleiner Münze zahlt Plato, wo er sich rächen d. h. gerechte Vergeltung erfahrener Unbill zur Warnung für ein ander Mal üben will, sonst mit Fug und Recht nicht hinaus.

**) ξύμβολα; das Wort bedeutet häufig die Erkennungsmarke nam. zwischen Gastfreunden, von welchen Jeder die Eine Hälfte etwa eines zerbrochenen Rings zu sich nahm, um durch ihr Zusammenpassen mit der andern Hälfte einen Ausweis zu haben.

menschen, d. h. das zusammengewachsene Doppelte von jetzt, und zwar Doppelmänner der Sonne entsprosst, Doppelweiber von der Erde stammend und endlich Mann-Weiber vom Mond herkommend, der ebensolchen Zwittercharakter hat. Weil es aber diesen merkwürdig verbundenen Zwillingen in ihrer Ganzheit zu wohl wurde und titanischer Uebermut bei ihnen sich regte, so verfiel Zeus, welcher der Opfer halber doch nicht ganz um die Menschen kommen wollte (vgl. die Vögel des Aristophanes!), auf den glücklichen Ausweg, sie auseinanderzuschneiden, wie die Schollen oder Butten aussehen, und durch Apollon wieder zu einer erträglichen Figur, unserer jetzigen, zurechtheilen zu lassen, von welcher kühnen, nur dem Götterarzt möglichen Operation noch jetzt der Nabel beschämender Zeuge ist. Seither sucht nun Jedes seine einstige Hälfte (bezw. deren die Art bewahrende Nachkommen) und will sich zu jener verlorenen Vollmenschheit ergänzen. Und so erklären sich einfach die verschiedenen Neigungen und Naturen, wie die frauensüchtigen Männer und mannssüchtigen Frauen als Hälften der früheren mannweiblichen Gestalt, ferner die einseitige (lesbische) Frauenliebe bei Hälften jener Doppelweiber und die Männerliebe bei den geteilten Doppelmännern. Der letztere Fall ist der beste und findet sich bei den mutigen und kühnen Naturen, die im Staate etwas leisten. Sie würden am liebsten unverehlicht als Mann und Mann zusammenleben, wenn nicht das Gesetz sie zur Ehe zwänge *192 b*. Und hat Einer das Glück, nicht bloss annähernd, sondern wirklich seine ehemalige Hälfte zu treffen, so ist er ausser sich vor Wonne und nicht mehr von dem Gefundenen zu trennen, ἐκπλήττονται . . . . ἄλλο τι (ἢ τῶν ἀφροδισίων συνουσίαν) βουλομένη ἑκατέρου ἡ ψυχὴ δήλη ἐστίν, ὃ οὐ δύναται εἰπεῖν, ἀλλὰ μαντεύεται, ὃ βούλεται, καὶ αἰνίττεται *192 c d* — unverkennbar die Farben, teilweise die Worte des Dialogs Phaedrus! — Am liebsten liessen sich Beide (als männliche Nachbildung der bekannten Scene mit Ares und Aphrodite im Homer, vgl. *Rep. 390 c*) von Hephaestos für immer und ewig zusammenschmieden, um aus Zweien Eins zu werden, ἀντὶ δυεῖν ἕνα εἶναι, da dies unsere alte Natur und wir Ganze waren *192 e*. Daher führt das Verlangen und Jagen nach Ganzheit den Namen Liebe, τοῦ ὅλου τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἔρως ὄνομα *193 a*.

Das ist nun, symposionmässig geredet, in der That ein schwerer

Wein gewesen, den uns Aristophanes (oder natürlich durch ihn Plato selbst) eingeschenkt hat. Daher ist es sehr heilsam, dass gleich darauf das Zuckerwasser in Gestalt der Rede des Gastgebers Agathon *194 e—197 e* kredenzt wird. Aufs Wasser oder auf leere „Worte, Worte, Worte" werden wir von Plato als boshaftem Meister des Ausdrucks gleich im ersten Satz vorbereitet, wie Agathon anhebt: Ἐγὼ δὲ δὴ βούλομαι πρῶτον μὲν εἰπεῖν, ὡς χρή με εἰπεῖν, ἔπειτα εἰπεῖν. Den Zucker aber schmecken wir mehr im Verlauf und gegen den Schluss heraus, wenn der Dichter der „Blume"*) z. B. *196 b c* in einem kurzen Satz von 4 Zeilen viermal dies sein Lieblingswort an den Mann bringt und von *197 d* an ein „κάλλος ὀνομάτων καὶ ῥημάτων" aufspazieren lässt, dass Sokrates als letzter noch ausstehender Redner angstvoll ausruft: τίς οὐκ ἂν ἐξεπλάγη ἀκούων; und mit feiner Anspielung auf den nachgeahmten Redner Gorgias meint, er fürchte bei einer solchen Meisterleistung wie beim Anblick der Gorgo zum sprachlosen Stein zu erstarren *198 b c*, zumal die anderen Alle in jubelnden Beifall ausgebrochen waren. Dass in dieser Rede sachlich nichts zu holen ist, leuchtet ein. Nicht einmal zu seinem eigenen Fach der Dichtkunst weiss Agathon aus Eros etwas Nennenswertes zu machen, wenn er gleich einen Anlauf dazu nimmt, „ἵν' αὖ καὶ ἐγὼ τὴν ἡμετέραν τέχνην τιμήσω, ὥσπερ Ἐρυξίμαχος τὴν ἑαυτοῦ" *196 d*. Man hört von Weitem heraus, dass Plato mit meisterhafter Kunst einen geckenhaft eitlen, süsslichen, gezierten, gelehrtseinwollenden, aber entsprechend geistlosen, schulmeisterlich mit seinem Disponieren und Beweisen umsichwerfenden Menschentypus zeichnen will**). Also ist die ganze Figur oder Rede wirklich nicht in philosophischem, sondern nur in dramatischem Interesse eingeschoben, um nach der πλησμονή durch die toll-tiefen Gedanken des Aristophanes die Aufnahmefähigkeit für die krönende Schlussrede von Diotima-Sokrates wiederherzustellen. Und zugleich entspricht dies der ungekünstelten Wirklichkeit vortrefflich, wo in jeder grösseren Gesellschaft einige solche lebendige Wassergläser für den Fall des höheren Schwungs der Unterhaltung unfehlbar zur Hand sind.

*) »ἄνθος« hiess eine von Agathon's gefeierten Tragödien, eine merkwürdige Versüsslichung des Stoffs gegen Aeschylus, aber auch noch gegen Sophokles!

**) Ganz so, nur noch etwas weibischer schildert Aristophanes den Agathon als Weiberdramendichter in den Thesmophor. *148 ff.*, vgl. oben S. 191 Anm. 2.

Nunmehr aber ist es eine Freude, *198* bezw. *199 c—212 c* den Sokrates noch einmal ganz und mit allen Wesenszügen als den alten und doch zugleich verklärt zur höchsten Höhe, ja über sich selbst hinaus vergeistigt auftreten zu sehen. In seiner „gewohnten Ironie“ zweifelt er zunächst stark, ob er es mit der μεγαλοπρέπεια solcher glänzenden Lobredner des Eros auch nur einigermassen aufnehmen könne, so sehr er sich vorher eingebildet, dass er sich gerade auf diesen Gegenstand verstehe, und darum seine Beteiligung an dem Redeschmaus zugesagt habe. Allein „die Zunge schwor's, das Herz blieb frei vom Eid“ *199 a*, wie Euripides so schön sagt. Namentlich habe er in seiner Einfalt geglaubt, bei jedem λόγος sei das Erste und Hauptsächlichste die Wahrheit; dann erst komme die Anordnung und Schönheit in Betracht (vgl. „Phaedrus“). Immerhin wolle er in Gottesnamen reden, wenn sie es nicht anders leiden; aber sie müssen ihm verstatten, es in seiner einfachen Weise zu thun, wie ihm gerade die Worte ohne schöne Stellungen und Wendungen kommen.

In diesem Sinn folgt zuerst ein kurzer und durchsichtig klarer Elenchus im Zwiegespräch mit Agathon, welches den Guten rasch zum Geständnis bringt: „Ich fürchte fast, dass ich nichts von dem verstehe, worüber ich vorhin sprach“ *201 b*. Hierauf wird er in Ruhe gelassen und die Widerlegung falscher, früher zugestandenermassen auch eigener Ansichten (Plato's) auf den neutralen Boden eines Gesprächs verlegt, welches Sokrates angeblich vor vielen Jahren mit der mantineischen *) Seherin und Weihepriesterin Diotima geführt habe, als sie in Athen gewesen und bei den Göttern einen zehnjährigen Aufschub der Pest (vor dem peloponnesischen Krieg) erwirkt habe. Durch diese meisterhafte Wendung erreicht Plato u. A. namentlich das, dass er den Sokrates über sich selbst hinausführen und durch einen geweihten Mund schliesslich des Nachfolgers höchste Schauungen, die platonische Mystik der Rep. B noch einmal zur Erinnerung aussprechen lassen kann.

Inhaltlich wird unter geläuterter Wiederaufnahme der geistvollen Ahnungen des Lysis („μαντεύομαι“ *Lys. 216 d*) vor Allem der Begriff des Gegenstands festgestellt und entwickelt, dass der Eros

*) Die seltene Form Μαντινική statt Μαντινίς ist wohl gewählt, um den Anklang an μαντική stärker heraustreten zu lassen.

ein Begehren oder Verlangen des Schönen, also auch Wertvollen (ἀγαθόν) sei, um in seinem Besitz die εὐδαιμονία oder endgültige Befriedigung zu finden. Denn eine weitere Frage, warum Einer glückselig werden wolle, sei ja nicht mehr statthaft, sondern die Antwort hiemit bereits zum Abschluss gelangt *205 a* (vgl. *Lysis 219 b f.* über das πρῶτον oder τελευτῶν φίλον im Unterschied von den blossen Mittelzwecken oder εἴδωλα des φίλον). In der Bedeutung dieses Verlangens, könne man sagen, sei der Eros allen Wesen gemein und ihr Grundzug, wenn auch die gattungsmässige Hauptsache (κεφάλαιον) sich in verschiedene Arten besondere, gerade wie ποίησις eigentlich den Namen für alles Schaffen bilde, gewöhnlich aber nur im engeren Sinn für das dichterische Hervorbringen gebraucht werde. Zusammengefasst gehe also der Eros auf andauernde Befriedigung, „ἔστιν ἄρα ξυλλήβδην ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὑτῷ εἶναι ἀεί“, womit die Sache, weil qualitativ, tiefer gefasst ist, als wenn man etwa mit Aristophanes nur vom Streben nach der quantitativen Ergänzung redet *205 a—206 a.*

Nun ist aber alles Begehren nur sinnhaft, wenn man das Betreffende, auf welches es geht, n i c h t hat oder wenigstens nicht schon in seinem andauernden Besitz, dem ἀεὶ ἔχειν gesichert ist. So liebt man auch ein Gegenwärtiges, indem man wünscht, nie seinen Verlust erleiden zu müssen, *200 c f.*, — eine Wendung, mit welcher sehr beachtenswert der Grundgedanke des Symposion, die Ueberwindung der Endlichkeitsangst angebahnt ist. Folglich kann der Eros, der nach dem Schönen und Wertvollen verlangt, nicht selbst schön und wertvoll sein, wie seine Lobredner in eigentümlicher Verwechselung des Gegenstands der Liebe mit dieser selbst ihn preisen. Das heisst also mit anderen Worten, dass er oder hienach das Grundstreben einer jeden Seele auf dem dunklen Untergrund des Mangels, der Endlichkeit oder Armut ruhe.

Indessen kann dies nicht das letzte Wort sein. Ist doch Eros zweifellos ein Göttliches, das neben und ausser dem Mangel noch etwas Besseres an sich tragen muss. Oder sachlicher können wir das (mit dem Lysis *218 a*) an einer besonderen Art der Liebe darthun, nämlich an der Liebe zur Weisheit, φιλοσοφία. Die völlig Unwissenden philosophieren nicht, denn sie sind sich selbst genug, ἱκανοί, und in ihrer ungeahnten Unwissenheit befriedigt. Ebensowenig

thun es die Götter, welche im Vollbesitz der Weisheit sind. So bleiben nur Diejenigen übrig, welchen (z. B. durch sokratischen Elenchus) ein Gefühl ihres Mangels oder ein drückendes Wissen ihres Nichtwissens innewohnt. Und gerade so ist auch der Eros ein eigentümliches μεταξύ τι oder Mittelwesen *202 a b e*, *204*, auf was bereits der Lysis *216*, *217* „ἰλιγγιῶν ὑπὸ τῆς ἀπορίας καὶ ἀπομαντευόμενος“, ahnend und ringend losstrebte. Ausser jenem Mangel oder der Armut muss Eros noch ein edleres Blut in den Adern haben, welches ihn zum Gefühl des Besseren und Vollkommenen befähigt und daher in ihm das Streben nach seinem Erwerb weckt. Er ist, wie in einer eingestreuten kleinen Allegorie hübsch gesagt wird, der am Geburtsfest der Aphrodite erzeugte Sohn der Penia und des Poros, der Armut und des rüstigen Strebens *203 b ff.* *).

So ist denn Eros, der *203 d e* sichtlich nach dem Bild des grossen Erotikers Sokrates geschildert wird, ein Mitteldding von Gott und Mensch, von unsterblich und sterblich, kurz ein grosser δαίμων *202 d e*, der „inmitten der Götter und Menschen befindlich den Zwischenraum ausfüllt, so dass das Ganze unter sich verbunden ist“ **). Seine Mittelstellung zwischen unsterblich und sterblich sieht man besonders auch daran, „dass er bald blüht und lebenskräftig ist, wenn es ihm gelingt, εὐπορήσῃ, bald stirbt er dahin, lebt aber auch der Natur seines Vaters gemäss wieder auf; das Gewonnene jedoch zerrinnt immer wieder, ὑπεκρεῖ τὸ ποριζόμενον, so dass er weder gänzlich an Mangel

*) Es ist immerhin möglich, dass Plato die allegorische Gestalt der Penia aus des, im Symposion ihm so sichtlich nähergerückten Aristophanes Komödie Plutos frei entlehnt hat, welche erstmals 408 und umgearbeitet 388 aufgeführt wurde. Hier rühmt sich nicht ganz unähnlich ihrer platonischen Verwendung die Penia, dass sie schon im gewöhnlichen Leben Quelle und Sporn aller Arbeit und jeglichen Fortschritts sei (was übrigens auch schon Theokrit in dem kurzen Wort sagt: ἡ πενία μόνα τὰς τέχνας ἐγείρει, und ähnlich schon im *Polit. 274 c d* mythisch ausgeführt wird als Schilderung, wie die nach der sorglosen Kronoszeit sich selbst überlassene Menschheit durch die Not zu ihren Erfindungen kam). Dass Plato dann statt des Plutos den Poros, Sohn der Metis setzt, würde sich teils dadurch erklären, dass er denn doch nicht zu stark an Aristophanes anklingen mochte, teils daraus, dass weniger schon der Besitz selbst, als das rührige Streben darnach die Ergänzung zur Penia bilden sollte. Verwandt sind immerhin Poros und Plutos, daher Plato in der weiteren Schilderung vom Eros auch sagt: οὔτε ἀπορεῖ, οὔτε πλουτεῖ *203 e*.

**) Man mag hier einen leichten Anklang an orphische und parmenideische oder auch empedokleische Gedanken bemerken.

leidet, ἀπορεῖ, noch die Fülle hat, πλουτεῖ" *203 e* — eine epigrammatisch kurze, ergreifende Lebensgeschichte unseres Philosophen Plato und der Schicksale seiner heissen Bemühungen selbst, sei es der staatsreformatorischen, sei es der dialektischen, wo er auch zuweilen ἄπορος καὶ ἔρημος dastand, um doch wieder weiterzustreben auf der „ὁδὸς πολλάκις με ἤδη διαφυγοῦσα, ἧς ἐγὼ ἐραστὴς μέν εἰμι ἀεί" *Phileb. 16 b* (*15 e*).

Uebertragen wir, was im Bild des Eros liegt, auf die von ihm erfüllte Menschenseele, so ist es das Tiefste und Wahrste, was von ihr sich überhaupt sagen lässt. Ist doch in der That ihr metaphysisches Grundgefühl das der Endlichkeit oder des Mangels, ein Hunger und Durst im mehr als bloss eigentlichen Sinn. Und dies ist selber nur deshalb möglich, weil ihr zugleich das Unendliche, das den Mangel stillen und die Halbheit ergänzen kann, als Ahnung und Ziel der daraus entspringenden Sehnsucht vorschwebt (τοῦ ὅλου ἐπιθυμία καὶ δίωξις *193 a*). So sagt im gleichen Zusammenhang später Descartes in seiner dritten Meditation tiefsinnig: Prior quodammodo in me est perceptio infiniti, quam finiti, hoc est Dei, quam mei ipsius. (Dum me ipsum specto, intelligo illum, a quo pendeo). Auch Hegel bemerkt öfters zu dem dialektischen Zusammenhang des Nein und Ja in diesem Punkt, dass nur der die Schranke als Schranke kenne, welcher irgendwie über sie hinausgeblickt hat, während das Tier, befriedigt mit seiner thatsächlichen Mangelhaftigkeit, in den Tag hineinlebt und sich nicht als endlich fühlt, weil es vom Unendlichen keine Ahnung hat. In jenem Beidem zusammen zeigt sich eben das Titanisch-Prometheische, kurz mit Plato das Dämonische der zwiespältigen, endlich-unendlichen Menschenseele *). Sie ist ja mit dem geistvollen Oxymoron des grossen Mathematikers und Philosophen Leibniz eine pars totalis (vgl. Aristophanes), oder nach Schopenhauers Wort der Mensch ein animal m e t a physicum mitten in der φύσις.

So ist es nicht zuviel gesagt, wenn wir in diesem Aufweis des Unendlichkeitsfunkens im Endlichen geradezu Plato's feinsinnige Religionsphilosophie finden. Denn ins innerste Herz hat er der Religion in der That mit jenen Gedanken gesehen. Und wenn deren

*) was nebenbei bemerkt auch der einzig wahre, aber dann auch sehr wahre und tiefe Sinn der Kantischen Dialektik (und Antinomik) in dem Sonderfall der Krit. d. r. V. ist.

Brennpunkt schliesslich die Erlösung und Versöhnung ist, so passt sie auch nirgends so gut hin, als in den Versöhnungsdialog Symposion nach dem Phaedo. Allerdings erinnert die Scenerie des Ersteren sonst sehr wenig an die Kirche; aber wir wissen ja bereits, dass es seine Art ist, uns herrliche ἀγάλματα in seltsam erscheinender Silenhülle vorzuführen. Zum Beweis aber, wie wenig ich mit dieser Deutung etwa dichtend von Plato abirre, seien noch dessen eigene Worte angeführt, die eben einfach religionsphilosophisch des Eros Mittlerrolle in der Welt schildern: „Er überbringt den Göttern und spricht gegen sie aus das von den Menschen Kommende, und gegen die Menschen das von den Göttern Ausgehende, ist ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον, Dolmetscher und Fährmann zwischen Beiden, oder vermittelt die Gebete und Opfergaben der Einen und die Gebote und Opfervergeltungen der Andern. Inmitten Beider sich befindend füllt er den Zwischenraum aus, so dass das Ganze unter sich verbunden ist, ξυμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι. Durch das Dämonische gedeiht die gesamte Seherkunst, sowie die Kunst der Priester in Beziehung auf Opfer, Weihungen, Zaubergesänge und die ganze Wahrsagerei und Beschwörung (γοητεία). Gott aber vermischt sich mit dem Menschen nicht (θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται), sondern aller Verkehr und Zwiesprache zwischen Göttern und Menschen sei es im Wachen oder im Schlaf findet durch dieses statt. Der solcher Dinge kundige Mann ist ein dämonischer, der eines Anderen oder gewisser Künste und Handgriffe kundige ein banausischer" *202 e—203 a.* Die Metaphysik der Liebe (oder Religion) im Symposion knüpft also nicht mehr eigentlich wie der Phaedrus als Heimweh an ein Vorzeitiges an und blickt auch nicht wie der Phaedo sehnsuchtsvoll in die Zukunft, sondern unbekümmert um das Woher und Wohin ruht sie im Gefühl der ζωὴ αἰώνιος schon mitten in der Zeit, sie weiss sich bereits daheim, „des Gottes voll" (vgl. später über die Stellung des Symposion zur Unsterblichkeit).

Steigen wir von dieser höchsten Höhe der Wesensbestimmung des Eros noch einmal herab und sehen uns genauer nach seinen Erweisen um, τίνα χρείαν ἔχει τοῖς ἀνθρώποις *204 c ff.*, so tritt uns zuerst in der Ebene der alltäglichen Wirklichkeit die Erfahrungsthatsache des geschlechtlichen Triebs entgegen, der auf ein Erzeugen

im Schönen gerichtet ist; denn ein solches im Hässlichen wäre ein der Natur des Eros widersprechender Missklang. Was ist nun aber dessen tieferer Sinn? Ist die Erzeugung eines neuen Lebens nicht ein θεῖον πρᾶγμα, ein Unsterbliches im sterblichen Geschöpf? *) Oder wenn, wie wir sahen, das Endlichkeitsgefühl überhaupt und in der umfassendsten Bedeutung den negativen Untergrund aller Erosstrebungen bildet, so sind die Vorstufen seiner Regung begreiflicher Weise vor Allem gegen die Endlichkeit im engeren und gemeinverständlichen Sinn, d. h. gegen die Sterblichkeit jedes natürlichen Wesens gerichtet. Der Zeugungstrieb des Eros ist mit Einem Wort Trieb nach Verewigung (daher das εὐδαιμονεῖν ἀεί im Eingang der Rede), oder er ist das Trachten des sterblichen Geschöpfs, der Unsterblichkeit möglichst teilhaftig zu werden (kurz aufgenommen auch von Aristoteles περὶ ψυχῆς *2, 4*). Die Schönheit, in welcher gezeugt wird, ist dabei nur Mittel zum Zweck oder feiner gesagt die geburtshelfende Eileithyia; ἀθανασίας γὰρ χάριν παντὶ αὕτη ἡ σπουδή *207, 208*. Daher die allgewaltige Macht dieses Triebs in der Tier- und in der Menschenwelt (vgl. den Eros-Chor der Antigone: Ἔρως ἀνίκατε μάχαν *781 ff.*). Wenn er dort nicht ἐκ λογισμοῦ herrscht, wie man bei den Menschen denken könnte, so ist doch auch bei den Tieren zweifellos eine höhere Gewalt im Hintergrund mit im Spiel, nämlich eben jener instinktive Drang der Verewigung, so dass sie um dieses Fortlebens willen sogar das Leben für ihre Nachkommen zu opfern bereit sind. Denn nur durch diesen Kunstgriff (ταύτῃ τῇ μηχανῇ) vermag die sterbliche Natur fortzubestehen, dass sie in der Erzeugung stets ein Neues statt des Alten zurücklässt *208 b*.

Näher zugesehen gilt sogar schon innerhalb des Einzellebens, dass es körperlich und selbst geistig nur durch beständige Neuerzeugung (Reproduktion) andauert. Obschon man Einen von der Kindheit bis zum Alter dieselbe Person nennt, ist doch der Körper nach allen seinen Bestandteilen nie streng derselbe, sondern bildet sich immer neu, während Anderes vergeht **). Das Gleiche

*) Vgl. im *Timäus 41 c* beim Auftrag an die Untergötter zur Bildung der sterblichen Wesen das schöne Wort des höchsten Gottes: μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν τρέπεσθε ἐπὶ τὴν τῶν ζώων δημιουργίαν.

**) ὁ αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ νέος ἀεὶ γιγνόμενος, τὰ δὲ ἀπολλύς *207 d* — sichtlich die Gedanken Heraklits (z. B. von dem αἰὼν παῖς ἐστιν oder νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἥλιος oder nüchterner seine ganze Flusslehre, von welcher ganz in derselben

eignet jedoch auch der Seele, ihren Gewohnheiten, Neigungen, Meinungen, Sorgen und Befürchtungen. Noch viel seltsamer aber ist, dass dies sogar auf die ἐπιστῆμαι Anwendung findet. Denn was man z. B. Nachdenken heisst, ist Erneuerung eines entschwundenen oder entschwindenden Wissens durch ein ebensolches frisches, mittelst welcher Erinnerung sich die ἐπιστήμη erhält, σώζει ὥστε τὴν αὐτὴν δοκεῖν εἶναι.

Weit reiner und bedeutsamer aber als im Körperlichen erweist sich das Zeugen und Schaffen des Eros auf geistigem Gebiet *208 b ff.* Hier erscheint er als Ehrliebe, φιλοτιμία, als Streben, einen Namen zu bekommen und unvergänglichen Ruhm zu hinterlassen. Je edler eine Natur, um so mehr ist sie davon ergriffen. Da scheut Einer keine Mühen, Kosten und Gefahren, weit weniger als für leibliche Kinder, und ist sogar bereit, für sein geistiges Kind zu sterben (Plato's „πόνους πονεῖν“ *Symp. 209 d* im Gegensatz zu dem feigen Dilettanten Isokrates, vgl. Euthydem Schluss); denn: τοῦ ἀθανάτου ἐρῶσιν *209 e*. Ohne das wäre es wohl kaum begreiflich und möchte so heisses Bemühen fast als Unsinn, ἀλογία, erscheinen, wie er *209 c* mit leichter Selbstironie und Verteidigung zugleich bemerkt. In diesem Sinn gieng „euer Kodros“ (Plato's Ahnherr) in den Tod, wegen der μνήμη, ἣν νῦν ἡμεῖς ἔχομεν ἀρετῆς, in diesem Geist arbeiten und mühen sich originale Dichter und Künstler *). Ganz besonders aber ist es das Gebiet des Haus- und Staatswesens als weitaus grösster und schönster Teil der φρόνησις mit dem Namen der σωφροσύνη und δικαιοσύνη. Wenn das von Jugend auf in Einem drängt und treibt (ἐγκύμων ᾖ), so begehrt er, eine göttliche Natur, zu erzeugen, wie er in das richtige Alter dazu kommt (*209 b*, ebenso *206 c*). Trifft er also auf eine schöne, edle und wohlgebildete Seele (womöglich auch in einem ebensolchen Körper), so strömt er über von derartigen Reden und sucht Gesinnungsgenossen zu bilden, denkt Tag und Nacht daran und zieht gemeinsam das Erzeugte auf, indem das Band solcher Kinder viel enger ist, als von leiblichen, da

Weise schon Kebes im *Phaedo 87 f.* Gebrauch gemacht hatte: εἰ γὰρ ῥέοι τὸ σῶμα καὶ ἀπολλύοιτο ἔτι ζῶντος τοῦ ἀνθρώπου u. s. w.).

*) οἱ ποιηταὶ πάντες γεννήτορες καὶ τῶν δημιουργῶν, ὅσοι λέγονται εὑρετικοὶ εἶναι *209 a* — letzteres wohl im Blick auf einen Phidias und Andre gesagt als eine sehr passende Einschränkung der übertrieben aristokratischen Haltung der Rep. A gegen die »δημιουργοί« in Bausch und Bogen.

jenes ja auch viel schönere und unsterblichere Sprösslinge der Verbundenen sind. Was wollen doch leibliche heissen gegen die Erzeugnisse eines Homer und Hesiod, oder gegen diejenigen Lykurgs und Solons oder Anderer bei Hellenen und Barbaren, denen man wegen solcher Kinder schon Heiligtümer errichtet hat, wegen menschlicher aber noch nie Einem 209 (vgl. oben S. 247 f., wo wir die schöne Stelle als höchst wichtige Geburtsgeschichte der jugendlich-frohgemuten Rep. A vorauszunehmen hatten).

So schön aber und so rühmlich auch alle derartigen Bestrebungen sein mögen, das Letzte und Höchste sind sie doch noch nicht. Die erste Weihe des Eros haben sie wohl empfangen, aber noch nicht die weiteren und vollkommenen Weihen, noch nicht die Volltaufe der Begeisterung. Es fehlt noch die Vereinigung aller Strahlen des Eros im Brennpunkt ächter Philosophie. Erst sie, die ja als Liebe zur Weisheit in Gemeinschaft mit gleichgesinnten lieben Schülern und Genossen mit der wahren geistigen Liebe im Grund genommen den Namen teilt, bringt den Eros zur höchsten Entfaltung, ist das volle Leben und die lebenschaffende Macht, kann das Unendliche mitten im Endlichen und der Himmel auf Erden heissen. Daher gilt es noch, den erziehenden Stufengang des ἔρως oder, was also dasselbe ist, der ächten tiefgründigen Philosophie zu schildern (πρὸς τὰ ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῇ *210 e*), wenn gleich zu zweifeln ist, ob Sokrates auch dieser letzten, übrigens vom Früheren mitbezweckten Zuspitzung zu folgen vermag *209 e, 210 a*.

Wer nun richtig diese Bahn wandelt, wird als jung zuerst Eine schöne Gestalt lieben und schöne Gedanken in ihren Träger niederlegen, γεννᾶν λόγους καλούς. Dann aber wird er vernünftiger Weise in und von jener heftigen Liebe eines Einzigen als von etwas Kleinlichem nachlassen und Liebhaber aller schönen Gestalten (oder der sinnlichen Schönheit als solcher) werden *). Später erscheint ihm überhaupt das Körperliche geringfügig, während er es zuerst gerne zur seelischen Schönheit mithinnimmt, μᾶλλον ἀσπάζεται *209 b* (denn, sagt nachher wieder der *Timäus 87 d* ächt und gesund griechisch, es ist

*) die Aesthetik als Vorhalle der Ethik, vgl. Schiller's »Künstler« und ganzen Standpunkt im Unterschied von Kant; bei Plato selber aber s. *Phileb. 64 c:* τὰ τοῦ ἀγαθοῦ πρόθυρα, und noch mehr *64 e:* νῦν δὴ καταπέφευγεν ἡμῖν ἡ τἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν.

immer ein sehr störendes Missverhältnis, wenn eine starke und durchaus grosse Seele in einem schwächlichen und zu kleinen Körper wohnt; sie droht ihn dann zu zerrütten, wie umgekehrt eine unverhältnismässig entwickelte Leiblichkeit die Seele erst vollends recht herunterzieht. Stimmt aber Beides harmonisch und symmetrisch, dann ist es „πάντων θεαμάτων κάλλιστον καὶ ἐρασμιώτατον“). Jetzt aber legt er allen Wert auf die Seelenschönheit und pflegt für seine Person und an Andern das Sittliche in Gestalt erspriesslicher ἐπιτηδεύματα oder tüchtiger öffentlicher Leistungen, die sich wie z. B. die Beschäftigung mit den νόμοι (*Rep. 537 d*: τοῖς ἄλλοις νομίμοις) nun einmal nicht entbehren lassen (ἀναγκασθῇ *210 c*). Von ihnen geht er weiter zu den ἐπιστῆμαι oder διανοήματα, und zwar ohne sklavischen Sinns und mikrologisch an Einem zu haften. Vielmehr wird er sie in ihrer Allheit mit neidloser Philosophie *) wie ein weites Meer durchfahren (μηκέτι . . ἑνὸς δουλεύων φαῦλος ᾖ καὶ σμικρολόγος, ἀλλ' ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος . . . διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ *210d*), bis er soweit gekräftigt und gefördert ist, um die Eine Wissenschaft des Schönen an sich zu schauen, welche nicht mehr die Wissenschaft eines andern ist, sondern den Schlussstein bildet (γνῷ αὐτὸ τελευτῶν ὅ ἐστι καλόν *212 c*). Dessen wunderbare Natur, die er jetzt plötzlich schaut und um derenwillen auch alle bisherigen Bemühungen waren, zeigt nicht mehr jenes „bald so, bald anders“ der gemeinen Wirklichkeit, nicht mehr deren „teils — teils, einerseits — andererseits“, sondern ist von der sterblichen Nichtigkeit (φλυαρία θνητή) verschieden ein in sich Beharrendes, charaktervoll Ganzes, Wandelloses, auf sich selbst stehend Gediegenes und nicht haftend an irgend einem Andern: αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ὄν *211 b* **). Hier wenn irgendwo ist es im Schauen und Zusammensein mit jenem Urschönen ein des Menschen würdiges Leben. Und im Blick auf dieses, soweit es schaubar ist, wird sich sein Leben und Wirken wacker gestalten.

*) Gemeint ist natürlich der von Fachbeschränktheit, also Eifersucht und Neid freie, wahrhaft wissenschaftliche Sinn, der unparteiisch alle Fächer anerkennt und sich zu eigen macht, kurz, die universitas litterarum von Rep. B.

**) Fichte nennt dasselbe in d. Anw. z. sel. Leben *V, 438 f.* »das Sein schlechthin durch sich selbst, von sich und aus sich selbst . . . als eine in sich selbst geschlossene und vollendete und absolut unveränderliche Einerleiheit«.

Denn keine Trugbilder (εἴδωλα) der Tugend wird er erzeugen, da er ja kein Trugbild berührt (οὐκ εἰδώλου ἐφαπτομένῳ), sondern Wahrhaftiges, da er das Wahre berührt. Und in der Erzeugung und Aufziehung wahrer Tugend gelingt es ihm, ein Götterliebling zu werden, ja unsterblich, wenn irgend ein Mensch es dazu bringt *212a*.

Konnten wir schon im ersten Absatz dieser Schilderung geistiger Erosleistungen den Rückblick auf Rep. A nicht verkennen, so ist es noch viel deutlicher und bis auf die eigenartige Ausdrucksweise hinaus völlig handgreiflich, dass die zweite Stufe, wo „Sokrates wohl nicht mehr zu folgen vermag“, einen markig gedrungenen Auszug namentlich aus Rep. B (und teilweise Phaedo) gibt oder unter synthetischer Mithereinverwebung der Phaedrusgedanken eine verklärte Erinnerung an die Weihestunden jener höchsten Mystik feiert.

Ebendamit erhält der Gesamtgeist des Symposion und seiner umfassenden Eroslehre von diesem höchsten Gipfel aus noch einmal seine trefflichste Beleuchtung. Beachtenswert ist sogleich, wie bereits doch nicht mehr ganz das alte Unsägliche der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, sondern das fasslichere καλόν den letzten Schlussstein bildet. Denn dieses ist, wie der Phaedrus zeigte, am ehesten unter dem Idealen geeignet, sich auch im Endlichen einen entsprechenden Abglanz zu geben. Deshalb führt auch das natürlich Schöne in steter Stufenfolge ohne δαιμονία ὑπερβολή oder fieberndes ἐπείγεσθαι, vielmehr wie auf Treppenstufen (ἐπαναβασμοί *211c*) zu ihm hin — eine Anschauung, die in der sinnenfeindlichen Stimmung der Rep. B, ja auch noch im Phaedo ausgeschlossen gewesen wäre. Desgleichen ist die mystisch-epoptische Schlussweihe nicht mehr wie früher das eigentlich Unerlässliche, einzig Berechtigte und herb ausschliesslich Höchste. Sondern sie bildet sozusagen einen Ausnahmezustand, welchen man nicht für Alle verlangen kann, die in allweg doch, wie z. B. Sokrates selbst, als Philosophen anzuerkennen sind. Auch wird er nicht für immer und gewöhnlich gefordert, sondern ist eine Art „Sonntag“ der Seele, eine Weihe- und Feierstunde, woneben auch wieder der Werktag des Lebens und Arbeitens zu seinem besseren Recht kommt. Denn wir hören jetzt nicht mehr von jenem verdrossen widerwilligen Herabsteigen des Philosophen zur ταλαιπορία der Höhlen- und Staatsgeschäfte, sondern weit freudiger und rückhaltsloser betont das Symposion, dass wer das Urschöne und wahr-

haft Seiende erschaut, nun auch sein Leben und das der Andern schön gestalten wird, indem er nicht Schattenbilder der Tugend, sondern wahrhafte Abdrücke derselben erzeugt und aufzieht *211, 212.* Und überdem wird im gleichen Zusammenhang derjenige Teil der φρόνησις, der sich auf die Einrichtung, διακόσμησις, der Staaten und des Hauswesens bezieht, als der bei Weitem wichtigste und schönste bezeichnet *209.* Endlich können wir immerhin soviel Positives auch aus den vorhergehenden Reden hereinnehmen, dass das segensreiche Wirken des Eros auch auf ausserphilosophischem, ja sogar auf dem Naturgebiet anerkannt wird.

Indem schliesslich Alles das durch die markvoll realistische Lebensgestalt des persönlichen Erotikers Sokrates als des δαιμόνιος ὡς ἀληθῶς καὶ θαυμαστός *219 b* besiegelt erscheint, dürfen wir zusammenfassend sagen: der Eros ist hier nicht mehr wie im Phaedrus der überwiegend weltflüchtige Zug oder mit Heraklits Formel gesprochen die ὁδὸς ἄνω des Philosophen, sondern vielmehr die versöhnende und weltbeseelende oder beseligende Macht, die ὁδὸς κάτω in seinem Entwicklungsgang (worin natürlich die andre Seite des ἄνω analytisch mitenthalten bleibt). Wie in der biblischen Schauung die Engel auf der Himmelsleiter auf- und absteigen, so vermittelt Eros als menschenfreundlichster δαίμων zwischen oben und unten. Die Liebe, d. h. von allem Beiwerk schliesslich gereinigt der göttliche Funke der Begeisterung für alles Schöne, Gute und Wahre in der endlich-unendlichen Menschenbrust eines θεῖος ἀνήρ oder ἔνθεος *), der hohe Idealismus der ganzen Gesinnung führte seinerzeit

*) Diese öfters wiederkehrende Ausdrucksweise, welche sich z. B. schon *Phaedrus 249 d* als »πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος, ἐνθουσιάζων« findet, ist für Plato's idealreligiöse Grundstimmung höchst bezeichnend. Frei von allem Hochmut bedeutet sie das innerste Erfülltsein der Seele vom beständig tragenden Geist des Absoluten, das auf Schritt und Tritt in ihm Leben und Weben, so dass man ihn in sich und sich in ihm fühlt. Und wirklich, wer dies platonische »ἔνθεος« noch nie nacherlebt hat, weiss gar nicht, was Religion ist, und mag sich immerhin Gottesbeweise zurechtzimmern, um das Nahe in der Ferne zu suchen. Jenes platonische und johanneische, tiefgründig spekulative Religionsgefühl der Edelsten aber drückt unter den Neueren wieder keiner so treffend und klassisch aus, als Fichte, wenn er in der »Anweisung zum seligen Leben« *V, 449* sagt: »Zum seligen Leben (oder zur lebendigen Religion) gehört, dass man von seinem Sein lediglich in Gott und durch Gott innigst überzeugt sei und dass man diesen Zusammenhang stets und ununterbrochen wenigstens fühle, und dass derselbe, falls er auch etwa nicht deutlich gedacht und aus-

den feinfühligen und dadurch verstimmt von der Wirklichkeit abgestossenen Philosophen hinauf (Phaedrus). Aber er führt ihn versöhnt und unter Ablegung der früheren krankhaft gewordenen Stimmung auch wieder von den übermenschlichen Höhen zu der dennoch sonnigen Erde herab, über welcher ja, zwar folgewidrig, sogar Rep. B den ἔκγονος ὁμοιότατος der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ scheinen lässt. Er führt ihn herab, um trotz Allem und Allem hier unserer Menschenbestimmung gemäss zu wirken und unentwegt, ja freudig für das Unendliche zu arbeiten. Denn „die Liebe höret nimmer auf“, wenn sie auch in der Menschenbrust zwischen Weltflucht und Schaffensdrang schwanken und schweben mag (wie wir es *Rep. 496 c* verglichen mit *497 a* so ergreifend kennen lernten). Sie und nur sie erzeugte jene tiefgründige pessimistische Verstimmung, welche bloss grossen und feinen Naturen eignet, Naturen, die der Menschheit und des Diesseits ganzer Jammer ab und zu anfasst, während selbstverständlich die kindische Unzufriedenheit der Kleinlichen oder der Nörgler des Tags himmelweit davon abliegt. Dieselbe Liebe heilt aber auch wieder und befähigt den Philosophen nicht etwa nur zu jenem Goethe'schen: „Selig, wer sich vor der Welt Ohne Hass verschliesst“, was etwa die Stimmung des Phaedo mit seiner Warnung vor Misanthropie und Misologie sein mag, sondern bringt ihn noch weiter im Symposion dazu, „die Welt (wieder) zu nehmen und zu sehen, wie sie ist, und doch durch das Medium der Liebe“. In diesem Sinn sagt dann der *Timäus 87c* schön und treffend: „Δικαιότερον γὰρ τῶν ἀγαθῶν πέρι μᾶλλον, ἢ τῶν κακῶν ἴσχειν λόγον, lieber ans Wertvolle, als ans Schlimme sich halten!“

Es ist in keiner Weise gesucht von uns und ebensowenig, etwa in Form jener berechneten Vorausplanung, von Plato selbst gekünstelt, wenn hienach die zwei grossen Hauptdialoge über den Eros einander aufs Schönste und Treffendste entsprechen, der eine als Eingangspforte der zweiten Periode unseres Philosophen, der andre als Ausgang aus derselben und verklärter Eingang in die dritte. Und da Sokrates der lebendig gewordene Eros ist, stimmt damit in anderer Wendung ganz auch dessen Doppelauftreten in Apologie-Krito einerseits, Phaedo-Symposion andererseits. Würden

gesprochen würde, dennoch die verborgene Quelle und der geheime Bestimmungsgrund aller unserer Gedanken, Gefühle, Regungen und Bewegungen sei«.

wir nicht fürchten, wenigstens für den heutigen Geschmack spielend zu werden, so könnten wir von den uns zuletzt beschäftigenden drei Meistergesprächen Phaedrus, Symposion und Phaedo noch weiter sagen, dass sie mit ihrer so sichtlich religiösen und religionsphilosophischen Färbung die berühmten drei christlichen Kardinaltugenden vorausnehmend darstellen: der Phaedrus den emporsteigenden Glauben an die höhere bessere Welt, das Symposion die mit dem Diesseits versöhnte Liebe, und der Phaedo, in welchem das in der That ein Grundbegriff ist, die Hoffnung, welche sich nach vorne, nach dem vorgesteckten Ziele richtet: καλὸν γὰρ τὸ ἆθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη *Phaedo 114 c.*

Um den Eindruck dieser prachtvollen Gespräche für den neuzeitlichen Leser nicht zu stören, habe ich den ἔρως bisher ohne eine weitere Bemerkung und als etwas Selbstverständliches so behandelt, wie er nun einmal in seiner altklassischen Form vorliegt. Jetzt ist es Zeit, anhangsweise noch ein Wort darüber zu sagen. Denn es fällt mir nicht ein, dass ich etwas unterschlagen oder vertuschen wollte, was hier zu Plato noch erheblich weniger nötig ist, als früher schon bei dem geschichtlichen Sokrates.

Wahr ist nämlich ohne Zweifel, dass der ἔρως nach seiner sinnlichen oder Naturseite bei Plato ganz überwiegend als Knabenliebe oder als ein Liebesverhältnis zwischen Männern erscheint, wie wir schon an seiner beständigen Umbiegung oder Verwertung für staatlichgesellschaftliche Verbundenheit und namentlich für philosophischen Geistesverkehr sehen. Der äusserst lebendige Sinn der Hellenen für die Freundschaft, welcher schon aus einer Reihe von brüderlich vereinten Heroëngestalten uns entgegentritt, hatte im Lauf der Zeit gar vielfach diese Form gleichgeschlechtlicher Liebe angenommen, welche uns Neueren in hohem Grad seltsam und unnatürlich erscheint, obwohl wir noch immer z. B. an gewissen Erscheinungen von schwärmerischer Freundschaft in unseren Mädchenpensionaten oder am Leibfuxentum unserer Universitäten leichte, meist recht harmlose Annäherungen an die seelische Seite jener Sache zur Erklärung beobachten können. Denn die gemeinsinnliche Form davon ist zwar auch heute bekanntlich keineswegs verschwunden, aber doch ins Dunkel zurückgedrängt. Indessen wollen wir selbst

von dem im Allgemeinen jedenfalls natürlicheren neuzeitlichen Geschlechtsleben nicht in pharisäischem καλλωπίζεσθαι gegenüber dem klassischen Altertum behaupten, dass es bloss und ausschliesslich den Bahnen der Natur folge und ihre nächsten Zwecke zu erfüllen bestrebt sei, wodurch sich die Erhabenheit über die Unsitte der Griechen abermals denn doch beträchtlich verringern dürfte.

Soviel zur Herstellung der nötigen Unbefangenheit, wie sie zumal für die Geschichtsdarstellung unerlässlich ist. Welche Stellung nimmt nun Plato zur herrschenden Sitte seines Volks und besonders Athens ein, was denkt er von der sinnlichen Seite dieser Liebe statt Freundschaft unter Männern? Lysis und Rep. IX können mit ihrer so merklichen Kühlheit und beinahe erosfeindlichen Haltung als verneinende Stimme gezählt werden, soweit für sie das Dilemma ἔρως oder φιλία überhaupt schon genauer besteht. Dagegen stimmt mit kräftigem Ja! zu Gunsten des ἔρως der Phaedrus, in welchem ohne allen Zweifel auch die zweite, alleinmassgebende Sokratesrede voll „μανία“ ist. Und wenn wir gleich die starke, ja in glühenden Farben gehaltene Ausmalung von der jungen Liebe Lust und Leid, Kampf, Sieg oder auch Niederlage vorwiegend als eine äusserst seelenkundige Beschreibung von etwas nun einmal Thatsächlichem und häufig Vorkommendem zu nehmen haben, zeigt doch die hinreissende und hingerissene Wärme der Schilderung, dass von einem tiefen Widerwillen oder einer Verwerfung des stark Sinnlichen bei unserem Philosophen in seiner dermaligen Stimmung ehrlicher Weise nicht geredet werden darf. Und so ist es nur eine löbliche Folgerichtigkeit, dass er, wie wir oben sahen, sogar über einen Fehltritt der ψυχὴ ἄφρουρος im Phaedrus sich sehr duldsam ausspricht und geneigt ist, der Leidenschaft vieles zu gut zu halten.

Genau wie in allem Andern setzt auch für diese Frage das Symposion synthetisch vermittelnd ein. Die sinnliche Seite der Sache bis zum euphemistischen χαρίζεσθαι oder ἀφροδισιάζειν findet seine Stelle in den zwei fremden Reden des Pausanias und Aristophanes. Jene handelt ganz und ausschliesslich davon und vertritt den Standpunkt des vornehmen Atheners, also einer gebildeten Unanständigkeit und seelisch übertünchten Sinnlichkeit, immerhin mit dem Gefühl, dass etwas dabei nicht so ganz in Ordnung sei und dass es gelte, mit Geschick und Wahrung des äusseren Anstands die richtige

Mitte der Gegensätze zu treffen. Aristophanes dagegen gibt die Metaphysik dieser und überhaupt der drei möglichen Formen von sinnlicher Liebe, die nun einmal thatsächlich vorkommen und durch ihn jedenfalls einen geistvollen Erklärungsversuch finden *). Dabei macht er nicht den geringsten Hehl daraus, dass er die Knabenliebe weitaus obenanstellt und dagegen der wahrhaft natürlichen von Mann und Weib den untersten Rang anweist. Diese beiden Reden sind wie gesagt als fremde zu betrachten. Wenn sie nämlich auch gewiss nicht bloss als abschreckende Beispiele des Nichtseinsollenden auftreten, am wenigsten diejenige von Aristophanes, so will doch Plato für ihren Inhalt die persönliche Verantwortung nicht übernehmen, sondern beschreibt teils Gegebenes und herrschende Ansichten ohne bestimmtes Werturteil von sich aus, teils erinnert er in dieser Form leicht auch an eigene frühere Ansichten (im Phaedrus, verglichen mit der verwandten Aristophanesrede), die er aber jetzt von sich abgelöst hat. Somit können wir hieraus jedenfalls seinen Standpunkt auf der Stufe des Symposion nicht entnehmen.

Dafür ist einzig und allein die Sokratesrede massgebend. Oder vielmehr ist es ja die Rede jener ehrwürdigen Weihepriesterin Diotima, welche Athen für zehn Jahre vor der Pest bewahrt hat. Ob Plato wohl schon damit die „Reinigung" seiner jetzigen Eros-Gedanken von allem ihnen je noch anhaftenden Schmutz andeuten will? Jedenfalls sind dieselben in der Sache rein und unanfechtbar. Denn immerhin geht er in jenem Stufengang (παιδαγωγηθῇ πρὸς τὰ ἐρωτικά) vom ästhetisch-sinnlichen Wohlgefallen aus und behandelt überhaupt die Aesthetik als Vorhalle der Ethik; aber selbst schon auf der untersten Stufe der sinnlichen Einzelliebe handelt es sich sofort um ein „γεννᾶν καλοὺς λόγους" in philosophischem Gedankenverkehr *210 a*; nachher auf höherer Stufe erklärt der Philosoph ausdrücklich, dass der Körper und die körperliche Schönheit etwas Geringfügiges und Aermliches gegenüber dem Geistigen sei, und ist völlig zufrieden, wo ihm nur nicht gerade Hässlichkeit be-

*) Vgl. bei Schopenhauer, der bekanntlich diese aristophanischen Probleme hervorragend fortführt, den metaphysischen Versuch einer Erklärung der unnatürlichen Liebe, in welcher er die raffinierte Verfälschung und Ablenkung des ordnungsmässigen Naturtriebs in höheren Jahren durch die Natur selbst zu Gunsten ihres alleinigen Zwecks kräftiger Nachkommenschaft sehen will, W. a. W. u. V. *II, 643 ff.*

gegnet, wie er auch alle am Einzelnen haftende Leidenschaft zur schönen Ruhe des Allgemeinen verklärt wissen will. Und schliesslich steigen wir in den Aether des καθαρόν und εἰλικρινές, in welchen ohnehin keinerlei Dunst und Staub mehr Zugang findet.

Dass hart an dieser Stelle des Symposion, wo eigentlich eine Stille eintritt und „ein Engel durchs Zimmer geht“, vielmehr der betrunkene Bacchant Alkibiades hereinpoltert und in seiner Weinlaune unter Anderen die so saftige Erzählung von seinem Versuch zur erotischen Verführung des Sokrates gibt, kann hiegegen nichts Ernstliches besagen. Ein Gespräch, das den realen und realistischen Sokrates schildern wollte, durfte nicht mit jener weit über Sokrates hinausgewachsenen Erhabenheit und mystischen Transcendenz abschliessen. Es musste, wenn ich dem Künstler Plato richtig nachfühle, wie als Ganzes vom Phaedo her, so hier im Einzelnen und innerhalb seiner selbst mit dem stärksten Ruck zur Erde zurück. Ohne Zweifel entspricht die betreffende Schilderung genau dem geschichtlichen Bild des Sokrates, wie wir es aus Xenophon kennen, und zeigt uns denselben als eine mehr reine, als feine Natur, als den Mann, welcher ruhig mit dem Feuer spielt, weil er allezeit seines klaren Kopfs und seiner geistigen Freiheit sicher ist. Insofern können wir auch diesen Schlussabschnitt, wie in noch viel höherem Mass die früheren Reden von Pausanias und Aristophanes, nicht auf Plato's eigene Rechnung schreiben, wenn ich gleich wie bei den Ausführungen des Phaedrus zugestehe, dass Plato in der Dramatik etwas weit geht und im Deskriptiven das Imperative um einen Grad stärker hätte heraustreten lassen dürfen. So ausdrücklich und unzweideutig wie Xenophon oder Aristoteles hat er also bis hieher (und vor seinem Schlusswerk der „Gesetze“) die sinnliche Knabenliebe nicht verworfen, wohl aber ganz bei Seite geschoben, indem er auch in dieser Beziehung verschiedene Entwicklungsphasen durchmacht.

Sehr begreiflich erhebt sich hier die weitere Frage, wie er sich denn nun zu der natürlichen Geschlechtsliebe von Mann und Weib stelle. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich sage, dass er hiefür auffallend wenig Sinn und Empfänglichkeit besessen habe. Und die allgemein verbreiteten Anschauungen seiner Zeit, teilweise auch des Sokrates über die Ehe und deren Zweck (vgl. oben S. 47 Anm.) konnten ihn in dieser persönlichen und temperamentsmässigen Haltung nur

bestärken. Darum lauten selbst in der Sokratesrede des Symposion seine Urteile über die leiblichen Kinder und deren Erzeugung ziemlich geringschätzig (obwohl doch seine geistvolle Deutung schon des sinnlichen Geschlechtstriebs als eines Verewigungsdrangs selbstverständlich nur hierauf passt). Die Leute m e i n e n wenigstens durch Kinder und Kindeskinder glücklich zu werden, διὰ παιδογονίας εὐδαιμονίας, ὡ ς ο ἴ ο ν τ α ι, αὑτοῖς εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον πάντα πορίζόμενοι *208 e*. Die Gemeinschaft und Verbindung der Eltern durch leibliche Kinder steht weit zurück hinter dem viel schöneren Band, das die gemeinsame Erzeugung geistiger Nachkommenschaft um die treu Zusammenarbeitenden schlingt. Wie wir früher S. 241 Anm. bemerkten, war Plato aller Wahrscheinlichkeit nach selbst unverehlicht und steht dem weiblichen Geschlecht g e s c h l e c h t l i c h kühl bis ans Herz hinan gegenüber.

Ist das aber nicht ein völliger Widerspruch zu seiner rühmlichen, sogar übers Ziel schiessenden Hebung und Hochhaltung der Frau in Rep. A und den dortigen Staatsreformplänen? Nicht im Geringsten, wie Viele irriger Weise glauben. Denn Frauenfrage und Ehefrage sind für Plato durchaus zweierlei, gerade wie man heutigen Tags notgedrungen beide genau auseinanderzuhalten hat, um nicht hochberechtigten Forderungen und Bestrebungen durch ein elendes Quidproquo vorübergehende Schwierigkeiten zu machen. Für Plato schon in Rep. A ist die Geschlechtsbestimmtheit bei der Frau etwas völlig Nebensächliches und Untergeordnetes, lediglich für den Punkt des Gebärens von Nachwuchs bedeutsam (was immerhin noch idealer ist, als die mit Recht berüchtigte Definition der Ehe bei unserem Erzprosaiker und philosophischen Formaljuristen Kant!). Im Uebrigen ist die Frau einfach ein mit dem Mann vollkommen gleichberechtigtes vernünftiges Menschenkind, das auch zum Philosophieren ganz wohl fähig ist, wie eben hier Diotima schön zeigt. In der That hören wir von Schülerinnen Plato's und kennen dieselbe Gleichstellung vom pythagoreischen Bund her. Deshalb gilt es, der schmählich hintangesetzten Frau völlig unparteiisch zu ihrem Menschenrecht zu verhelfen, wie Plato's prometheischer Geist (θεῖος ὤν) es so rühmlich angestrebt hat, und zwar in denselben Lebensjahren, in welchen für gewöhnliche Menschen die Frau vor Allem das Weib ist. Wir haben hier ein Beispiel dafür vor uns, dass zweifellos Grosses und

Zukunftsvolles nur um den Preis der Einseitigkeit geleistet werden kann. Ohne jene Unterscheidung wären Plato's Gedanken von Rep. A zu Gunsten der Frau gar nicht möglich gewesen. Aber ebendamit kam die Ehe des Weibes bei ihm zu kurz und gelangte er nicht zu einer Würdigung ihrer tieferen und gemütlichen Seite, so nahe z. B. sein Aristophanesmythus von den sich ergänzenden Hälften am Wahren und einzig Naturgemässen vorbeistreift. Dies zu treffen ist den minder hochfliegenden Geistern, einem Xenophon und Aristoteles persönlich und lehrhaft besser gelungen *). Dafür waren sie aber auch keine Reformatoren. Somit liegt hier immerhin ein Mangel bei Plato vor; aber zu einem Tadel oder Vorwurf ist trotzdem kein Platz.

Zweiter Abschnitt.

Die vom Symposion eingeführten Kompromissdialoge Philebus, Timäus, Kritiasbruchstück und „Gesetze".

Erstes Kapitel.

Ihr allgemeiner formaler Charakter und die jetzige (auch vom Symposion geteilte) synthetische Gestaltung der vorhergegangenen transcendenten Lehren.

Mit dem Symposion ist Plato's dritte Periode eines weit mehr versöhnten, als nur ergebenen Kompromisses zwischen Idee und Wirklichkeit aufs Schönste eingeleitet. Darauf folgen nun noch an ausgeführten Schriften der Philebus, Timäus (oder nach der mutmasslichen Abfassungszeit gestellt: Timäus, Philebus) und die „Gesetze". Man könnte diese Zahl klein finden verglichen mit der Fruchtbarkeit der ersten und noch mehr der zweiten, schriftstellerisch zurückgezogenen Periode. Indessen findet sich ja etwas Aehnliches auch bei sonstigen Schriftstellern und Dichtern, z. B.

*) ähnlich wie der Römer Tacitus im *Agricola* 6 ausgezeichnet schön sagt: »Id matrimonium ad majora nitenti decus ac robur fuit (wie die verstorbene Fürstin Bismarck ihrem Gemahl). Vixeruntque mira concordia, per mutuam caritatem et invicem se anteponendo«.

einem Goethe oder Uhland und Andern. Ausserdem sind die jetzt noch folgenden Sachen nicht nur ziemlich umfangreich, vornehmlich die Gesetze, Plato's weitaus längstes Werk, sondern sie sind auch inhaltlich von der Art, dass jedenfalls der Timäus und die Ges. eine sehr ausgedehnte und schwierige Einzelforschung erforderten, welche zumal in jenen Tagen gehörig Zeit in Anspruch nahm *).

---

*) Eine beachtenswerte Bemerkung hierüber finde ich schon im *Phaedo 108 d*, wo Plato sagt, er sei vielleicht (persönlich) gar nicht im Stand, eine richtige Physik oder Lehre περὶ γῆς zu geben, und wenn je, so scheine ihm sein jetziges Lebensalter (ὁ βίος ὁ ἐμός) für die Grösse der Aufgabe nicht zu genügen. Hieraus sehen wir fürs Erste, dass die Studien und Vorarbeiten, welche später besonders im Timäus verwertet sind, sich bereits in die Zeit des Phaedo hinein erstrecken (vgl. auch das ansetzende Medizinische im Symposion). Fürs Andere erkennen wir aus jener Bemerkung, was sich freilich schon aus dem Inhalt des Phaedo ergibt, dass unser Philosoph bei seiner Abfassung schon in vorgerückteren Jahren war, etwa in dem bekanntlich kritischen Lebensalter Ende der vierziger und Anfang der fünfziger Jahre, wo namentlich bei den Männern, wie z. B. bei Fichte in seinem 46. Lebensjahr, die Parze sich zu besinnen pflegt, ob sie den Faden abschneiden oder weiterlaufen lassen soll. So sehr die letztere Bemerkung physio- und psychologisch aus dem Leben besonders auch der Gelehrten ist, gebe ich doch gerne zu, dass für eine solche Vermutung zur Lebensgeschichte Plato's die oben angeführte Phaedostelle viel zu mager wäre. Ausserdem fällt mir nicht ein, dass ich meine frühere Erklärung der seelischen Phaedostimmung nach berühmten Mustern nachträglich wieder verwässern wollte, indem ich sie jetzt auf äussere Gründe und Erlebnisse zurückführte. Etwas ganz anders ist es jedoch und wiederum nur völlig aus dem Leben, wenn wir annehmen, dass mit jener Seelenstimmung oder namentlich ihren Vorgängerinnen in Plato's dialektischer Hauptzeit des Ringens und Kämpfens auch eine tiefere körperliche Angegriffenheit, überhaupt ein stärkeres Schwanken seines ganzen Lebensstands Hand in Hand gegangen sei. Rein durch deren Inhalt und Ton veranlasst konnte ich bei mehreren Schriften aus dieser Zeit, insbesondre bei Rep. B einfach nicht umhin, von einem gewissen νόσημα des Philosophen oder von einem ersichtlichen Fiebern zu reden, das schliesslich zur Krisis und Wiedergesundung führte. Gegenüber dem Verdacht einer spielenden oder dichtenden Apriorikonstruktion aber verweise ich nun auf die hochinteressante Timäusstelle *88 a*, wo Plato uns sehr unmissverständlich eben s e i n e Krankheitsgeschichte aus jenen Tagen und Jahren selbst erzählt. Ausgehend von dem Satz, dass ordnungsmässig Leib und Seele im richtigen Verhältnis zu einander stehen sollten, fährt er fort: »Wenn nun in einem Menschen die Seele stärker ist, als der Leib, und übergewaltig drängt (περιθύμως ἴσχει), so durchschüttert sie ihn ganz (διασείσασα) und erfüllt ihn von innen her mit Krankheiten. Und wenn sie angespannt (ξυντόνως) gewissen Wissenschaften und Untersuchungen nachgeht, löst sie ihn auf. Ebenso wenn sie Unterricht erteilt und wissenschaftliche Kämpfe besteht (διδαχὰς καὶ μάχας ἐν λόγοις ποιουμένη) öffentlich und privatim, unter

Die Schriften der dritten Periode sind sämtlich nach Form und Inhalt synthetisch, indem sie zwar nicht ganz streng und genau, aber doch im Wesentlichen den Geist und die Züge der ersten und zweiten Periode in sich zu vereinigen suchen. Das gilt natürlich auch von der Gesamtredaktion der Republik, welche höchst wahrscheinlich in eben diese Zeit fällt und jenen Vereinigungscharakter im grossen Massstab an sich hat. Von ihr abgesehen ist namentlich für den Timäus und die Ges. das Kompromissartige so handgreiflich, dass es von jeher bemerkt werden musste. Nur verstand man damit eigentlich nichts anzufangen, weil man ja üblicher Weise bei Plato's Schriftstellerei in der Hauptsache sogleich mit der Antithesis begann und keinen Blick für seine sehr achtenswerte Thesis hatte, womit dann natürlich auch die Synthesis in der Luft hängt. Dies dürfte u. A. mit der Grund sein, warum die herkömmliche Platobehandlung gegen jene letzten Schriften sich so eigentümlich verlegen und zurückhaltend benimmt, ja die armen Ges. trotz der notariellen Bezeugung durch Aristoteles schon einmal wenigstens ein paar Jahre lang ihres legitimen Vaters beraubt *(Phaedrus 275 e)* nur so als betrübte spurii in der Welt herumlaufen liess.

Wenn ich die späteren Schriften zunächst in formaler Hinsicht synthetisch, ja teilweise fast eklektisch nenne, so meine ich damit weniger die Anlehnung an den Pythagoreismus, welche allerdings nach wiederholten früheren Anstreifungen (schon im Gorgias, Phaedrus, Politikus und Phaedo) von hier an besonders im Timäus und Philebus stark sich geltend macht und jenes System beinahe die Rolle spielen lässt, welche in der zweiten Periode der Eleatismus eingenommen

Streitigkeiten und Nebenbuhlerschaften (δι' ἐρίδων καὶ φιλονεικίας γιγνομένων), so entzündet und zerstört sie ihn und zieht ihm Flüsse zu. Die sogenannten Aerzte aber täuscht sie grösstenteils, indem diese die Schuld ganz am falschen Fleck suchen.« — Nun fehlt zwar allerdings die verbriefte Beglaubigung, dass uns Plato hier über sich selbst etwas davon erzähle, was heutzutage die Professorenkrankheit heisst. Aber ich möchte wissen, ob und wieviele im guten Sinn »περιθύμως ἴσχοντες« er unter seinen Zeitgenossen zugegeben hätte, Männer, die von ernstlichem Kämpfen und Ringen um Wahrheit und Staat krank geworden wären. Isokrates gewiss nicht trotz allem »διαπονεῖσθαι«; denn die Sorte scheut ja von jeher Wettkampf und Gefahr, wie wir am Schluss des Euthydem lesen, und ist nicht bereit, für die geistigen Kinder im Notfall sogar zu sterben (Symp.). Also lasse ichs ruhig darauf ankommen, ob die Timäusstelle nicht wirklich eine interessante persönliche Konfession Plato's ist.

hatte. Sondern es betrifft vor Allem das Verhalten Plato's zu sich selbst und seiner hinter ihm liegenden Schriftstellerei. Psychologisch höchst natürlich folgt nun eben doch neben aller unversieglichen Originalität und rühmlichen Schaffenskraft einigermassen die Zeit der geistigen Rückschau auf die bisherigen Leistungen, der unbewussten und namentlich bewussten Erinnerung, der mehr oder weniger offenen Beziehung, der Zusammenfassung und Nachbesserung seiner eigenen früheren Gedanken. Dies gilt sogar schon vom Symposion *); ähnlich steht es mit dem Timäus und den Ges., am stärksten aber zeigt es sich vielleicht im Philebus, welchen ich recht eigentlich den der Erinnerung gewidmeten Dialog nennen möchte.

Es versteht sich, dass ein derartiges Verhalten, natürlich mit Ausnahme des so zweifellosen Kunstwerks Symposion, für die formale und schriftstellerische Vollendung dieser Werke nicht günstig sein konnte. Wenn wir bei den Ges. auch davon absehen, dass Plato nicht zu ihrem Abschluss kam und sie erst nach seinem Tod von fremder Hand herausgegeben wurden, so ermangeln sie selbst als Entwurf etwas stark des Fadens und der sicheren wiederholungsfreien Ordnung. Auf den Timäus dürfte dies wenigstens bei genauerem Zusehen nicht oder doch weit schwächer zutreffen. Dagegen ist namentlich der Philebus bei aller Verständigkeit und Güte seines Hauptinhalts sowie der feinen Nebenzüge nächst dem Sophista wohl die formell mindest gelungene Arbeit unseres Philosophen, was wieder nur die Enthusiasten in widerspruchsvoller und höchst unnötiger Weise leugnen können.

Ebenso unverständig wäre jedoch, in dieser verhältnismässigen Mangelhaftigkeit der Form und in der ziemlich starken Selbstbenützung Anzeichen für die Unächtheit finden zu wollen. Das wäre die, an Plato auch sonst so oft sich versündigende unpsychologische Schablone oder die lebensunkundige Kritik vom grünen Tisch aus. Sind denn all das nicht die selbstverständlichen und zu jeder Zeit beobachtbaren Züge des höheren Alters eines Schriftstellers, der auf das Seine zurückblickt? Wollte Gott, dass Alle, die in gewissen

*) Selbstverständlich ist z. B. dessen Anknüpfung an den Phaedrus und Lysis, handgreiflich an Rep. A und B, kaum verkennbar *174, 176, 177, 185, 197* an den Protagoras, wohl auch *198, 221* an den Gorgias, *199* an den Euthydem, *207 f.* an den Theätet.

Jahren anfangen, mit ihren gesammelten Reden, Vorträgen und Abhandlungen die Welt noch einmal zu beglücken, dabei auch nur ein Bruchteil von Plato's „ἀγήρως καὶ θεία φύσις“ besässen, welche im achtzigsten Jahr noch viele Vierziger aufwiegt! — Immerhin ist ja wegen des starken Abstands im Kunstwert, insbesondere wenn man frisch vom Besten, dem Phaedo und Symposion herkommt, eine erheblich längere Pause zwischen diesen und den drei letzten Schriften anzunehmen. Und das ist auch sachlich mehr als natürlich. Die wiedergefundene Lebensstimmung braucht seelisch und wissenschaftlich Zeit, sich wieder einzubürgern; sie muss im Diesseits erst frische Wurzeln schlagen, wie ein versetzter namentlich älterer Baum, bis er wieder neue Triebe machen kann.

Ehe wir die noch ausstehenden Dialoge auf ihren eigenartig neuen Gehalt ins Auge fassen, handelt es sich zuvor in Kürze um die Gestalt, welche die hervorstechendsten Lehren der zweiten Periode nunmehr (das Symposion mit eingeschlossen) auf dem Standpunkt der Vermittlung und Abdämpfung annehmen.

Als klassischen Ort für die Seelenlehre, um hiemit zu beginnen, haben wir unbedingt die zweite Periode Plato's, nicht die erste kennen gelernt; und ebenso wenig ist es die dritte. Da letztere den Phaedo zum Grenznachbar hat, so erhebt sich sehr natürlich die Frage vor Allem nach dem Schicksal der Unsterblichkeit, um welche, und zwar sicherlich im Sinn der persönlichen, sich dieser Dialog gedreht hatte. Aber nach unserer früheren Darlegung hat ja Plato mit dem Phaedo die Sterbestimmung im Aussprechen abgethan und damit auch für das Problem der jenseitigen Unsterblichkeit auf geraume Zeit das Interesse sogar in auffälliger Weise verloren. Denn das Symposion ist nach dem Dialog der Unsterblichkeit kurz gesagt der Dialog der Unendlichkeit, in welche nur mittelbar auch die Unsterblichkeit eingeschlossen ist. Aber wie ist dies der Fall? Wir sahen bereits, dass aller Nachdruck auf die Unsterblichkeit in der Zeit selbst, auf das Fortleben in Form von leiblichen Nachkommen oder noch lieber von Geisteskindern fällt. Am reinsten und höchsten jedoch steht das philosophische Leben in der Idee da, welches bereits den Himmel auf Erden und das ewige Leben mitten in der Zeitlichkeit besitzt (die ζωὴ αἰώνιος des Ev. Johannis oder

Fichte's in der „Bestimmung des Menschen“, wenn er *II, 289* sagt: „Ich b i n unsterblich, unvergänglich, ewig . . . ich soll es nicht erst w e r d e n. Die übersinnliche Welt ist keine zukünftige Welt, sie ist gegenwärtig“). Eine persönliche Unsterblichkeit als Fortdauer nach dem Tode würden wir ohne die Mithilfe anderer Schriften im Symposion allein nur mit dem Vergrösserungsglas entdecken *).

Fast noch weniger ist von ihr im Philebus die Rede, der sich ganz um das höchste menschliche, d. h. irdisch-zeitliche Gut dreht, wie es für uns geistig-sinnliche Wesen im Unterschied von der reinen

*) Ich denke dabei an die Stelle *208 b,* wo Diotima zusammenfassend erklärt, der Kunstgriff (μηχανή) der Natur bestehe darin, dass das verbrauchte und abgelebte Alte beständig sich erneuere und ersetze durch Hinterlassung ähnlicher Nachkommenschaft oder sogar schon innerhalb des Lebens durch Stoffwechsel im körperlichen, seelischen und selbst im Denkleben. Auf diese Weise, »οὐ τῷ παντάπασι τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι ὥςπερ τὸ θεῖον«, habe das Sterbliche Teil an der Unsterblichkeit, »καὶ σῶμα καὶ τἄλλα πάντα· ἀ θ ά ν α τ ο ν δὲ ἄλλῃ«. Ich bin nun unbefangen genug zuzugestehen, dass die von Neueren vorgeschlagene Textänderung ἀ δ ύ ν α τ ο ν für ἀθάνατον in den Zusammenhang dieser Symposionausführung entschieden besser hineinpasst, als die überlieferte Lesart (vgl. besonders *207 d*). Und damit wäre h i e r die Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit des Menschen allerdings scheinbar kategorisch ausgesprochen. Aber notwendig ist diese Auffassung dennoch nicht. Denn wenn schon im zeitlichen Leben die Selbigkeit der Person sogar auf dem Gebiet der ἐπιστήμη durch beständig erneuertes μελετᾶν gerettet wird (σώζεται), so steht nichts im Weg, eben diese höchste Bethätigung der Seele nach ihrer νοῦς-Seite auch über den zeitlichen Tod hinaus sich fortsetzen zu lassen. Denn nach *Rep. 518 e* geht d i e s e Kraft τοῦ φρονῆσαι als θειότερόν τι im Unterschied von andern, der Seele erst im Verlauf eingebildeten ἀρεταί niemals verloren, οὐδέποτε ἀπόλλυσιν. So führe in der Weise Spinoza's jedenfalls die »pars melior nostri« fort, unsterblich zu sein, was ja im Wesentlichen auch die Meinung des Timäus und der Ges. ist. Ebenso teilt sie in seiner Art und wenigstens den Worten nach Aristoteles, besonders *Eth. Nic. X, 7,* und ist ebendamit weniger als sonst zu einer Kritik Plato's in diesem Punkt aufgefordert, weshalb die neueren Umdeuter der platonischen Unsterblichkeitslehre dieses Schweigen jedenfalls vorsichtiger für sich geltend machen sollten. Eine andre Frage ist natürlich, ob wir Heutigen mit unserem neuzeitlich schärferen Persönlichkeitsbegriff bei einer solchen äussersten Verfeinerung und Vergeistigung noch von einer persönlichen Fortdauer reden würden. Ich habe aber oft genug betont, dass diese Schwierigkeit für Plato und das ganze Altertum noch nicht in nennenswerter Schärfe und Klarheit vorhanden war. Und so glaube ich dennoch, ob man nun in obiger Stelle ἀθάνατον oder besser ἀδύνατον liest, dass unser Philosoph selbst hier im Symposion nichts bewusst Anderes aussprechen will, als in seiner zweiten und sonst in der dritten Periode. Aber immerhin werden wir sagen dürfen, dass sich das Symposion im Aphelium seines Unsterblichkeitsglaubens bewegt, wie der Phaedo im Perihelium.

Gottheit passt. So merkwürdig ohne Zweifel diese Stellungnahme der beiden nach dem Phaedo geschriebenen Schriften, insbesondere seines nächsten Nachbars Symposion in der Unsterblichkeitsfrage ist, so gut stimmt sie wiegesagt zu unserer Einreihung und Grundcharakterisierung der betreffenden Dialoge. Denn entschlossen hat Plato wieder Stellung genommen in der Zeit und Wirklichkeit und sieht ab von dem soeben noch übermässig betonten und ersehnten Jenseits. Daher die Zurückschiebung jener transcendenten Ausschau zu Gunsten diesseitiger Interessen, wenn er auch dieselbe laut den vorangehenden und nachfolgenden Schriften und Spuren jetzt in der Mitte nicht verleugnet. Aehnlich war seinerzeit das Eintreten der Rep. A für die volle Diesseitigkeit des Sittlichen, worauf in Rep. A—B ohne Widerspruch als Ergänzung auch die Jenseitigkeit zu ihrem Recht kommen mochte.

Während diese bis zum Verschwinden starke Verschleierung der Unsterblichkeit im Symposion des Gegensatzes halber am auffälligsten ist, aber sich als natürlicher Rückschlag gegen die Stimmung des Phaedo (und der Rep. B) erklärt, so zeigt sich das Gleichgewicht wieder mehr hergestellt besonders im Timäus, in gewisser Weise auch in den Ges. Denn im Timäus wird jene jedenfalls wieder ganz ausdrücklich gelehrt und braucht nicht erst gesucht zu werden. Aber sie bezieht sich gleichfalls nur auf den vernünftigen Seelenteil und ist ausserdem eigentlich keine metaphysische oder natürliche Eigenschaft der Seele, sondern theologisch geredet mehr nur ein donum superadditum, d. h. sie ist dem göttlichen Willen zu verdanken, welcher etwas so schön Gefügtes, der Weltseele und den Untergöttern Verwandtes nicht wieder auflösen wolle, wie er an sich könnte *).

*) In dieser neuerdings viel verhandelten Frage, bei welcher ich übrigens wie in mehreren sachlichen Hauptpunkten trotz Allem und Allem völlig unbefangen die hergebrachte Ansicht teile, weil ich sie für die richtige halte, ist die nähere Sachlage folgende. Nach der mythischen Erschaffung der Untergötter, d. h. der als beseelt gedachten Gestirne erklärt der im Timäus etwas reden- und proklamationslustige Schöpfer: Ihr gewordenen Götter göttlichen Geschlechts, τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, was gebunden wurde, ist an sich auch wieder lösbar, was geworden, das kann auch wieder vergehen (wie beachtenswert mehrfach wiederholt wird). Deshalb seid ihr nicht unsterblich, noch gänzlich unauflösbar, werdet aber doch nicht wieder aufgelöst werden und das Todeslos erfahren, da mein Wille ein stärkeres Band ist, als

Die Ges. sind wenigstens hinsichtlich des näheren Wie im Jenseits, das sie besonders als Lohn oder Strafe interessiert, ganz entschieden zurückhaltender, als der frühere Plato. Meist berufen sie sich auf alte hergebrachte Sagen von Dichtern und Priestern, die man doch nicht verwerfen dürfe *872, 881, 959*. Ueberhaupt sind sie durch ihren ermahnenden und erzieherischen Ton in diesem Punkt streng lehrhaft weniger massgebend, so dass bei ihnen starke theoretische Abzüge fast so gut wie sonst bei der mythischen Einkleidungsform angezeigt und zulässig sind.

Wenden wir uns zum Wesen der Seele, indem wir vorläufig noch von der überwiegend neueingeführten Weltseele absehen, so wird zwar allerdings die frühere Dreiteilung im Timäus und den Ges. nach langer Pause wieder aufgenommen. Aber dies geschieht auf eine Weise, welche der Erneuerung in der Hauptsache ihre Bedeutung nimmt. Die vielen Laien in der griechischen Philosophie

das, durch welches ihr von Natur gebunden seid, und es unrecht oder schade wäre, das Schöngefügte wieder aufzulösen *Tim. 41 a b*. — Was nun fürs Zweite die Weltseele und ihren Leib, den sichtbaren οὐρανός betrifft, so gilt jener Spruch notwendig auch für sie, da sie zwar das höhere und umfassende Ganze, im Uebrigen aber ganz ähnlich gefügt und gebunden ist, wie jene Untergötter. Daher beginnt sie nach *36 e* ein unaufhörliches und vernünftiges Leben für alle Zeit (als Nachbild der Ewigkeit), ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν ξύμπαντα χρόνον, vgl. schon *33 c*. — Die Menschenseele fürs Dritte zerfällt in einen unsterblichen und zwei sterbliche Teile. Jener stammt unmittelbar als Same aus der Hand des obersten Gottes (vgl. *Genesis 2; 7*), diese mitsamt dem Leib werden der Schaffung der Untergötter überlassen, indem dieselben für letzteren Teilchen aus den Elementen leihen, die ja seinerzeit wieder an sie zurückgegeben werden (ἀπὸ τοῦ κόσμου δανειζόμενοι μόρια ὡς ἀποδοθησόμενα πάλιν, wie es *42 a* schön heisst; vgl. *41 d*: φθίνοντα ζῷα πάλιν δέχεσθε). Jener oberste Seelenteil nun heisst ohne Weiteres ἀθάνατος, auch ἀθάνατος ἀρχὴ θνητοῦ ζώου *42 e* (ψυχῆς *69 c*), anderwärts θεῖον, θειότατον, auch δαίμων (*90 a c*). Ueber die nähere Art dieser Unsterblichkeit aber (ob metaphysisch oder moralisch durch Gottes Güte) hören wir so wenig wie bei der Weltseele, mit Ausnahme der dunklen Stelle *43 d*, welche wie bei den zuerst genannten Untergöttern eben für moralische Unsterblichkeit spricht, was auch durch die ganze Analogie gefordert ist. Diese Abdämpfung gegen früher zugestanden, tritt aber die ἀθανασία im Timäus entschieden genug auf. Hierin dürfen wir uns auch nicht stören lassen durch die Redeweise des Schlussabschnitts *90 a—d*, welcher in sichtlichem Nachklang (nicht δι' ἀκριβείας, ἀλλ' ἐν παρέργῳ) von Rep. B und besonders vom Symposion vor Allem das qualitative θνητόν oder ἀθάνατον durch sinnlich niedriges oder philosophisch zur Höhe steigendes Leben betont, ohne doch bei dem τέλος den Zusatz »καὶ πρὸς τὸν ἔπειτα χρόνον« *90 d* zu vergessen (vgl. Phaedo).

denken freilich anders. Wenn sie etwa als Mediziner und Naturwissenschaftler oder sonst als Vertreter eines nichtphilosophischen Fachs von dem alten Plato auch gar nichts weiter wissen, so ist ihnen wenigstens die Merkwürdigkeit einmal zu Ohren gekommen, dass dieser „Philosoph“ für seine drei Seelenteile förmlich wie ein Quartiermacher gesorgt („ὅπῃ καὶ μεθ' ὧν καὶ δι' ἃ χωρὶς ᾠκίσθη τὰ τῆς ψυχῆς“ *Tim. 72d*) und dem νοῦς den Kopf, dem θυμός die Brust und der ἐπιθυμία den Unterleib als rechtmässige Behausung angewiesen habe. Wie herrlich weit haben dagegen wir erleuchteten Heutigen es gebracht! — Wer jedoch den Timäus kennt, in welchem sich allein das Betreffende (vielleicht nach dem Vorgang des Philolaos) findet, der weiss zum voraus, was er von dieser vergröbernden plastischen Uebertreibung der alten Trichotomie aus Rep. A zu halten hat: sie gehört zum Mythus, höchstens zum naturwissenschaftlich humoristischen εἰκός*), wie so Vieles im Timäus, aber nicht zur ἀλήθεια,

*) So ist es z. B. ein köstlicher, fast aristophanischer Humor, mit welchem *71 de* die Platzanweisung für das ἐπιθυμητικὸν σίτων τε καὶ ποτῶν u. s. w. geschildert und begründet wird. Gleich einem wilden Tier (θρέμμα ἄγριον), dessen aber das Leibesleben nicht entbehren kann und das man daher mitaufziehen muss, wird es im Unterleib an die Krippe gelegt, soweit als möglich vom Denkenden entfernt, damit es dieses sowenig als möglich durch Lärm und Geschrei störe (etwa wie ein Gelehrter in seinem Haus das Studierzimmer thunlichst weit von Küche und Kinderstube wegverlegt). — Zur Sache ist übrigens doch nicht zu vergessen, dass die spielend hingeworfenen Gedanken des alten Philosophen auch für eine strengwissenschaftliche Psychologie oder Anthropologie der Neuzeit einen guten Sinn behalten, sobald wir die plastische Vorstellung des »Sitzes der Seelenteile« vertauschen mit dem Gedanken der physiologisch mitwirkenden und namentlich im Gefühlsreflex sekundär in Mitleidenschaft gezogenen körperlichen Organe. In diesem Sinn ist ja zweifellos Kopf und Hirn Organ des Denkens, das weite Gebiet der σπλάγχνα aber ober- und unterhalb des (homerischen φρήν oder späteren) διάφραγμα (*70 a*) der Ort der allerbekanntesten und wichtigsten Reflexe des Seelenlebens. Man denke an den sofortigen Nachhall der Gefühle in der Thätigkeit von Lunge, Herz, Leber, Magen und unteren Eingeweiden. Erröten und Erbleichen, auch Lachen und Weinen erklären sich hieraus sehr einfach. Namentlich die ganz hervorragende Bedeutung des physischen Herzens als der πηγὴ τοῦ αἵματος in dieser reflektorischen Beziehung hat Plato *70 b c* vortrefflich erkannt und seinen »Wachpostendienst« mit dem sofortigen Einfluss durch alle Engpässe (πάντων στενωπῶν) hindurch auf Alles, »ὅσον αἰσθητικὸν ἐν τῷ σώματι« so gut geschildert, dass nur noch das, vom ganzen Altertum nicht gekannte, aber von Plato hier wie mehrfach hart angestreifte Nervensystem zur Wahrheit fehlt. — Man sieht also selbst hier, dass man das altklug überlegene

geschweige denn dass es ein stehender platonischer Lehrsatz gewesen wäre. Erklärt doch unser Dichterphilosoph *Tim. 72d* selbst und ausdrücklich: „Das sind unsere Ansichten über die Seele, was sie Sterbliches und was sie Göttliches enthält und wie, mit welchen Teilen (des Körpers) verbunden und aus welchen Gründen Beides besondere Stellen angewiesen erhielt. Die Richtigkeit derselben liesse sich aber wiegesagt wohl nur dann behaupten, wenn ein Gott ihnen beistimmte. Dass unsere Aussage aber das Wahrscheinliche enthalte, das können wir zu behaupten wagen (διακινδυνευτέον)". In denselben Zusammenhang gehört, dass die *Ges. 863b* wenigstens hinsichtlich des immer mehr entwerteten θυμός schwanken, ob er nur ein πάθος oder ein μέρος in der Natur der Seele sei*).

Wichtiger als dies und wohl wesentlich ernst gemeint, weil sachlich veranlasst ist es, wenn nach dem Timäus ἐπιθυμία und θυμός, ob auch nicht ganz mit der alten Wertung, wieder zu Teilen der Seele selbst werden, wenn schon zu sterblichen, ja zu φαῦλα *71 e*, die erst bei der göttlichen Einpflanzung der Seele in den Leib ihr angefügt wurden (προςῳκοδόμουν *69 d*). Jenes weicht ab von Rep. B und Phaedo (Rep. A—B), wo derartige Momente, selbstverständlich

Lächeln über Plato doch besser unterlässt. Ein Geist wie er schwatzt auch auf dem ihm fremdesten Gebiet keinen blossen Unsinn!

*) Wir werden zum Philebus zeigen, dass *Rep. 580—88* ein Einsatz eben aus der Zeit des Philebus sei. Wenn in demselben dennoch die alte Trichotomie von Rep. A unerschüttert sich findet, so erklärt sich dies sehr einfach aus der notwendigen Anbequemung an die Denk- und Ausdrucksweise der Rep. A, in welche der Zusatz hineingeschoben wurde. Und je weniger ernstliches Gewicht Plato später mehr auf diese Dreiteilung legte, um so freiere Hand hatte er im Punkt dieser anbequemenden Fortführung. — Schon im Timäus ist nebenbei beachtenswert, wie stark besonders der θυμός ins Wanken gekommen ist, was sich bei seiner von Haus aus etwas unbestimmt in Bausch und Bogen gehaltenen Natur leicht begreift. Sobald Plato mit der Zeit mehr ins Einzelne der psychologischen Ausführung geht, werden die Grenzen von θυμός und ἐπιθυμία fliessend. Jenem gesellen sich z. B. *69cd* wohl aus Dichterstellen allerlei zweifelhafte Nachbarn bei, wie θάρρος, φόβος, ἐλπίς (vgl. auch *42ab*). Insbesondre rückt die αἴσθησις (ἄλογος) in den Vordergrund, welche früher sehr obenhin behandelt und in der alten praktischen Dreiteilung eigentlich stellenlos gewesen war, während sie jetzt *42 ff.* als Hauptstörung namentlich in der noch körperlich stark wachsenden sinnlichen Jugend und vor der »γαλήνη« des Alters fast an die Stelle der ἐπιθυμία tritt (vgl. Phaedon und besonders auch, übrigens mit Beziehung auf das Weltall selbst, *Polit. 273 a*, wo die Timäusschilderung teilweise wörtlich mit θόρυβος, σεισμός, γαλήνη vorausgenommen ist.)

in unhaltbar spiritualistischer Uebertreibung als eine fremde, im Grund nur körperliche Trübung des einheitlichen Seelenwesens bezeichnet wurden, während der Timäus z. B. *86 e, 87 a* die Einflüsse und besonders die Krankheiten des Leibs wenigstens vor Allem auf jene beinahe etwas materialistisch angehauchten sterblichen Seelenteile wirken lässt. Dagegen ist bei ihm die göttliche Anfügung der letzteren erst bei der Geburt, wodurch zunächst auch der höhere Seelenteil wenigstens übertäubt wird *44 b*, eine Abweichung vom Phaedrus, in welchem schon die vorzeitliche Seele als dreigeteilt erschien. Diese vermittelnde Entscheidung des Timäus ist insofern beachtenswert, als sie in einer für Plato's spätere Seelenlehre charakteristischen Weise zeigt, wie schwer er von seiner hochidealen Auffassung der Seele aus zur Tiefe zu gelangen weiss. Die niederen Seiten (oder Teile) derselben werden schliesslich nur äusserlich, durch „göttliche Hand" angesetzt, θύραθεν ἐπεισέρχονται. Gerade umgekehrt ist es später bei Aristoteles, welcher von der naturalistischen Tiefe aus nicht glatt zu der von ihm mit Recht nicht geleugneten Höhe kommt und daher vom Gipfel des Seelenlebens, dem νοῦς, nur das berühmte Wort zu sprechen vermag: Λείπεται τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον, *de gen. et corr. II, 3.*

Endlich ist aus dem Timäus auch das noch hervorzuheben, dass die Seele hier von göttlicher Hand g e s c h a f f e n wird und zwar aus minder edlem wenn gleich verwandtem Stoff wie die Weltseele. So viel wir auch gerade hier am Mythus mit seiner Dramatisierung des Begrifflichen zum Geschichtlichen abziehen müssen, bleibt doch jedenfalls das übrig, dass die Seele als ein zeitliches oder doch begrifflich gedacht als abgeleitetes Wesen erscheint und nicht mehr als ἀρχὴ ἀΐδιος, wie im Phaedrus.

Ueberhaupt aber sehen wir Alles in Allem deutlich, dass die dritte, weil Vermittlungsperiode Plato's gegenüber von der zweiten (Phaedrus — Phaedo) die Seele hinsichtlich ihres Wesens, wie im Punkt der Vorzeitlichkeit und Fortdauer nach dem Tod entschieden tiefer stellt, also den früheren seelischtranscendenten Hochflug abdämpft. Und das ist vollends bei einem Mann, dessen Lehre ein so treuer Spiegel seiner Stimmung ist, im höheren, selbst auch seelisch matter werdenden Alter völlig natürlich und begreiflich. Anders als nicht selten sonst ist gerade seine ausgesprochene und scharfgeprägte

Unsterblichkeitslehre durchaus nicht ein greisenhaftes „Angstprodukt“, sondern beinahe umgekehrt ein Ausdruck von seelischem Lebens- und Kraftgefühl. Daher tritt sie wahrhaft manneswürdig bei ihm mit dem Alter und der Annäherung an den Tod eher zurück, als dass sie sich irgend schärfte. Denn wenn irgendwas, so ist ja die „Unsterblichkeit“ Glaubenssache: der Glaube aber ist schwankend und schwebend, bald gross und stark, voll Zuversicht und Freudigkeit, bald klein und schwach. Und es bezeichnet wohl einen der weisesten Züge in der moralischen Weltordnung, dass dem so ist und ein ewiges „non liquet“ oder die völlige Unmöglichkeit der theoretischen Entscheidung mit Ja oder Nein wie ein dichter Vorhang über dieser Frage hängt. Was würde sonst aus der Sittlichkeit, wenn wir das Eine oder Andre notariell verbrieft besässen? Im einen Fall gar leicht schmähliche Heteronomie, im andern Fall jedenfalls für die Massen jene Asotie des „Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot!“

Bei dem engen Zusammenhang der Seelen- mit der Ideenlehre und Dialektik lässt sich zum voraus erwarten, was der Hauptsache nach das Schicksal auch der letzteren in Plato's dritter Periode sein wird. Eine weitere positive Fortbildung findet sich jedenfalls in den uns allein beschäftigenden veröffentlichten Schriften unseres Philosophen gleichfalls nicht. Doch ist immerhin ihre Abmilderung und Einschränkung wenigstens verglichen mit dem bereits verzichtenden Schluss der zweiten Periode (Rep. B und Phaedo) nicht so stark, wie bei der Lehre von der Seele. Dass fürs Erste die eigenartige platonische Ideenlehre in unseren sämtlichen Vermittlungsschriften sich findet, ist ganz zweifellos. Für das Symposion braucht das keinen Nachweis. Aber es gilt auch von den Ges., wo man sie vielfach schon vermisst hat, während sie doch nur wenn auch allerdings ganz erheblich zurückgestellt erscheint. So wird z. B. *706 a* als Ziel aller Gesetzgebung τὸ ἀεὶ καλόν angegeben, was handgreiflich die Idee ist, genauer jener Gipfelpunkt des Idealen, wie ihn das Symposion fasste und benannte anstatt der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ in Rep. B (vgl. auch *Ges. 859 d e f.*). Noch schlagender wird *965 a* ganz am Schluss mit der genaueren Erziehung, ἀκριβεστέρα παιδεία, der höchsten Beamten bis aufs Wort hinaus auf den Standpunkt von Rep. B, also streitlos auf die ideale Höhe hingedeutet. — Am

greifbarsten ist die Sache neben dem Philebus im *Timäus 51 f.* Hier wird noch einmal erinnert an die nominalistischen (auch im Parmenides und wieder im Philebus berührten) Anfechtungen der Idee, als wäre sie nur ein λόγος d. h. höchstens ein Begriff von subjektiver Art. Im Gegensatz hiezu wird in knapper, aber scharfer Abgrenzung (ὅρος ὁρισθεὶς μέγας διὰ βραχέων) die kategorisch zusammenfassende Erklärung als πάρεργον und ἐν κεφαλαίῳ abgegeben, dass die frühere Lehre von der Idee, jenes „ἀεὶ λέγομεν" schlechthin notwendig sei; und ebenso wird einer der älteren Hauptbeweise (Theätet und Rep. V, Schluss) aus dem Unterschied von δόξα ἀληθής und νοῦς gedrängt wiederholt. „Das ist m e i n Standpunkt, ὧδε οὖν τήν γ' ἐ μ ὴ ν α ὐ τ ὸ ς τίθεμαι ψῆφον" *51 d* (τῆς ἐ μ ῆ ς ψήφου auch *52 d*; ob gegen Aristoteles? vgl. *Ges. 860 c e*). Ausserdem wird am Schluss des Dialogs *90 a—d* sogar die Höhe von Rep. B oder wenigstens vom Phaedo und Symposion kurz, aber deutlich gestreift.

Zum Wesen der Ideen sind einzelne Rückfälle oder erinnernde Anlehnungen an die mittlere Periode mehr als begreiflich. So ist z. B. der ganze Abschnitt *Phileb. 14 c—18 d* eine handgreifliche Zurückbeziehung insbesondere auf die Dialektik des Sophista-Parmenides und die dortige logische Ontologie. Im Uebrigen jedoch überwiegt die Wertbezeichnung und entsprechende Behandlung der Ideen, wie wir sie vom Phaedrus und dann wieder von Rep. B und vom Phaedo her kennen; mit andern Worten bleibt die logischontologische Form oder die Erhebung des ganzen Begriffsproletariats zum Rang von Selbstwesenheiten abgethan. Im Zusammenhang damit werden die seinerzeit solidarisch damit verbundenen Ausdrücke εἶδος und ἰδέα verhältnismässig nur noch selten und überdem ohne alle Sorgfalt durcheinander im eigentlichen und uneigentlichen Sinn gebraucht, so dass sie nicht bloss mit γένος, sondern auch mit μέρος (z. B. als Seelenteil *Tim. 89 e*), ja mit μορφή und σχῆμα ruhig wechseln. Plato macht sich das, mitten in seiner Kampfeszeit schon gesprochene Wort von dem „μὴ σπουδάζειν ἐπὶ τοῖς ὀνόμασι" *Polit. 261 e* sichtlich in noch viel freierer Weise als je vorher zu Nutzen. Dafür finden sich die schon früher (S. 297) zusammengestellten gehobenen Wertbezeichnungen mit dem Grundzug, das unendlich Herrliche, Reine, insbesondere das wandellos Absolute des transcendent Idealen auszudrücken, wobei sogar die auf diesem Weg so nahe-

liegende Vorliebe für die Fassung in der Einzahl nach Art der Rep. B und deren ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ beachtenswert ist. Unter leichter Verwandlung des ἀγαθόν in das καλόν bildet hiefür eine klassische Stelle *Sympos. 211 a b* mit der Kernformel: „Αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν", was fast wörtlich mit des alten Parmenides Vers über sein ὄν als das „a et in se ens" zusammentrifft, wenn er sagt: Τωυτὸν δ' ἐν τωυτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται. Ganz dieselbe Betonung des ὡςαύτως ἔχειν oder der Unwandelbarkeit des wahren Seins im Unterschied vom Naturgebiet des Werdens oder Entstehens und Vergehens zieht sich durch den ganzen Timäus und Philebus, so dass Einzelbelege entbehrlich sind. Wir sehen daraus, wie Plato jedenfalls vom Symposion an jene hochinteressanten und bedeutsamen, aber für seine Vordersätze nun eben einmal unmöglichen Neigungen des Sophista-Parmenides zur dialektischen Erweichung und Beweglichmachung der Idee als solcher mit bewusster Entschlossenheit und fast wie ein crimen laesae majestatis recht geflissentlich verabschiedet hat oder dass er jedenfalls mit dem später zu erwähnenden Zahlenphilosophieren nach Art der Pythagoreer einen wesentlich verschiedenen Weg zu jenem Ziel einschlägt.

Auf der andern Seite ist aber jene Einzahl doch kein Singularetantum mehr, wie es die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ in Rep. B mit fast unduldsamer Ausschliesslichkeit zu werden drohte. Vielmehr finden sich bei gegebenem Anlass ähnlich wie schon im Phaedo auch physikalische und mathematisch-ethische Sonderideen mitanerkannt, so im *Philebus 15 a* die Idee des Menschen oder Stiers neben der des Guten und Schönen, *62 a* die Idee des Kreises (θεία σφαῖρα im Unterschied von der ἀνθρωπίνη), im Timäus die Idee des Feuers und anderer Naturdinge, für deren Erklärung der Philosoph natürlich eine Vielheit von Urbildern, ja unbestimmt gesagt sogar ein εἶδος νοητὸν ἑκάστου *51 c* braucht. Ebendahin gehört, dass der *Philebus 64 e, 65 a* ausdrücklich darauf verzichtet, in Einer Idee das Wertvolle zu erjagen, μιᾷ ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, und daher Schönheit, Mass und Wahrheit (σὺν τρισὶ λαβόντες οἷον ἕν) einsetzt. Jedenfalls aber wird die „ἄβυθος φλυαρία" der berühmten Parmenidesstelle mit jenen so absonderlichen Ideen auch fortan vermieden, nachdem sie am verzichtenden Ende der zweiten Periode aufgegeben worden war, und wird nur der Kern der Ideenlehre in einer auch uns schliesslich er-

träglichen Form entschlossen festgehalten. Sie ist der unerlässlich letzte Ausblick, sozusagen die Sonntagsruhe des Philosophen, deren Namen deshalb auch nicht vergeblich und überall geführt werden soll.

Blicken wir endlich auf die Dialektik als Weg zur Idee, so tritt auch sie und sogar stärker als die letztere zurück. Dies zeigt sich sofort schon in der äusseren Form dieser Schriften, nämlich an der immer stärkeren Verkümmerung des Dialogs. Im Symposion wird eigentlich nur noch die Sokratesrede kurz dialektisch gesprächsmässig eingeleitet. Der Timäus ist mit Ausnahme des Eingangs gar kein Gespräch mehr, sondern eine zusammenhängende Darlegung; und nicht wesentlich anders steht es mit den Ges. Bloss der Philebus macht eine Ausnahme, wie er überhaupt am stärksten mit früheren Zeiten Fühlung hat. Aber auch ihm merkt der aufmerksame Leser deutlich an, dass Plato im Grund genommen die Gesprächsform eigentlich satt hat, wenn z. B. Sokrates öfters die Antwort des (herzlich schwachen) Mitunterredners gar nicht abwartet, sondern sich seine Frage sofort selbst beantwortet.

Wenngleich hiemit für die richtige Dialektik weniger oder keine Gelegenheit zur Aeusserung mehr ist, so wäre es dennoch falsch, wollten wir glauben, dass Plato sie verleugne. Das thut er der Sache nach sowenig als bei der Idee, wenn er auch in seinen Schriften, höchst wahrscheinlich im Unterschied vom mündlichen Schulverkehr, kaum mehr öffentlichen Gebrauch von ihr macht. Beinahe wie ein Ersatz oder wie eine Ehrenrettung der sonst leicht verkannten, weil scheinbar verleugneten klingt daher eben wieder im Philebus das besonders warme und geflissentliche Bekenntnis zu ihr als zu dem Weg, den „a n z u g e b e n nicht schwer, aber e i n z u s c h l a g e n höchst schwierig ist. Einen schöneren Weg gibt es nicht, noch wird es je geben, als diesen, dessen Liebhaber ich stets bin, der sich mir aber bereits oft entzog und mich allein und in der Irre liess .... Als Gabe der Götter ist dieser Funke des Prometheus zu uns gekommen (fast wörtlicher Nachklang von *Phaedrus 266 b*) .... Es ist die Unterscheidung des Einen und Vielen (Sophista-Parmenides), die sich immer wieder bei jeder Untersuchung aufdrängt; sie fieng nicht an, noch hört sie je auf, sondern scheint mir ein am Denken als solchem haftendes ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν zu sein“ *Phil. 15 d, 16 b c.* Gleichermassen wird

später im *Philebus 55 c — 59 c* bei der mit leichten Aenderungen kurz der Rep. B nachgebildeten Stufenreihe der verschiedenen Wissenschaften unbedingt der Dialektik der erste Preis zuerkannt. Ebenso ist selbstverständlich die Dialektik als der an sich beste, nur nicht überall und allezeit zu brauchende Weg mitanerkannt, wenn Symposion, Timäus und Ges. das bereits erwähnte Schlussbekenntnis zu einer der Rep. B wenigstens verwandten Höhe als letzter Perspektive ablegen.

Und so ist für alle Hauptprobleme der ringenden zweiten Periode das Ergebnis in der nunmehrigen dritten das gleiche: Als Philosoph von ächtem Schrot und Korn und mit einem gehörigen Zusatz von männlich stolzer Hartnäckigkeit lässt sich Plato zu keinem Widerruf dieser wichtigen transcendenten Lehren herbei. Er ist nur ruhiger geworden und versetzt sie mit sachlich wertvollen Abmilderungen aus dem Vordergrund der Behandlung in den für sie auch weit besser passenden Hintergrund, um von ihnen erleuchtet und erwärmt sich aufs Neue der diesseitigen Wirklichkeit und ihren Fragen zuzuwenden.

Zweites Kapitel.

Das eigenartig Neue der drei letzten Vermittlungsschriften.

Entsprechend dem höheren Alter des Verfassers, das naturgemäss zum Rück- und Ueberblick geneigt ist, haben wir diesmal wohl wirklich eine planmässig vorausentworfene Anordnung Plato's vor uns, was uns früher nur nach dem Theätet eine Strecke weit begegnet ist.

Der Philebus*) beschäftigt sich nämlich mit der individual-

*) Bei einer längeren Erörterung zum Schluss der Ges. über das schriftstellerische Verhältnis ihres Verfassers zu dem Verfasser der Eth. Nic. werde ich zeigen, warum ich es für wahrscheinlich halte, dass der Philebus zwar gleichzeitig mit dem Timäus geplant und in den Grundgedanken entworfen, aber doch erst nach dem Timäus wirklich ausgeführt worden ist. Nichts destoweniger erlaube ich mir für meine Darstellung des Inhalts, unter Absehen von der genauen zeitlichen Abfolge der Niederschriften den Philebus voranzustellen, da inhaltlich der Weg vom Timäus (über das Kritiasbruchstück) glatt zu den Ges. hinüberführt und eine chronologisch peinliche Zwischeneinschiebung des Philebus dort nur stören würde.

ethischen Frage nach dem höchsten Gut des Menschen als sinnlich-geistigen Gesamtwesens. Der Timäus ist naturphilosophisch gerichtet und untersucht, wie und inwieweit trotz aller Hindernisse und Mitbedingungen der natürlichen Wirklichkeit die Idee oder Vernunft im physikalischen Makro- und menschlichen Mikrokosmus durchzuscheinen und zu wirken vermöge, indem sich der Forscher auf das Wahrscheinliche beschränkt. Die „Gesetze“ endlich sind durch den Timäus vermittelt und mit einer breiten Grundlage versehen, auf welcher sich Plato's letzte, wie einst erste Liebe bewegt, nämlich die Bemühung um das Staatswesen, aber in seiner menschenmöglich vernünftigen zweitbesten Form. So geht also das wohlbegründete Absehen der drei letzten platonischen Schriften auf die verständige, abgedämpft idealistische, dem Leben und der Verwirklichung absichtlich sich annähernde Rechtverfassung des Einzellebens, wie der Staatsgesellschaft und im grossen Hintergrund endlich des Natur- und Weltganzen.

Mögen darum diese Schriften auch inhaltlich, wie namentlich in der Form, weniger glänzend sein, als die früheren Steigerungen besonders aus der zweiten Periode, so sind sie dafür genau betrachtet vielfach eigentlich gesünder und lebenswahrer, des Plato also noch vollkommen würdig. Denn sie sind ein rühmlicher Beweis dafür, wie diesem die Sache über jeden ob auch noch so schönen und von ihm selbst stammenden blendenden Schein geht.

1.

Die ethische Lehre des Philebus vom menschlich höchsten Gut.

Wir sagten bereits, dass dieser Dialog unbefangen angesehen in formaler Hinsicht zu den wenigst gelungenen gehöre *). Dies

*) Man kann ihn den »Dialog der Erinnerungen« oder also eines grossen »olim meminisse juvabit« nennen, wie es dem höheren Alter eignet. Denn thatsächlich finden sich in ihm eine Menge von handgreiflichen Beziehungen, Anklängen und Entlehnungen aus früheren Gesprächen. Und das gesteht er selbst sogar gleich im Eingang zu, wenn er scheinbar wie ein Bruchstück mit einem ὅρα δή beginnt und sich anstellt, als wäre soeben ein Gespräch zwischen dem Lust-Anhänger Philebus und dem Sokrates als Verteidiger der Erkenntnis vorausgegangen. In Wahrheit bezieht sich aber das »συγκεφαλαιω-

liegt vor Allem an den starken Abschweifungen, Plato's altem wiederkehrendem νόσημα, nämlich *14 c — 18 d* zur dialektischen Frage des Einen und Vielen und sodann *23 c — 27 c* zum verwandten Problem der Grenze und des Unbegrenzten. Wir versparen daher beide Abschnitte, deren zweiter namentlich nicht unbedeutsam ist,

σώμεθα ἑκάτερον« *11 b* auf frühere wiederholte Verhandlungen Plato's über diesen Punkt oder auf seine Polemik gegen die Lust neben Alleinlobpreisung der Erkenntnis, während der jetzige Vermittlungsdialog seine Absicht bekennt, zwischen den Gegensätzen Frieden zu stiften. Aehnlich wird *20 b* und *23 b* die erinnernde Beziehung auf Früheres offen zugestanden. — Verwandt damit ist, dass das Gespräch auch in sich selbst ziemlich wiederholungsreich ist und auch dies selbst fühlt, wenn es *59 e* wie mit einer Art von Selbstironie meint, das Schöngesagte müsse man bei einer Untersuchung zwei- und dreimal wiederholen. — Auch die Abschweifungen werden mit vollem Bewusstsein gemacht; vgl. *14 c:* »τὸν νῦν δὴ παραπεσόντα λόγον«, *60 d:* »παρηνέχθημεν«, *50 e*: es wird noch Mitternacht, wenn wir so weitermachen«. Besonders aber meine ich die wiederholten Fragen der Mitunterredner, was denn dies oder das zur Sache besagen wolle *18 a* und *d*, *19 c*. Schön sei es zwar, Alles zu wissen, aber das Zweitschönste, bei der Sache zu bleiben und sich mit deren ob auch niedrigeren Lösung zufrieden zu geben. — Alles in Allem hat der Dialog Philebus einen unverkennbaren »Schulton« und es gilt von ihm das Gegenteil des Symposion, nämlich das »λύχνων ἀπόζει«. Die Mitunterredner stehen auffallend tief unter dem Hauptsprecher; sie klagen wiederholt, dass sie nicht zu folgen vermögen und bitten immer und immer wieder um ein »λέγειν σαφέστερον«. — In einem etwas »papierenen Stil« wenigstens bei einem Gespräch findet sich auffallend häufig das »siehe oben« oder die Berufung auf »ἐν τοῖς πρόσθεν, σμικρῷ πρότερον, σμικρὸν ἔμπροσθεν« u. dgl. Die Unterscheidungen z. B. von Vergessen und Unbewusstheit *33 e* sind zum Teil etwas pedantischpünktlich, die Sprache im Verhältnis zum Gegenstand manchmal übertrieben gehoben.

All das sind nun formal betrachtet sicherlich keine Vorzüge des Philebus, ausser in den Augen seltsamer Enthusiasten, die trotzdem auch ihm nicht gefehlt haben, indem sie ihn »mit allen Grazien geschmückt« sahen oder »den streng philosophischen, rasch und unverweilt (!) zu seinem Ziel eilenden Gang« bewunderten. Für den Nüchternen und Wahrheitsliebenden aber ist der Dialog gerade umgekehrt durch diese Mängel und mit ihnen eigenartig interessant. Denn er bildet wohl am meisten unter Plato's letzten Schriften ein Bindeglied zwischen seinem exoterischen und dem später stärker daneben hergehenden esoterischen Schulwirken und lässt uns damit zuverlässiger, als in des Aristoteles Kritik möglich ist, etwas von den pythagoreisierenden Versuchen jener Zeit ahnen. Für Aristoteles ist er nebenbeibemerkt eine willkommene Hauptfundgrube, da er diesem durch seine schmucklose Schulmässigkeit, wie durch seinen inhaltlich vermittelnden Charakter besonders zusagen musste. Es hielte nicht schwer, einen grossen Teil der späteren aristotelischen Philosophie allein aus dem Philebus (und Timäus) zu konstruieren. Das mag besonders dem ersteren Dialog nach allen unseren äusserlichlitterarischen Ausstellungen zugut geschrieben werden.

zunächst für später, da sie sich beim Timäus bequem nachholen lassen. Alsdann bleibt uns als Grundstock die Untersuchung der Frage nach dem menschlich höchsten Gut übrig, für welche in dieser Fassung der Philebus der klassische Ort ist, nachdem in etwas anderer Wendung allerdings schon Rep. A sich damit beschäftigt hatte. Denn darüber, dass jenes Problem den eigentlichen und unmittelbaren Gegenstand unseres Dialogs bilde, kann vernünftiger Weise gar kein Zweifel bestehen. Wird doch gleich im Eingang *Phileb. 11 d* die Frage ganz gut so formuliert: „Welches ist die ἕξις καὶ διάθεσις der Seele, die allen Menschen das Leben glücklich zu gestalten vermag, εὐδαίμονα παρέχειν?" Oder dasselbe in objektiver statt subjektiver Wendung *19 c:* „Was ist das höchste unter allen menschlichen Gütern, τί τῶν ἀνθρωπίνων κτημάτων ἄριστον?" Ausser dieser scharfausgeprägten thematischen Aufstellung zeigt auch die ganze folgende Lösung und Entscheidung völlig unmissverständlich dasselbe. Da aber eine solche Beschränkung aufs Menschliche eigentlich nicht so recht in Plato's Natur liegt, ist es bezeichnend, dass er *23 c ff.* für die kleinere und Sonderfrage eine möglichst sichere und breite prinzipielle Grundlage zu legen sich bemüht (τὴν ἀρχὴν διευλαβεῖσθαι πειρώμεθα τιθέμενοι), indem er im Hintergrund die Züge des absolut höchsten und allumfassenden Guts skizziert, von welchem das menschliche ein kleineres, auch zum Schluss des Dialogs noch einmal ächt platonisch von oben herab beleuchtetes Abbild vorstellt.

Die Entscheidung dieser Frage nach dem menschlich höchsten Gut gehört nun in der That zu den Aufgaben, welche die wiedergewonnene Diesseitigkeits- und Lebensstimmung unter anderem notwendig zu leisten hatte. Denn die Schriften der zweiten Periode hatten sich namentlich zuletzt und gegen den Schluss hin immer stärker objektiv und subjektiv mit der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ und der mystischen Seligkeit der θέα ins Uebermenschliche verstiegen, was als Unnatur sich auf die Dauer unmöglich halten konnte. Vielmehr musste früher oder später die ernüchterte Erkenntnis durchbrechen, dass jedenfalls für uns Menschen das blosse Verweilen ἐν ταῖς θείαις ἐπιστήμαις (*Rep. 517 d:* θεῖαι θεωρίαι) eine γελοία διάθεσις ἡμῶν wäre, wie im *Phileb. 62 b* der Mitunterredner ohne Widerspruch des Sokrates bemerkt. Ungerecht war jene ausschliessliche Mystik selbst gegen eine Reihe von geistigen, aber dabei der

Wirklichkeit mehr zugewandten Bestrebungen oder Wissenschaften gewesen (vgl. deren herbe Kritik in Rep. B). Ueberhaupt aber ist der Mensch im Ganzen nun einmal keineswegs bloss Geist und Theorie, (was Schopenhauer treffend mit dem Bild der geflügelten leiblosen Engelsköpfe in der Malerei bezeichnet), sondern es eignen ihm eine Menge von seelischen und körperlichen Momenten, über welche die schroffe Ascetik des Phaedo noch unter dem Einfluss der Mystik von Rep. B denn doch gar zu rasch und entschieden den Stab gebrochen hatte. Sie lassen sich nicht so kurzer Hand abweisen, sonst wird aus dem Menschen ein Nichtmensch, und fordern jedenfalls unbeschadet des Höheren und Höchsten einige Berücksichtigung. Nennen wir sie kurz die Seite der Lust, ἡδονή (oder der τέρψις und des χαίρειν), das Andre aber die Seite der Einsicht, φρόνησις (oder des νοεῖν, μεμνῆσθαι, δόξα ὀρθή und ἀληθεῖς λογισμοί) *Phil. 11 b.*

So stehen wir vor der Frage, welche von beiden Seiten oder streitenden Parteien, was ein Lieblingsbild des Philebus ist *), Recht habe und welche damit das höchste menschliche Gut vertrete, bezw. in welchem Mass und Grad eine jede Recht habe. Denn vielleicht lässt sich eine Vermittlung, ein τρίτον finden, das dem ganzen Menschen gerecht wird und auf was der Philebus sofort *13 b* hinblickt. Auf diese Weise ist Plato, wie wohl meistens bei seinen Auseinandersetzungen mit Andern, durch seine eigene Entwicklung und das immanente Bedürfnis seines Denkens zur Stellungnahme in einer Hauptzeit- und Streitfrage jener Tage geführt worden. Auf der einen Seite ertönt die sophistisch-cyrenaische Losung der ἡδονή, auf der andern stehen die cynisch-megarischen, immerhin hiefür als „Verbündete brauchbarer Art“ *(Phileb. 44 cd, 51 a)* zu betrachtenden Vertreter der φρόνησις als des ausschliesslichen ἀγαθόν. Selbstverständlich kennt Plato diesen Gegensatz, der sich später als Epikure-

*) Die »Göttin« der einen Partei oder die ἡδονή wird etwas boshaft auch »Aphrodite« genannt, was natürlich kein Widerspruch gegen die Eroslehre des Symposion ist, obwohl Sokrates, wie es scheint in Rückerinnerung an die frühere Versündigung gegen den Gott und die leidige Widerrufsgeschichte im Phaedrus, von Götternamen lieber wegbleibt (τὸ δ' ἐμὸν δέος ἀεὶ πρὸς τὰ τῶν θεῶν ὀνόματα *Phil. 12 c*, was etwa soviel heisst als: »gebrannte Kinder fürchten das Feuer«). — Nebenbei dürfte bei dem öfters betonten Wettstreit der beiderseitigen Gottheiten (ἡδονή-Aphrodite und νοῦς-Zeus) um den Siegespreis am Ende auch die bekannte Paris-Sage neben andern Sagen über einen solchen Götterwettstreit leicht mitklingen.

ismus und Stoizismus fortsetzt, schon längst, wie er ihn auch bereits *Rep. 505 b* streift. Aber zu einer ausdrücklichen Auseinandersetzung mit ihm kommt der spröde und originale Philosoph doch erst jetzt, wo sein eigener Gedankengang damit zusammentrifft. Gerade so macht es zu allen Zeiten ein eigenwertiger Kopf, der seine Gedanken nicht aus den täglich einlaufenden unaufgeschnittenen Neuheiten der Buchhändler und ihrer Ueberschwemmung mit „Ansichten" schöpft, als handelte es sich in geistigen Dingen um Bäckerware, je frischer vom Ofen, desto besser.

Wenn wir den Philebus ganz im Geist der dritten Periode eine vermittelnde Stellung auch in dieser Frage einnehmen sehen und ihn dabei vor Allem aus Plato's Entwicklung selbst erklären, so soll damit allerdings nicht gesagt sein, (wie unsere Generalformel für diese Periode überhaupt nicht peinlich in diesem Sinn gepresst werden darf), dass unser Philosoph seinerseits die zwei fraglichen entgegengesetzten Standpunkte nacheinander etwa als Standpunkt der ersten und dann der zweiten Periode eingenommen habe, um jetzt sich selbst zu vermitteln. Denn ein Anhänger der ἡδονή-Partei war er natürlich nie. Auch im Protagoras, wo man das schon als erste Stufe finden wollte, redet er sichtlich κατ' ἄνθρωπον und beweist vom vorübergehend eingenommenen Boden des Gegners aus (vgl. oben S. 148). Vollends mit dem Uebergang zur zweiten Periode und innerhalb derselben werden die Urteile über die ἡδονή und ihr gegenständlich Entsprechendes immer ungünstiger und herber. Man denke an den todwunden Gorgias, an die Aussprüche des Meno, Euthydem und anderer Dialoge über die nur sehr bedingte Natur aller gewöhnlichen Güter, welche in Wahrheit eigentlich gleichgültig sind, bis die Einsicht und der richtige Gebrauch sie stempelt. Von Rep. B und Phaedo können wir ganz schweigen. Dagegen hat die optimistische Rep. A mit ihrer Lehre von der δικαιοσύνη oder Rechtverfassung der drei Seelenteile einschliesslich des ἐπιθυμητικόν und mit der daran geknüpften Lehre von der εὐδαιμονία im gesundharmonischen Zusammenstimmen aller drei unter der Führung der Vernunft im Grund genommen bereits die richtige Mitte der zwei Zeitlosungen gefunden gehabt*). Sie kann daher in diesem Punkt als

*) Ich glaube, dass Plato dies selbst andeutet, wenn er *Phileb. 20 b* etwas geheimnisvoll sagt: »Ein Gott scheint mir eine Erinnerung gegeben zu

Vorläuferin des Philebus betrachtet werden, der die Sache nur als Sonderfrage eingehender und psychologisch weit genauer behandelt, inhaltlich aber unter der Nachwirkung der Rep B und des Phaedo (und vielleicht im Geist des höheren Alters) in der Vermittlung um ein paar Grade unter den Stand der jugendlichen Rep. A herabgeht und die ἡδονή mit sichtlichem Zögern, fast ἑκὼν ἀέκοντί γε θυμῷ zulässt. Dagegen ist es höchst interessant, dass der Abschnitt *Rep. 580—88*, den wir zum Schluss als klaren Einsatz in Rep. A und Nachtrag zum Philebus erweisen werden, dies Zögern vollends losgeworden ist und in mehrfacher Hinsicht folgerichtiger und sachlich wahrer die Vermittlungsabsicht des Philebus vollends zum Vollzug bringt. Darum hatte Plato auch das beste Recht, diesen Einsatz gerade in die gesinnungsgleiche Rep. A (Buch IX) zu machen. Dass er damit in seiner Art dasselbe leistet, was den Grundzug der Eth. Nic. seines Schülers bildet, werden wir s. Z. in dem litterargeschichtlichen Anhang zu den Ges. über das Verhältnis beider Philosophen zu besprechen haben.

Kehren wir nach diesen unerlässlichen Zwischenbemerkungen zum Philebus zurück, so handelt es sich zur massvoll besonnenen und umsichtig vermittelnden Entscheidung der Frage nach dem menschlich höchsten Gut vor Allem um einen Massstab, den wir an dasselbe zu legen haben, oder um Klarstellung des allgemeinen Erfordernisses, welches ein solches erfüllen muss. Nun liegt offenbar in seinem Begriff, dass es sei ein τέλεον und ἱκανόν, d h. dass der Mensch in seinem Besitz voll und endgültig befriedigt sei und keines Anderen mehr zu seiner Ergänzung bedürfe, weshalb ihm Jeder nachtrachtet, der es erkennt *Phil. 20 d ff.* (vgl. Lysis und Symposion, ebenso Aristoteles *Eth. Nic. I, 5)*. Treten wir mit dieser Anforderung an die beiden streitenden Parteien heran, so ist alsbald klar, dass die ἡδονή allein ihr keineswegs entspricht. Denn das wäre ein völlig tierisches Leben niedersten Grads, etwa wie das Vegetieren einer Auster in ihrer Schale. Oder sogar noch weniger als dies. Denn

haben. ... Ich besinne mich jetzt, dass ich früher einmal, im Traum oder Wachen, Reden über die Lust und Einsicht gehört habe, wornach keine von Beiden das höchste Gut sei, sondern ein Drittes, besser als beide.« Die Anspielung auf sich selbst, welche inhaltlich ganz passt, wäre auch in der Form ächt platonisch, vgl. den Widerruf im Phaedrus.

nehmen wir alles Geistige, wie Bewusstsein (αἴσθησις), Erinnerung und Voraussicht weg, so verliert die Lust selbst allen Sinn und Wert (was bereits der Protagoras κατ' ἄνθρωπον ausgeführt hatte). Es wäre ein Zustand, über den sich eigentlich gar nichts mehr sagen liesse (ἀφασία *21 d*).

Auf der andern Seite ist aber auch die blosse φρόνησις oder der νοῦς ohne eine Spur von Lust und Schmerz, also der Zustand des παράπαν ἀπαθής *21 e* *) nicht genügend, wenigstens nicht für uns Menschen, nicht als „m e i n oder d e i n νοῦς. Ich meine aber nicht den wahren göttlichen νοῦς; bei dem mag es sich anders verhalten" *22 c*. Denn es wäre vielleicht nicht unpassend zu sagen, dass jenes „παράπαν ἀπαθής" das allergöttlichste Leben sein würde, da sich ja für die Götter weder Freude noch Leid schickt (ἄσχημον ἑκάτερον) *33 b*. — Wir begreifen natürlich die vorsichtige und zurückhaltende Kürze (τοῦτο μὲν ἔτι καὶ ἐξαῦθις ἐπισκεψώμεθα, ἐὰν πρὸς λόγον τι ᾖ *33 c*), mit welcher sich Plato über das nicht völlige Genügen des Lebens im reinen νοῦς und in der φρόνησις hier ausspricht. Denn das war ja bekanntlich in Rep. B und Phaedo sein eigener Standpunkt gewesen (wie merkwürdiger Weise auch derjenige des Aristoteles am Schluss der Eth. Nic., vgl. hierüber den Anhang).

Hieraus folgt, was wir von Anfang an vermuteten, dass eine Mischung beider Seiten oder ein βίος μικτός (κοινός) das höchste Gut für den Menschen ergeben, aber dabei voraussichtlich die Seite des νοῦς jedenfalls einen Vorrang haben wird *22*. Um jedoch die Mischung richtig vorzunehmen, dürfen wir nicht wie Neulinge im Denken (*13 d*) nur so in Bausch und Bogen ἡδονή und φρόνησις setzen, als gäbe es nicht gute und schlechte Lustgefühle und ebenso bei der φρόνησις jedenfalls Wertstufen. Wir müssen vielmehr beide nach der unerlässlichen Methode des „Einen und Vielen" einer sorgfältigen Unterscheidung in sich und besonnener Prüfung unterwerfen.

Beginnen wir mit der ἡδονή, die aber naturgemäss nicht ohne ihre Kehrseite der λύπη betrachtet werden kann (ἐν τῷ κοινῷ γένει φαίνεσθον γίγνεσθαι *31 c*), so ist ihr nächstliegender Ort das körper-

*) Man beachte den Ansatz zu den Schlagworten der späteren Systeme: ἀφασία bei den Skeptikern, ἀπαθής (ἀπάθεια) bei den Stoikern, (ἀταραξία bei Epikur).

liche Leben. Zwar muss es eine Uebertreibung der σοφοί (nämlich der heraklitisierenden Mediziner aus der Schule des Hippokrates, vgl. das Symposion) genannt werden, dass wir beständig Lust oder Schmerz fühlen, indem „πάντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ, μεταβολαὶ κάτω τε καὶ ἄνω γίγνονται“ *43 a b*; vielmehr bleiben alle mittelstarken und kleinen Körperprozesse unbewusst und es findet zu unserem Glück, weil zu Gunsten des geistigen Lebens ihnen gegenüber Empfindungslosigkeit (ἀναισθησία) statt. Nur die grossen ergeben jene Gefühle, indem sie vom Körper bis zur Seele vordringen und eine gemeinsame Erschütterung, σεισμός, Beider erzeugen *33 d e*. Und zwar beruht der Schmerz auf einer Auflösung der Harmonie der Körperbestandteile, die Lust auf ihrer Wiederherstellung *31 d*; (dasselbe wird im *Timäus 64 f.* teilweise genauer physiologisch ausgeführt und u. A. feinsinnig auf die gefühlsfreie Natur des Sehens hingewiesen, was man später dessen objektiv-theoretischen Charakter im Unterschied vom subjektiv-praktischen der niedrigen Sinne genannt hat). Eine zweite Klasse von Gefühlen sind die rein seelischen, wie Furcht, Hoffnung, das Gefühl des Tragischen und Komischen und andere. Drittens gibt es aber auch eine Menge Mischungen von körperlichem und seelischem Gefühl. Hieher ist schon die Erinnerung an vergangene Lust oder die Vorauserwartung künftiger zu rechnen, bei welcher das Gedächtnis eine Hauptrolle spielt. Auf ihm beruht namentlich das (von Plato ganz vortrefflich entwickelte) Wesen der ἐπιθυμία oder des Triebs *34 c d*. Ursprünglich (τὸ πρῶτον) ein ganz dumpfes und richtungsloses körperliches Schmerz- oder Mangelsgefühl, erhält es erst später auf Grund glücklicher Erfahrung seiner Abstellung den Zusatz der Erinnerung an das mangelstillende Mittel und des Strebens oder Verlangens nach diesem, so dass wir sagen können, das Begehren von Speise und Trank (im Unterschied vom blossen Hunger- und Durstgefühl z. B. des erfahrungslosen kleinen Kinds, das weinend nicht weiss, was ihm fehlt und was es eigentlich begehren soll) sei mehr seelisch als körperlich (vgl. Lysis und Symposion über den ἔρως). Haben wir in diesem Fall unter normalen Verhältnissen die frohe Aussicht, das Ziel unseres Verlangens zu erreichen, so erscheint die ἐπιθυμία als merkwürdige Mischung von Schmerzgefühl, das die Grundlage bildet, und von Lustgefühl im Hinblick auf die Abstellung des Schmerzes (was Leibniz später gegen

die bloss negativ pessimistische Wertung z. B. von Hunger und Durst sehr gut als die semidouleurs bezeichnet, welche recht eigentlich zur Würze dienen; denn Hunger macht Sättigung angenehm, wie Krankheit die Gesundheit, sagt schon der alte Heraklit).

Aber auch abgesehen hievon sind die meisten Gefühle gemischter Art und stellen eine Verbindung von Lust und Schmerz vor, welche je nach dem Vorwiegen des einen oder andern Bestandteils von diesem den ungenauen Namen erhält. Bereits der Gorgias hatte geklagt über die Relativität und unreine Zweideutigkeit der niederen Lust im Unterschied von der schlechthinigen Eindeutigkeit und widerspruchsfreien Prägung des wahrhaft Wertvollen. Im Philebus aber wird jetzt das Alles viel genauer und feiner als förmliche „Analysis der Gefühle" ausgeführt, was diese ihrer schwebenden Natur nach bekanntlich so nötig haben, und wird angewendet auf die körperlichen Gefühle, wie z. B. den Kitzel, τὰ τῶν κνήσεων *51 d* (vgl. den Eingang des Phaedo), besonders aber auch auf die seelischen Erregungen wie Neid, Schadenfreude, Liebe, Furcht, Hoffnung, Tragödie und Komödie. Bei letzterem mögen wir uns erinnern an die Ausführungen in Rep. IX, sodann an die Stimmung der Genossen im Phaedo (ὅταν χαίροντες κλάωσι *Phil. 48 a)* und an den Schluss des Symposion. Denn in der That dürfte Plato, als er diese theoretisch-ästhetischen Gedanken im Philebus niederschrieb, weiter geblickt haben, als nur aufs Theater, und scheint im Geiste noch einmal in den Tagen und persönlichen Stimmungen eben des Phaedo-Symposion zu verweilen, wenn er nicht ohne eine gewisse Wehmut sagt: „ἐν τραγῳδίαις, μὴ τοῖς δράμασι μόνον, ἀλλὰ καὶ τῇ τ ο ῦ β ί ο υ ξυμπάσῃ τραγῳδίᾳ καὶ κωμῳδίᾳ" *50 b.* Denselben persönlichen und nicht bloss lehrhaft psychologischen Ton hat wohl das wiederholte Wort: „Unser ganzes Leben lang stecken wir voll Hoffnungen, γέμομεν ἐλπίδων" *39 e, 40 a*)*, wie im Symposion der ἔρως bald lebt und blüht, bald abstirbt und dann doch immer wieder als Sohn eines unsterblichen Vaters auflebt.

Nahe verwandt mit dieser Gemischtheit der meisten Gefühle ist ihr Unterschied hinsichtlich der Wahrheit und Falschheit *36 c ff.* Zwar ist zuzugeben (wie im Theätet von der blossen, noch urteilslosen Empfindung, s. oben S. 311), dass jedes Gefühl rein als solches

*) Aristoteles sagt nur: »ο ἱ ν έ ο ι ζῶσι τὰ πλεῖστα ἐλπίδι« *Rhet. II, 12.*

hierin unanfechtbar ist. Man kann weder im gesunden noch im wahnsinnigen Zustand nur meinen, man freue oder betrübe sich, ohne es auch wirklich zu thun *36 c*. Aber unbeschadet dessen kann das Eine Gefühl ein sachlich begründetes und haltbares sein, das andere nicht, indem eine wahre oder falsche Vorstellung sich damit verbindet (Spinoza's concomitans idea causae externae). Daher gegenständlich ausgedrückt die Unmasse der Scheingüter und Scheinübel *). Nur leicht hingeworfen wird dagegen der noch tiefere Gedanke, dass Gelüste und Abneigung auch abgesehen von wahr und falsch schon in praktischethischer Beziehung wertverschieden, also gut und bös sein können, was die Bibel mit den argen Gedanken meint, die aus dem Herzen hervorkommen. Es ist aber bezeichnend, dass diese Andeutung in *37 d* und *40 b* lieber fallen gelassen und einer späteren Untersuchung vorbehalten wird, um zunächst ächt sokratisch-platonisch das πονηρόν doch wieder auf das ψευδές zurückzuführen *40 e*, *41 a*. Endlich können die Gefühle auch abgesehen von der begleitenden δόξα wahr oder namentlich falsch sein, indem sie unter sich selbst wie bei den Täuschungen der Perspektive durch Vergleichung ein falsches Mass oder eine unrichtige Färbung annehmen und sich somit meistens als „φαντασθεῖσαι“ erweisen *42 b f.*, *51 a* — das weite Kapitel des Vergleichungs-Glücks und namentlich Unglücks in der Welt!

Wenden wir uns auf der anderen Seite zur φρόνησις, so dürfen wir nicht, nachdem wir die ἡδονή so strenger Untersuchung und Unterscheidung unterzogen, gegen die Einsicht und Erkenntnis parteiische Schonung üben, sondern müssen unverzagt ringsum anklopfen, ob irgendwo etwas hohl klingt, bis wir das Reinste erkannt und die ächtesten Gattungen ausgefunden haben *55 c*. Was nun zuerst die mehr praktischen Fertigkeiten und Künste anlangt (das δημιουργικόν, χειροτεχνικόν im Unterschied vom Zweck der παιδεία und τροφή), so enthalten sie kurzgesagt soviel Einsicht und Wahrheit, als sie Mathematik in sich tragen und verwenden (vgl. Kant), weshalb die Baukunst unter ihnen verhältnismässig am höchsten steht. Die andern allzumal, wie die Kunst des Musikers, Arzts,

*) Spinoza's »vana et futilia, a quibus et quae timebam, nihil neque boni neque mali in se habentia, nisi quatenus ab iis animus movebatur«, Eingang zu »de intellectus emendatione« als sichtliche praktische Paraphrase des kartesianischen Eingangs der theoretischen Meditationen.

Landmanns, Steuermanns oder Feldherrn beruhen eben doch gar sehr auf ἐμπειρία und τριβή, auf tastender Erfahrung, Augen- und Ohrenschein und besitzen daher kein βέβαιον. Einen weit höheren Rang nimmt ebendamit die Mathematik selbst insbesondre in ihrer reinen, abstrakt philosophischen Behandlung ein (bei der sie freilich besonders für den gegenwärtigen Plato auf dem Sprunge steht, aus einer Philosophie der Zahl zur pythagoreischen Zahlenphilosophie zu werden). Den selbstverständlichen Gipfel endlich bildet die Dialektik als Erkenntnis des wahrhaft Seienden, stets sich selber Gleichen und vollkommen Wahren, während jene Vorstufen namentlich auch als gelegentlich erwähntes ζητεῖν περὶ φύσεως (Timäus) oder als Untersuchung des beständig Werdenden nur auf den Rang von δόξα Anspruch haben *55—59*. — Es ist kaum nötig zu bemerken, dass wir hier eine kurze Wiederholung des Bildungsstufengangs in Rep. B vor uns haben, wobei die grössere Duldsamkeit gegen früher und die Abmilderung jener mystisch schroffen Ausschliesslichkeit sofort in die Augen fällt (vgl. oben S. 408 ff.).

Wenn schon im Bisherigen bei der sauberen Unterscheidung der verschiedenen Arten innerhalb der Gattungen ἡδονή und φρόνησις eine abstufende Wertbemessung der einzelnen durchblickte, so ist es jetzt Zeit, dass wir diese in abschliessender Ausdrücklichkeit unter gewissen höchsten metaphysischen Gesichtspunkten vornehmen, ehe wir an die endgültige Mischung des Ganzen gehen. Offenbar gehört nun alle ἡδονή dem Gebiet des Werdens an (nach Rep. IX der κίνησις); das Werden aber ist um des Seins willen da, γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι *54 a c*. Somit ist schon hienach jene nichts Endgültiges und zielhaft Höchstes, wie die einseitigen Anhänger der Lustlehre meinen. Die φρόνησις dagegen hat es jedenfalls in ihren höheren Formen und je weiter hinauf umsomehr mit dem Seienden und Unveränderlichen zu thun und beweist dadurch ihre entschieden nähere Verwandtschaft mit dem unbedingt Wertvollen. Ganz dasselbe lässt sich (mehr pythagoreisierend nach dem Ansatz im Politikus und theologisierend) auch so ausdrücken *23 c—27 c*: Alle Lust ist behaftet mit einem unfassbaren „mehr oder weniger", μᾶλλον — ἧττον, πλέον — ἔλαττον, σφόδρα — ἠρέμα, μεῖζον — μικρότερον, es hat (wie keine klare mischungsfreie Qualität, so auch) kein festes ποσόν, somit kein τέλος und gehört zu dem (heraklitisch) fliessenden ἀτελῆ

und ἀπείρῳ *24 b c*, wo nicht ἀριθμὸς πρὸς ἀριθμὸν ἢ μέτρον πρὸς μέτρον steht *25 a*. Im Unterschied von diesem ungreifbaren und begrifflosen ἄπειρον ist die φρόνησις selbstverständlich verwandt mit dem besseren πέρας, ja mit der göttlichen Vernunft selbst in und über aller Welt, welche als vernünftige Ursache das Ganze ordnend durchwaltet, διακοσμεῖ, διακυβερνᾷ*) *28 d e*.

Nunmehr sind wir endlich im Stand, nach reiflichster Prüfung der Bestandteile die Mischung vorzunehmen, um das Vollkommene, für Alle zu wählende und schlechthin Wertvolle (τό γε τέλεον καὶ πᾶσιν αἱρετὸν καὶ τὸ παντάπασιν ἀγαθόν) für uns Menschen darzustellen *61 a*. Das Wichtigste, was sozusagen als gesundes frisches Wasser in den Mischkessel kommt, ist natürlich die dialektische Wissenschaft. Allein wegen des praktischen Bedürfnisses und zur Verschönerung des Lebens z. B. durch die Tonkunst können und wollen wir auch die sich herzudrängenden unteren Stufen der φρόνησις nicht abweisen, welche unter der Bedingung der höchsten nichts schaden können. Also immerhin mit herein in die Mischung!

Wie steht es aber mit der ἡδονή und ihren Arten, welche gleichsam den Honigzusatz vorstellen? Unmöglich dürfen wir gegen ihr ἄπειρον πλῆθος dieselbe Duldung üben. Zulässig sind vielmehr nur die lauteren, unzweideutig reinen, deren Entbehren ebensowenig Schmerz bereitet, als ihr Genuss einen bitteren Nachgeschmack hinterlässt, die also ohne Sinnenkitzel sind, οὐδὲν ταῖς τῶν κνήσεων προςφερεῖς *51 d*. Hieher gehört besonders das ruhige Wohlgefallen mehr noch an regelmässigen Figuren, als an Farben, Tönen und Gerüchen (Kants interesseloses d. h. uninteressiertes Wohlgefallen am Schönen als ästhetische Grundbedingung). Verwandt damit ist, dass nur die wahren, bezw. notwendig mit dem Leben gegebenen und selbstverständlichen, die körperlich und seelisch heilsamen, massvoll leidenschaftslosen ἡδοναί Aufnahme finden mögen, von denen es nicht heisst, wie bei dem Sinnengenuss der A p h r o d i t e, dass „ὁ τερπόμενος οἷον ἀποθνήσκει καὶ πᾶσαν ἔκπληξιν καὶ βοὰς μετ' ἀ φ ρ ο σ ύ ν η ς

*) Man beachte wieder die feine Verknüpfung der Kunstausdrücke von »οἱ πρόσθεν ἡμῶν«, nämlich von Anaxagoras u n d Heraklit, deren inneren Zusammenhang Plato schon in der früher erwähnten Kratylusstelle *412 c ff.* treffend erkennt. Denn das blosse ῥεῖ wäre ja e i n s e i t i g e r Heraklitismus und thäte dem V a t e r des λόγος- und μέτρον-Gedankens geschichtlich Unrecht.

ἐνεργάζεται“ *51 a b.* Der unbedingte Ausschluss von Derartigem, wie überhaupt von allen ἡδοναὶ μέγισται καὶ σφοδρόταται oder kurz gesagt μανικαί versteht sich von selbst*). Denn diese bringen der Seele, in welcher sie wohnen, nur tausenderlei Hemmnisse, verwirren sie und hindern an jedem höheren geistigen Leben, an der Erzeugung und Aufziehung jener ächten Kinder (des Symposion) *63 d e.* Wir nehmen also in die Mischung bloss diejenigen herein, welche wahr, rein und der Vernunft gewissermassen verwandt sind oder mit Gesundheit, σωφροσύνη und überhaupt jeglicher Tugend vereinbar keine unwürdige Gefolgschaft der Gottheit vorstellen, καθάπερ θεοῦ ὀπαδοὶ γιγνόμεναι ξυνακολουθοῦσι *63 e.*

Es ist ersichtlich, wie namentlich *Phil. 63 d e* charaktervoll und doch in der besonnenen Abmilderung der gereiften Jahre mit offenbar bewusstem Anklang bis auf die bezeichnenden Worte hinaus**) die frühere, fast krankhaft ascetische Auslassung von *Phaedo 66 f.* verbessert, indem nicht wie von den „νεώτεροι τοῦ δέοντος“ (*Phil. 13 d*) alle und jede Lust in Einen Topf geworfen und damit verworfen wird, sondern massvoll nach dem Grundbegriff dieses jetzigen Gesprächs Unterschiede und Wertstufen zugegeben und das einstige unbedingte Verwerfungsurteil über die körperliche Lust im sinnlichen Leben überhaupt zurückgenommen wird. Denn Plato war eben ein wirklicher Philosoph, der nie aufhörte zu lernen und die Fragen neu zu überdenken. So hiess es zwar bei der in sich geschlossenen Plastik seiner Dialogenabfassung dem Buchstaben nach: ὃ γέγραφα, γέγραφα, aber dem Geist nach war er auch in dieser Hinsicht ein rühmlicher, gegen sich selbst nicht weichlicheitler καινοτόμος, wie wir dies nunmehr schon so oft nachzuweisen vermochten.

---

*) Vgl. die schon oben S. 196 erwähnte physiologisch-ethisch interessante, besonnengerechte Besprechung dieser Punkte und ihrer k r a n k h a f t e n μανία im *Timäus 86 b ff.*, wo der ἀκόλαστος περὶ τὰ ἀφροδίσια als Kranker mit einem allzuvollsaftigen Baum verglichen wird, καθαπερεὶ δένδρον πολυκαρπότερον τοῦ ξυμμέτρου πεφυκός (vgl. auch im *Phaedrus 238 c* die ἐρρωμένως ῥωσθεῖσα ἐπιθυμία).

**) Man vergleiche *Phileb. 63 d e:* ἐμποδίσματα μύρια, ξυνοίκους, ταράττουσι, μανικαὶ ἡδοναί, οὐκ ἐῶσι γίγνεσθαι τέκνα, ἀμέλεια, λήθη, διαφθείρουσι, ἀφροσύνης, κακίας, ἀλογία, ἀστασιαστοτάτην μίξιν — — *Phaedo 66—67 b:* ταράττοντος τοῦ σώματος καὶ οὐκ ἐῶντος κτήσασθαι φρόνησιν. ὅταν κοινωνῇ, μυρίας ἀσχολίας, ἐμποδίζουσιν, εἰδώλων καὶ φλυαρίας πολλῆς ἐμπίπλησι, πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας παρέχει, ἀσχολίαν ἄγομεν φιλοσοφίας, θόρυβος, ταραχή, ἐκπλήττει, ἀφροσύνη τοῦ σώματος.

— Ebenso nimmt der Philebus, um dies noch gelegentlich zu erwähnen, auch diejenige Anschauung zurück, zu welcher der Phaedo im Eingang unter Anschluss an die cynische Härte gleichfalls geneigt hatte, nämlich alle (körperliche) Lust in einem blossen Aufhören oder Nichtsein des Schmerzes zu sehen (wie in der Neuzeit Schopenhauer, während Leibniz allzu optimistisch den umgekehrten Standpunkt vertreten möchte, Hartmann aber und das Leben vernünftiger Weise Lust und Schmerz für konträre und nicht für kontradiktorische Gegensätze halten). In Erinnerung an die eigene vorübergehende Stimmung bezeichnet Plato die Vertreter dieser Ansicht als Leute von etwas herber, wenn auch nicht unedler Natur, welche die Macht der Lust zu sehr hassen und gar nichts Gesundes, sondern eitel Betrug in ihr sehen („τινὶ δυσχερείᾳ φύσεως οὐκ ἀγεννοῦς, λίαν μεμισηκότων τὴν τῆς ἡδονῆς δύναμιν καὶ νενομικότων οὐδὲν ὑγιές. . . . γοήτευμα εἶναι“) *44 c*, nebenbei auch das Abbild des sonderbaren Schwärmers Apollodor, der die Symposionreden erzählen muss. Dagegen zeigt Plato *51 a b*, dass die Lehre von der blossen Negativität der Lust zwar vielfach zutreffe und gegen die unbedingten Verehrer der Lust verwendet werden könne, an sich aber doch über das Ziel schiesse, indem sich wenigstens manche besseren ἡδοναί nicht als blosse παῦλα λυπῶν erweisen. Aehnlich bemerkt Aristoteles *Eth. Nic. X, 1* mit Recht gegen einen übertrieben pädagogischen Rigorismus hinsichtlich der Lust; „Wenn die Worte mit der Erfahrung nicht stimmen, so werden sie unbeachtet gelassen und thun dem Wahren sogar Schaden“.

Die ganze bisherige Darlegung beweist zur Genüge, dass auch die zugelassenen Arten und Formen der ἡδονή nur an zweite oder sogar dritte Stelle zu stehen kommen und der ganzen φρόνησις in allen ihren Stufen als der herrschenden Macht untergeordnet bleiben. Dies bestätigt der Schluss des Dialogs *67 b* noch einmal kräftigst durch die Erklärung, dabei bleibe es, „selbst wenn alle Rinder und Pferde und die übrigen Tiere insgesamt durch ihr Streben nach Wohlbefinden für eine Anbringung der Lust an erster Stelle zeugten, im Vertrauen auf welche, wie die Seher auf die Vögel, die meisten Menschen die Lustgefühle für das zum Glück unseres Lebens Wirksamste halten und in den Neigungen der Tiere ein befriedigenderes Zeugnis erblicken, als in den bei jeder Gelegenheit von philosophi-

scher Begeisterung eingegebenen Reden, τῶν ἐν Μούσῃ φιλοσόφῳ μεμαντευμένων ἑκάστοτε λόγων“ *).

Im Grund genommen wäre hiemit die Frage nach dem menschlich höchsten Gut vom Philebus genügend beantwortet und das Ziel desselben befriedigend erreicht. Allein es entspricht dem etwas pythagoreisierenden und feierlichgehobenen Ton des ganzen Dialogs, dass der bisherige Aufbau oder ὁ νῦν λόγος καθαπερεὶ κόσμος τις ἀσώματος *64 b* vor dem Weggang des Baumeisters sozusagen noch eine dekorative Krönung erhält. Diese besteht darin, dass die bereits deutlich herausgetretenen leitenden Gesichtspunkte in der Auswahl der verschiedenen Bestandteile und ihrer Vereinigung noch einmal und zwar zu eigenwertigen Mächten plastisch verfestigt werden und die ganze Verknüpfung zur Vollweihe ihrer feierlichen Aegide unterstellt wird *64 b ff.* Es sind — übrigens nicht ganz streng eingehalten und geordnet — ἀλήθεια, μέτρον (μετριότης oder ξυμμετρία) und κάλλος als dreifacher Ausdruck für das nicht μιᾷ ἰδέᾳ zu erschöpfende absolute ἀγαθόν. Mit ihnen, besonders mit dem ersten Glied deckt sich von menschlichen Gütern im engeren Sinn bereits νοῦς und φρόνησις in der Gipfelform der Dialektik, während als viertes Glied für uns die niedrigeren Stufen des Wissens und Könnens und als fünftes die zulässigen reinen, schmerzlosen, der Seele selbst an-

*) Sachlich ein sehr beachtenswertes Wort auch gegen manche seltsame Auswüchse neuzeitlich naturwissenschaftlicher (und philosophischer) Tierbegeisterung, welche schon gemeint hat, Seelen- und Sittlichkeitslehre oder »die Kenntnis der geheimen tiefen Wunder unserer eigenen Brust von unseren Brüdern in Luft und Wasser« (amphioxus lanceatus?) herholen zu sollen. — Geschichtlich liegt jedenfalls zugleich eine leichte Abdämpfung der eigenplatonischen (und sokratischen) Tieranalogien von Rep. A in dieser markigen Schlusserklärung unseres Philosophen aus seiner jetzigen Periode. Seinen Schüler Aristoteles überzeugt er freilich damit nicht, der *Eth. Nic. 1153 b, 25 ff.* unentwegt erklärt: »Auch dass alle Tiere und Menschen der Lust nachgehen, ist ein Zeichen, dass sie in gewisser Weise das höchste Gut sei, σημεῖόν τι τοῦ εἶναί πως ἄριστον αὐτήν. Denn die Stimme, φήμη, welche von vielen Völkern erschallt, kann nicht ganz durchfallen“; vgl. *1172 b, 35 ff.* (*X, 2*). Da man allen Grund hat, diesen ganzen Abschnitt der *Eth. Nic. VII, 12—15* und ebenso seine Wiederholung *X, 1—6* für später als den Philebus zu halten, wenn auch ihr Hauptkörper mit diesem wohl gleichzeitig geschrieben wurde, so sehe ich in dem an seinem doppelten Ort unbegründeten Exkurs des Aristoteles über die Lust und so insbesondre in obigem Ausspruch eine einigermassen trotzige und das letzte Wort behalten wollende Entgegnung oder kritische Auseinandersetzung mit Plato's überwiegend geistig gehaltener Lustlehre im Philebus.

gehörigen Lustgefühle zu nennen sind. Von einem sechsten, nämlich offenbar von den gewöhnlicheren, ob auch in Gottesnamen nicht ganz abweisbaren Lustgefühlen wollen wir lieber (wieder) schweigen und es dahingestellt sein lassen, wie *66 c d* mit etwas dunkler Feierlichkeit, aber meinem Eindruck nach als litterarische Andeutung von Plato gesagt wird (s. nachher).

Wie mir scheinen will, ist diese Schlussverzierung, die wir kaum erwartet hätten, weder unentbehrlich, noch so tiefsinnig, wie die Enthusiasten abermals meinen. Klar verständlich und lobenswert ist bei ihr allerdings die auch im sonstigen Dialog immer durchblickende Absicht, das menschlich höchste Gut zu gründen auf, oder einzurahmen in die Züge des absoluten ἀγαθόν. Im Uebrigen aber lässt sich nicht wohl leugnen, dass die gesonderte Festigung und Hypostasierung der Vorzüge, welche wir an den gebilligten Bestandteilen der Mischung vorher der Reihe nach schon in Wirklichkeit kennen gelernt haben, etwas von spielender Plastik an sich hat, wie seinerzeit in Rep. A die Aufstellung der δικαιοσύνη als einer eigenen Rahmentugend für die drei andern.

Ich hoffe hiemit immerhin gezeigt zu haben, dass auch der Philebus i n h a l t l i c h des grossen Philosophen noch vollkommen würdig ist und in den Gedanken keine Altersspuren zeigt, ausser in dem guten Sinn, dass er die besonnenste, lebenswahrste und durch Gegensätze hindurch ausgereifteste Lehre Plato's über das menschlich höchste Gut enthält, die wir seither (abgesehen von dem Entwurf der Rep. A in seiner flotten grösseren Kürze) von ihm zu hören bekamen. Nach dieser Allgemeinerklärung darf ich nun aber doch auch auf einen entschiedenen logischen und sachlichen Fehler hinweisen, der ihm in der Philebusuntersuchung begegnet, indessen gewiss dem ersten Vertreter einer wissenschaftlichen Ethik um so weniger zu verargen ist, als ja bis auf den heutigen Tag gar viele Nachfolger in diesen, grosse logische Vorsicht erfordernden Fragen des Guten, des Guts (oder Wertvollen) und der Güter sich noch viel weniger durchfinden, am allerwenigsten z. B. Schopenhauer in dem zwar sehr selbstgewissen, aber geradezu ärmlichen Abschnitt über „Gut und Bös", *Welt a. W. u. V. I, 424 ff.*; daher ich nach früherer wiederholter Anstreifung (S. 75, 221 f. u. sonst) noch einmal abschliessend darauf

zurückkommen muss. Bei Plato meine ich kurzgesagt die thematische Entgegenstellung von ἡδονή und φρόνησις, welche ich logisch anfechten muss und die eine Reihe von erheblichen Uebelständen zur Folge hat. Offenbar bedeutet nämlich ἡδονή (auch χαίρειν, τέρψις), was Plato selbst einigermassen fühlt, im allgemeinen oder Gattungssinn einfach irgendwelche Befriedigung, meinetwegen Lust oder Wohlbefinden des Subjekts. Das kann nun aus diesen oder jenen Quellen fliessen, seien es Sachen oder eigene und fremde Handlungsweisen und Bestrebungen. Zu diesen aber gehört auch die φρόνησις in ihrer ganzen Weite, um sich dann in ihren Trägern ebendamit als eigentümliche Befriedigungsweise d. h. als ἡδονή von besonderer Art zu reflektieren. Hiemit ist bereits klar, dass ἡδονή als Gefühlszustand und φρόνησις als theoretische Thätigkeit gar keine Gegensätze bilden, weil sie von Haus aus nicht derselben Kategorie angehören, was bekanntlich Bedingung für logischrichtige und reine Gegensätze ist.

Das Angemessene wäre also gewesen, zu was Plato einen leichten Anlauf nimmt, die ganze Frage entweder unter dem subjektiven Gesichtspunkt der Befriedigungsweise, also etwa der ἕξις καὶ διάθεσις ψυχῆς *Phil. 11 d* vorzunehmen, was für eine so grundsätzlich diesseitige und menschliche Untersuchung jedenfalls der beste Standort war; oder aber unter dem objektiven der Befriedigungsmittel und Quellen, der verschiedenen κτήματα *19 c*, die Entscheidung zu suchen. Denn der Begriff des Guts hat, was gleichfalls viel zur Verwirrung der „νεώτεροι τοῦ δέοντος“ beiträgt, gedankenmässig und sprachlich diese zwei Seiten: subjektiv oder im Sinn des Wohlbefindens ist es gemeint, wenn man z. B. die Seligkeit oder auch Schmerzlosigkeit als das höchste Gut bezeichnet; objektiv dagegen oder im Sinn des Wohlschaffenden und die Mittel zum Wohlbefinden Gewährenden braucht derjenige das Wort, welcher etwa das Paradies oder den Himmel u. dgl. das höchste Gut nennt.

So einfach diese saubere Unterscheidung ist, so wichtig ist es, dass jeder Ethiker sie sich ein für alle Mal klar gemacht hat, um nicht fortwährend zu irren und zu verwirren. Zum Beispiel lässt sich aus selbstverständlichen logischen Gründen eine haarscharfe Auseinanderhaltung des Guten und des Guts nur auf der, beiden gemeinsamen subjektiven Ebene vornehmen, wo dann das Eine ein

Wohl-wollen oder eine Aktivität wollender Wesen ist, das Andre aber ein Wohlbefinden oder eine Passivität des fühlenden Wesens.

Auch Plato hätte demnach eine logischhaltbare Abwägung der verschiedenen Bestandteile des höchsten Guts nur unter der Bedingung ihrer Versetzung auf die gleiche Ebene oder in dieselbe Kategorie zuwege gebracht. Alsdann wäre ihm sicherlich das sehr Auffallende nicht begegnet, dass unter den verschiedenen Arten der ἡδονή die intellektuelle Lust der Wahrheitserkenntnis (und mit ihr schliesslich in sokratisch-platonischem Sinn zusammennehmbar auch die sittliche Lust des Gutseins) immerhin leicht berührt wird; denn ganz übersehen liess sie sich unter dem Gattungsbegriff der ἡδονή u. dgl. nicht*). Ebenso werden später *52 a* neben der Lust der Gerüche auch die ἡδοναὶ περὶ τὰ μαθήματα erwähnt (vgl. auch *52 b* die kurze klare Unterscheidung von Uebelbefinden und Schlechtsein, Wohlbefinden und Gutsein). Allein das geschieht Alles so kurz und gelegentlich, als handelte es sich um eine kaum der Rede werte Nebensache, während doch bei Plato selbstverständlich und nach unzähligen anderen Stellen das Leben und Streben im Guten und Wahren die höchste Befriedigung und Wonne der Seele ist; man denke an Rep. B, Phaedo und Symposion *210—212*. Offenbar kommt ihm im Philebus die engere Bedeutung der ἡδονή als seine eigene frühere und die geschichtlich vorherrschende Bedeutung unversehens in die Quere, und es schiebt sich seinem Denken als alleinige ἡδονή die niedere Art von Sinnenlust unter, von deren Gesellschaft er natürlich jene höheren Arten von Lust oder meinethalb Befriedigung so weit als möglich rein erhalten will **). Daher bricht

*) Man vergleiche *12 d:* ἥδεσθαι μὲν τὸν ἀκολασταίνοντα ἄνθρωπον, ἥδεσθαι δὲ καὶ τὸν σωφρονοῦντα αὐτῷ τῷ σωφρονεῖν . . . ἥδεσθαι δ' αὖ τὸν φρονοῦντα αὐτῷ τῷ φρονεῖν, καὶ τούτων τῶν ἡδονῶν ἑκατέρας πῶς ἄν τις ὁμοίας ἀλλήλαις λέγων οὐκ ἀνόητος;

**) Aehnlich verbohrt sich noch der grosse Ethiker Kant in das eigensinnige Vorurteil, dass jede Aufnahme einer materialen Bestimmung in das Sittengesetz oder also jedes Reden von Wohlschaffen ganz von selbst so viel sei, wie Befürwortung des Suchens und Schaffens eines solchen für sich selber, also das Grundböse der Selbstsucht statt des »Prinzips der allgemeinen Gesetzgebung« ergebe. Dagegen macht er z. B. in der *Kr. d. U. VII. 196* die gute Unterscheidung, welche Plato hätte brauchen können, zwischen Vergnügen und intellektuellem oder praktischem Wohlgefallen, die unter Umständen einander sogar entgegengesetzt sein können.

er lieber die subjektive Betrachtungsweise und Abwägung ab und springt zur objektiven über, aber nicht zum Vorteil der logischen Klarheit und Sicherheit des weiteren Gangs!

Diese längere kritische Bemerkung durfte ich machen, ohne Plato schulmeisterlich zu nahe zu treten, ja sogar ohne diesmal von der Sache zu weit abzuschweifen. Denn das Merkwürdige und sehr Erfreuliche ist, dass unser Philosoph sich auch hier wieder einmal selbst verbessert hat. Ich meine die viel sicherere und methodischere Art, wie er denselben Gegenstand *Rep. IX, 580 c d – 588 b* kürzer wiederholt. Unter Anbequemung an die seelische Dreiteilung der sonstigen Rep. A wird nämlich hier der Reihe nach vorgenommen die eigenartige ἡδονή je des (μέρος ψυχῆς) φιλοκερδές, des φιλόνεικον bezw. φιλότιμον und des φιλόσοφον oder ihrer charakteristischen Träger. Jeweils der höher Stehende kennt auch das Niedrigere aus Erfahrung mit, τῷ μὲν γὰρ ἀνάγκη γεύεσθαι τῶν ἑτέρων ἐκ παιδὸς ἀρξαμένῳ *582 b* *). Und so lässt sich vom obersten Standpunkt aus einer jeden Befriedigungsklasse das ihr zukommende Mass von Wert und Befriedigungshöhe beilegen.

Hier haben wir also genau die folgerichtig durchgeführte und für die Betrachtung der menschlichen Wirklichkeit angemessenste s u b j e k t i v e Betrachtungsweise unter dem Gesichtspunkt des B e f r i e d i g u n g s r e f l e x e s, nicht oder doch nur ganz nebenher unter demjenigen der Befriedigungsmittel. Hiebei wird dann sogleich auch die im Philebus so sehr vermisste oder wenigstens vernachlässigte tiefste Befriedigung aufs allerentschiedenste fort und fort betont, nämlich die mit gar nichts Anderem vergleichbare Süssigkeit und Wonne des philosophischen Lebens als der Einheit von φρόνησις und ἀρετή oder als des Umgangs mit dem Wahren, dessen Genuss über Alles gehe *581 d 587*. Mit den treffenden Formeln einer späteren Ethik gesprochen ist diese ἡδίστη ἡδονή unserem Philosophen das summum bonum oder der Gipfel aller Güter, dessen Ergänzung durch die verschiedenen Vorstufen oder Güter zweiten und

*) vgl. des Aristoteles hier am meisten angebahnte Seelenstufen statt Teile; zum Inhalt des Gedankens aber ist beizuziehen die fast wörtlich gleiche Ausführung bei *Fichte VII, 36*, dass zwar auf Grund eigener Anfangserfahrung der Edle wissen kann, wie es dem Unedlen zu Mut ist, aber nicht umgekehrt.

dritten Rangs alsdann das bonum consummatum oder den Inbegriff aller Güter ergibt.

Letzteres bonum consummatum bildet auch in Rep. IX wie im Philebus das vermittelnd abschliessende Ergebnis, wobei die Ausführung der Rep. sogar noch um ein gut Teil entgegenkommender und milder ist und das abermalige Zögern des Philebus (oben S. 605) hinter sich hat. Denn *586 e* wird gesagt, dass unter der Bedingung des Gehorsams und der Unterwerfung unter den höchsten Seelenteil auch die niedrigeren Teile immerhin die ihnen und ihrer Art entsprechende Lust, soweit möglich von ächtem Gehalt geniessen mögen. Auch das gehört schon zur fortgeschrittenen und noch lebenswahrer gewordenen Duldsamkeit des Republikabschnitts, dass die sonst meist nur imperative Haltung hier auch einmal zur aristotelisch deskriptiven Weitherzigkeit sich herbeilässt und einfach sagt: „In den Einen Seelen herrscht dies vor, in den andern jenes, w i e e s s i c h g e r a d e t r i f f t." Wir haben nun eben wie drei Hauptklassen von Menschen, so auch drei Haupt-γένη von ἡδοναί: die ἡδονή des μανθάνειν, τιμᾶσθαι und κερδαίνειν *581 c d*. Auch der strengste Soll-Ethiker muss das in der That anerkennen, will er nicht mit seinem zugespitzten Ideal über die Köpfe der allezeit vorwiegenden niedrigeren Thatsächlichkeit eigensinnig wegreden und für die Mehrzahl gegenstandslos werden. Dies ist nun dem Grundsatz nach genau der Standpunkt, den einst schon im frohen Jugendmut die Rep. A eingenommen hatte, der Greis aber durch viele Erfahrungen gemildert und bereichert von Neuem betritt.

Daher ist es ein meisterhafter Griff des Schriftstellers, diesen gereiften Spätling einzufügen in den Zusammenhang eben von Rep. A, in deren letzten gleichfalls so stark empirisch-, nicht transcendentpsychologisch gehaltenen Büchern er deshalb bis auf die neueste Zeit versteckt lag. Krohn hat, soviel ich weiss, den Einsatz als solchen zuerst entdeckt, wusste aber bei seiner völlig unhaltbaren und fast unbegreiflichen Ansicht von der platonischen Schriftstellerei überhaupt natürlich nichts damit anzufangen. So lange er wenigstens alle überlieferten Platonika ausser der Republik für unächt erklärte, war ja schwer zu sagen, woher eigentlich jener Einsatz stamme, bezw. welcher Zeit er angehöre. Daher gab Krohn seinen guten Fund nach

einem Jahr wieder auf und überliess ihn mir zur Fortsetzung und Verwertung. Teilweise habe ich dies in meiner „plat. Frage“ S. 74 f. schon gethan, freue mich aber auch hier wieder, das dort nur Skizzierte jetzt mit durchschlagender Beweiskraft versehen zu können. *Rep. 580 c d — 588 b* ist in der That gar nichts Anderes, als ein ergänzender oder namentlich verbessernd wiederholender Nachtrag zum Philebus; und zwar ist er als das formell und inhaltlich Reifere für die Güterfrage sicherlich später als dieser geschrieben *).

*) Um diesen sehr interessanten litterargeschichtlichen Sachverhalt nicht bloss zu behaupten, sondern zu beweisen, gehe ich aus vom Philebus selbst. Derselbe hat schon früher auf Einige den Eindruck eines Bruchstücks gemacht, zu welchem vorne und hinten etwas verloren gegangen oder vielleicht gar nicht ausgeführt worden sei. Was nun den allerdings eigentümlichen Anfang mit seinem ὅρα δή betrifft, so habe ich das oben S. 590 Anm. bereits zurecht gelegt und finde darin kein Anzeichen eines verlorengegangenen Eingangs oder Vorgängers. Etwas anders steht es mit dem Schluss. Denn der macht sogar in gehäufter und bemerkbar absichtlicher Weise gar kein Hehl daraus, dass noch etwas ausstehe oder fehle, zu was aber Sokrates-Plato im Augenblick oder im unmittelbaren Verlauf dieses Gesprächs noch keine rechte Lust habe. Ich erwähnte schon S. 605, dass in der schliesslichen Rangordnung der Teilgüter die nach der vorangegangenen duldsameren Erklärung eigentlich erwartete sechste Klasse, nämlich die gewöhnlicheren, nicht gerade tadelnswerten ἡδοναί zu guter Letzt doch noch unterschlagen werden und zwar im Anschluss an einen orphischen Vers mit der Bemerkung: ἀτὰρ κινδυνεύει καὶ ὁ ἡμέτερος λόγος ἐν ἕκτῃ καταπεπαυμένος εἶναι κρίσει· τὸ δὴ μετὰ ταῦθ' ἡμῖν οὐδὲν λοιπόν, πλὴν ὥςπερ κεφαλὴν ἀποδοῦναι τοῖς εἰρημένοις *66 c d*. Dies lässt aber bald darauf der Mitunterredner nicht gelten, sondern auf die (aus dem Früheren wiederholte) Frage oder Bitte des Sokrates: οὐκοῦν καὶ ἀφίετέ με; meint er vielmehr: Σμικρὸν ἔτι τὸ λοιπόν, ὦ Σ., οὐ γὰρ δήπου σύγε ἀπερεῖς (wirst ermüden, wohl besser als die Lesart ἀπαρεῖς, wirst weggehen) πρότερος ἡμῶν· ὑπομνήσω δέ σε τὰ λειπόμενα. Mit diesem bezeichnend letzten Wort des Erinnerungsdialogs stimmt auch im früheren Verlauf der wiederholte Hinweis auf die Zurückstellung einer genaueren Untersuchung für ὀλίγον ὕστερον *41 a*, von welcher aber im Philebus sich nichts findet; ebenso *50 d e* die Bemerkung: Ueber das Alles will ich Dir morgen Auskunft geben, sonst wird es noch Mitternacht (vgl. auch *33 b c*). Mit all dem wenigstens zusammen genommen ist denn doch wohl deutlich und bestimmt genug von Plato selbst ein Nachtrag oder eine nochmalige genauere Vornahme einzelner besprochener Punkte in Aussicht gestellt. Wo findet sich nun etwas derartiges? Denn es handelt sich natürlich nur um die ethischen Fragen, insbesondre um eine rückhaltslosere und das letzte »ἀέκοντί γε θυμῷ« vollends überwindende Stellung zur besseren ἡδονή, nicht um das Dialektischnaturphilosophische, das im Timäus seine weitere Ausführung bereits erhalten hat. Wenn man angesichts dieses Sachverhalts schon glaubte, das Verlorengegangensein einer platonischen Arbeit beklagen zu müssen, so ist es einfach wieder derselbe Fall, wie mit dem ver-

2.

Die Naturphilosophie im Timäus.

(Lehre von der sog. Materie, dem Demiurg, dem Mathematischen und der Weltseele.)

Eine so bedeutende Leistung, wie es Plato's Naturphilosophie im Timäus jedenfalls ist und bleibt, kann bei dem einheitlichen Zusam-

missten Dialog »φιλόσοφος«. Der verlorene Sohn ist längst vorhanden, nur an einem ungeahnten Ort und etwas verkleidet untergebracht.

Indessen ist die Maskierung nicht einmal übermässig stark. Sehen wir uns nämlich jetzt den Abschnitt in Rep. IX etwas näher an, so zeigt er sofort die Spuren des Einsatzes schon rein äusserlich. Er ist *580 c* und genau entsprechend *588 a* säuberlich eingerahmt und aus dem sonstigen Zusammenhang herausgehoben durch ein »εἶεν δή, εἶπον«, wozu beim Abschluss der Zusatz kommt: ἐπειδὴ ἐνταῦθα λόγου γεγόναμεν — Bezeichnung für eine verhältnismässige Abschweifung und Unterbrechung durch ein Fremdes — ἀναλάβωμεν τὰ πρῶτα λεχθέντα, δι' ἃ δεῦρ' ἥκομεν. Bei dem Eingang *580 c d* aber tritt uns alsbald der sonst in Rep. A nicht bemerkbare Schulton des Philebus entgegen, wenn es heisst: αὕτη μὲν ἡμῖν ἡ ἀπόδειξις μία ἂν εἴη· δευτέραν δὲ δεῖ τήνδε, ἐάν τι δόξῃ, εἶναι . . . . δέξεται, ὥς ἐμοὶ δοκεῖ, καὶ ἑτέραν ἀπόδειξιν, letzteres nämlich auf Grund dessen, dass wir wie den Staat in drei Stände so die Seele eines Jeden in drei Teile zerlegt haben. Auch diese Bemerkung wäre im ungestörten Zusammenhang der Rep. A sichtlich unnötig, weil selbstverständlich gewesen, zumal gerade in Buch VIII und IX jene psychologische Lehre fortlaufend den Anhaltspunkt für die Charakterisierung der verschiedenen Staatsverfassungen und des Geists ihrer Bürger bildet. Anders war es bei einem nachträglichen Einsatz aus einer viel späteren Zeit, der sich jener alten Trichotomie nur dazwischenhinein anbequemt, da sie für die ethische Frage kein ungeschicktes Fachwerk abgibt. Endlich verweise ich für die sehr nachträgliche Einsetzung des fraglichen Abschnitts in den Zusammenhang der Rep. A auf die gehäuften Termini und Begriffe, wie sie der sonstigen Rep. A völlig fremd, dagegen namentlich von Rep. B an bei Plato stehende Wertbezeichnungen des Idealen werden; vgl. die Zusammenstellung in meiner »plat. Frage« S. 74, wo ich zunächst allein hiemit operiert habe, um jetzt beträchtlich zu ergänzen.

Nach diesen Vorbemerkungen über ein zweifelloses λειπόμενον des Philebus und die noch gut bemerkbare Einsatznatur des Rep.-Abschnitts haben wir nun fürs Dritte darzuthun, dass letzterer sich eben mit jenem Ausstand des Philebus deckt, also ein Nachtrag zu diesem ist, den Plato für gut fand, an einem andern recht wohl passenden Ort, nämlich als Einsatz in die psychologischethische Schlusspartie der gesinnungsverwandten Rep. A unterzubringen. Zum Beweis will ich wieder wie früher bei der ersten Sokratesrede im Phaedrus, welche den Abschnitt *Rep. IX, 572 b—580 c*, also die nächste Nachbarschaft unseres jetzigen Einsatzes, hinsichtlich der Eroslehre zurück-

menhang des Geisteslebens unmöglich völlig unvermittelt, ohne Anbahnungen und Vorstufen ins Leben treten. In der That finden sich

nimmt, die beiden Darstellungen der ἡδονή-Lehre in der Rep. und im Philebus einander vergleichend gegenüberstellen, indem ich mein murrenwollendes philosophisches Gewissen schweige durch Plato's eigenen Ausspruch *Rep. 582 e*: Ἀνάγκη, ἃ ὁ φιλόσοφός τε καὶ ὁ φιλόλογος ἐπαινεῖ, ἀληθέστατα εἶναι.

Rep. 580 c d—588 b.	*Philebus.*
580 e findet sich die eigentümliche Bemerkung über das ἐπιθυμητικόν: τὸ δὲ τρίτον διὰ πολυειδίαν ἑνὶ οὐκ ἔσχομεν (sic!) ὀνόματι προςειπεῖν ἰδίῳ αὐτοῦ. Das ist nun von Rep. A nicht richtig, wo ruhig das ἐπιθυμητικόν (und etwa φιλοχρήματον) als Gattungsname für das Dritte steht, unbeschadet näherer Besonderung, welche in Buch IX besonders bei der Schilderung der Tyrannenseele angebracht und *571 a* für nötig erklärt wird. Doch weiss ich nicht, ob letztere Bemerkung, dass in Ermanglung dessen keine Genauigkeit möglich sei, nicht auch ein Einsatz im Schulton eben des Philebus und seiner langen Abschweifung zur Methode des »Einen und Vielen« ist.	Der Philebus kämpft von Anfang an gegen den Grundirrtum, dass Lust eben Lust sei, statt dass man die stärkste διαίρεσις ἡδονῶν vornehme *20 c*, und fragt *34 e* von der ἐπιθυμία fast wörtlich wie die Rep.: οὕτω πολὺ διαφέροντα ταῦθ' ἑνὶ προςαγορεύομεν ὀνόματι;
581 d: der blosse Ehrliebende (und vollends der Gewinnliebende) wird Wissen, das nicht Ehre bringt, für Rauch und Tand halten.	*58 c d* der Gegensatz von ὠφέλεια und εὐδοκιμία zum reinen ἐρᾶν τοῦ ἀληθοῦς.
583 b: δὶς νενικηκὼς ὁ δίκαιος τὸν ἄδικον, τὸ δὲ τρίτον Ὀλυμπικῶς τῷ σωτῆρί τε καὶ τῷ Ὀλυμπίῳ Διί, überhaupt durchweg in diesem Einsatz herrschend das Bild vom olympischen Wettkampf (der verschiedenen Lebensweisen) um den Preis.	*66 d*: τὸ τρίτον τῷ σωτῆρι, τὸν αὐτὸν διαμαρτυράμενος λόγον, und ebenso durchs Ganze das Bild des Wettkampfs um das νικητήριον als ersten oder zweiten und dritten Preis.
583 b: Unreinheit und Unwahrheit der niederen Lust im Unterschied von der des Philosophen (»wie ich glaube von einem der Weisen, d. h. Plato selbst namentlich früher, gehört zu haben«).	*44 c*: νενομικότων οὐδὲν ὑγιές . . . γοήτευμα, *51 a*: πολλὰς ἡδονὰς φαντασθείσας, und der Gedanke selbst überall im Philebus.
584 a: οὐδὲν ὑγιὲς τούτων τῶν φαντασμάτων πρὸς ἡδονῆς ἀλήθειαν, ἀλλὰ γοητεία τις.	
586 b: εἴδωλα, ἐσκιαγραφημένα.	

denn auch solche und steigern sich sogar immer mehr unbeschadet des eigentlich entgegengesetzten Grundzugs der vorhergehenden zweiten Periode.

Rep. 580 c d—588 b.	*Philebus.*
583 e: der Gegensatz von Lust und Unlust und das Mittlere, ἡσυχία statt κίνησις, *583 c*: τὸ μήτε χαίρειν, μήτε λυπεῖσθαι.	*33 b* derselbe Mittelzustand als das Beste, statt κίνησις *34 a*, oder γένεσις statt οὐσία *54 a*; *33 a*: τοῦ μὴ χαίρειν μηδὲ λυπεῖσθαι.
583 c: die Berufung auf das Beispiel und das Reden der Kranken.	*45—46 c* das Beispiel der Kranken als besonders lehrreich für die unvernünftige und masslose Natur von Schmerz und Lust.
584 b: Einschränkung der übertriebenen Lehre, dass ἡδονή nur sei παῦλα λύπης, Beispiel der Gerüche, wo kein Schmerz vorausgeht oder nachfolgt; μὴ ἄρα πειθώμεθα ἡδονὴν εἶναι τὴν λύπης ἀνάπαυσιν *584 c*.	*51 a*: λυπῶν εἶναι παῦλαν πάσας τὰς ἡδονὰς οὐ πάνυ πως πείθομαι, Beispiel auch der Gerüche *51 e* und überhaupt der ἡδοναί, bei welchen vorher und nachher kein Schmerz beigemischt ist. Sinngleiche, aber viel weniger summarische Auseinandersetzung mit den Vertretern jener Uebertreibung *44* und 51.
584 c: προςδοκίαι, προαισθήσεις, προλυπήσεις.	*39 d ff.*: προχαίρειν und προλυπεῖσθαι sehr ausführlich behandelt.
584 d: Das ἄνω-κάτω-μέσον geführt werden als Beispiel für den Trug der Perspektive und Vergleichung.	*42 b f.* dasselbe inhaltlich über den Vergleichungstrug; das heraklitische ἄνω — κάτω wiederholt *42, 43*.
585 a b: Hunger und Durst als κένωσις im Gegensatz zur πλήρωσις.	*34 e ff.* dieselben Beispiele und wörtlich gleiche Bezeichnung κένωσις — πλήρωσις wiederholt.
585 b: Vergleichung und Gegensatz der sinnlichen Sättigung mit der geistigen in duldsamer Reihenfolge δόξα ἀληθής, ἐπιστήμη, νοῦς.	Ebenso wie *Rep. 585 b* der Philebus mit gleicher Duldsamkeit und Stufenordnung des Geistigen (s. die Wissenschaftsprüfung).
586 b: die Vergleichungstäuschungen »ὑπὸ ταύτης παρ' ἀλλήλας θέσεως ἀποχραινομέναις« (farbenverändernd).	*41 d ff.*: παρακεῖσθαι παρ' ἀλλήλαις, *42 b*: μεταβαλλόμεναι θεωρεῖσθαι καὶ ἅμα τιθέμεναι παρ' ἀλλήλας, ebenso sonst breit und wiederholt das παρά oder πρὸς ἀλλήλας.
586 c: als Beispiel seelischer Leidenschaften ἔρωτες, φθόνος, φιλοτιμία, φιλονεικία, δυςκολία.	*47 e* kurze Erwähnung ohne nähere Analyse von ὀργή, φόβος, πόθος, θρῆνος, ἔρως, ζῆλος, φθόνος καὶ ὅσα τοιαῦτα.
586 a b: Drastische Schilderung des blossen Luststandpunkts der Tiere (veluti pecora — prona atque ventri oboedientia).	*67 b* der kräftige Schlussprotest gegen die Abstimmung der Pferde, Ochsen und anderer Getiere in der Lustfrage.

Sehen wir ab von der leichten, lange wieder zurückgestellten Streifung empedokleischer und heraklitischer Gedanken zur Natur-

Rep. 580 c d—588 b.	*Philebus.*
587 c (bereits stark Uebergang vom Einsatz in Hereinarbeitung des ursprünglichen Zusammenhangs): die mathematischastronomische Spielerei, dass die edle königliche Seele 729mal glücklicher sei, als der Tyrann.	Der ganze Philebus (besonders *17 ff.*) voll pythagoreisierender Hochhaltung der Zahl und Freund solcher Spiele (vgl. den dekorativen Abschluss).

Man wird mir gegen die letztere Vergleichung sofort den Einwand der berühmten »platonischen Zahl«, *Rep. VIII, 545 e ff.* erheben, die ja doch ein noch viel ärgeres Zahlenspiel sei und trotzdem in meiner R e p. A sich finde. Ich muss aber offen gestehen, dass mir diese Zahl schon lange hinsichtlich ihres Orts oder vielmehr der Zeit ihrer Niederschrift sehr verdächtig ist. Denn in den ganzen sonstigen Ton und Geist der Rep. A passt sie allerdings sehr wenig. Nun, l'appétit vient en mangeant. Wie wäre es, wenn wir in Anbetracht dessen annehmen würden, dass ursprünglich die Erklärung des beginnenden Rückgangs des besten Staats einfacher, ob auch immerhin mythisch gehalten gewesen sei, wie es sich für den Versuch der Erklärung des Irrationalen schickt. Die Formulierung in dem dunklen Zahlenrätsel dagegen, das auch inhaltlich jedenfalls verwandt ist mit den astronomisch geschichtsphilosophischen Gedanken besonders des *Timäus 39 c d* über das grosse (»platonische«) Jahr der ἀποκατάστασις τῶν ἀστέρων in seinem Einfluss auch auf die Menschen und Staaten (s. Eingang des Tim. und Kritiasbruchstück) sei erst später bei der Ueberarbeitung der Republik, also nicht sehr fern von der Zeit unseres dermaligen zweifellosen Einsatzes mit der verwandten kleineren Spielerei der Zahl 729, oder jedenfalls nahe bei den Tagen des Timäus und seines übermässigen Spielens mit Zahlen und Figuren von Plato gleichfalls e i n g e f ü g t worden. Beweisen kann ich das allerdings nicht. Das Einzige, natürlich entfernt nicht Durchschlagende, auf was ich immerhin leicht hingewiesen haben möchte, wäre die etwas gewundene und Philebus-artig feierliche Einführung des Zahlenrätsels als einer Art Kinderspiel mit homerischer Musenanrufung *545 d e.* Dass dem Plato diese Musen mit ihrem prophetischen Hochspruch (ὑψηλολογουμένας ὡς πρὸς παῖδας ἡμᾶς παιζούσας καὶ ἐρεσχελούσας . . . ὡς δὴ σπουδῇ λεγούσας) einigermassen, übrigens nicht ohne Ironie wichtige Zeugen sind, sieht man an ihrer noch zweimaligen Erwähnung *547 a*: »sie müssen es wissen, denn sie sind ja Musen«. Mit ihrer im Zusammenhang nicht recht erwarteten Nennung als der Quelle wahrer Eingebung schliesst auch der Philebus in dem Wort: . . . . κυρίους εἶναι μάρτυρας μᾶλλον ἢ τοὺς τῶν ἐν Μούσῃ φιλοσόφῳ μεμαντευμένων ἑκάστοτε λόγων. Dort erklären die Musen prophetisch das Sinken des besten Staats durch ein allmähliches Herunterkommen der Gesinnung zur niedrigeren und schliesslich tierischen Natur (wie sie im Tyrannen sich darstellt); hier im Philebus gibt die philosophische Muse umgekehrt ihren Seherspruch besser als Vogelschau zu Gunsten des höheren geistigen Lebens ab, wenn sie auch von der tierischen Masse überstimmt werde. — Doch fürchte ich beinahe, dass ich durch Plato's παίζειν in dem Zahlenrätsel an-

philosophie schon im Lysis, so erinnere ich an die pythagoreisch-astronomischen Ansätze im Phaedrusmythus, noch mehr im eschatologischen Mythus der Rep. X. Weiterhin ist beachtenswert die metaphysische Kritik der naturphilosophischen Vorgänger im Sophista, der stark an den Timäus anklingende, wenngleich sehr phantastische und noch wenig sicher gehaltene Mythus des Politikus von den wechselnden Weltaltern, sowie dessen Abschweifung zum pythagoreischen Gedanken des Masses, sodann im Phaedo ausser der sehr wichtigen Kritik des Anaxagoras die geographischen Gedanken am mythisch-eschatologischen Schluss, und endlich im Symposion die naturphilosophische, wenn auch zunächst parodierend gehaltene Rede des Arztes Eryximachus wieder besonders mit Gedanken aus Heraklit und Empedokles, wie im Lysis.

So zahlreich diese Ansätze sind, bilden sie doch im Ganzen genommen bisher stets nur Abschweifungen, die in ihren eigentlichen Zusammenhang nur mässig oder gar nicht passen; ja vielfach sind es eben mythische und Schlussarabesken. Sie zeigen zwar das Aufblitzen und Vorhandensein auch von naturphilosophischem Interesse, wie sich dies bei dem stärkeren Beachten der vorsokratischen Vorgänger zum Behuf der Ausbildung der Ideenlehre ergab. Wir haben sogar anzunehmen, dass dasselbe vor seinem Umgang mit Sokrates noch viel stärker der Fall war. Denn wenn Sokrates im *Phaedo 96 a* bekennt: „Als jung verlangte mich gar sehr nach dieser Weisheit, die sie Naturwissen nennen (ἣν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν)“, so dürfte dies mindestens ebensosehr oder mehr auf den jungen Plato, als auf seinen Meister gehen, auf den ja der weitere Verfolg dieses Bekenntnisses ohnedem nicht mehr passt. Mit dem Anschluss an

---

gesteckt hier selbst etwas stark spielerisch geworden bin. Ich will also das zuletzt Gesagte gern wieder dahingestellt sein lassen, um die Schwierigkeiten der platonischen Zahl nicht auch noch durch litterarische Veränderung ihres Geburts- und Heimatscheins zu vermehren. Dagegen habe ich das beste induktivlogische Gewissen bei dem vorangehenden eindringenden Nachweis, wie es sich mit *Rep. 580 c d—588 b* als gedrängter und verbesserter Wiederholung des betreffenden Problems im Philebus verhalte. Es ist das zugleich wieder ein Fall, der auch abgesehen von der besonderen Frage einen höchst interessanten Einblick in die Art der Schriftstellerei Plato's und seines unermüdeten Weitermachens und Besserns an sich selber gewährt; und das kommt gerade m e i n e r genetischen Gesamtbehandlung desselben in hohem Grad als Zeugnis zu gut.

Sokrates trat aber dieses naturphilosophische Interesse zunächst völlig in den Hintergrund und wurde dann auch nachher gegen die jeweils vorwaltenden Absichten seines, vor Allem auf Staatsreform gerichteten Denkens doch immer wieder zurückgestellt, ein Sachverhalt, der zumal bei einem so überreichen und selbständigen Kopf nur natürlich und psychologisch lebenswahr ist *).

Dagegen eignet sich erst die dritte Periode Plato's ihrer ganzen Richtung nach zur unmittelbaren Aufnahme und zum förmlichen Verfolg der naturphilosophischen Frage, um sie soweit möglich im Geist des Kompromisses zu lösen. Hier aber war sie sogar notwendig und konnte nicht länger aufgeschoben werden; denn die endgültige Beschränkung auf einen blossen, obgleich noch so wertvollen Ausschnitt des Erforschbaren lag wahrlich nicht in Plato's „synoptischem", stets aufs Ganze gerichteten Geist. Daher kann ich nicht zugeben, dass der Timäus und seine Gedanken nur ein Not- und Anbau seien, welchen unser Philosoph lediglich oder überwiegend aus äusserlichen Rücksichten auf seine Schule und Schüler angebracht habe. Das ist entschieden zu viel gesagt. So gewiss er sich formell auf den Standpunkt des εἰκός beschränkt, inhaltlich aber, namentlich in quantitativer Beziehung, nicht auf eine vollständige, Alles umfassende Naturphilosophie rein um ihrer selbst willen bedacht ist (vgl. die magere und unmassgebende Streifung besonders der Zoologie), darf doch der sonst naheliegende und dem Plato selbst sicher bewusste Vergleich mit der hypothetisch spielenden Welter-

*) Ich erkenne daher solche gelegentlichen Durchbrüche schlechterdings nicht als Gegenbeweis an, wenn etwa die litterargeschichtliche Einzeluntersuchung derartiges gegen meine Angabe der relativen Stellung und Reihenfolge der einzelnen platonischen Dialoge ins Feld führen wird. Denn letztere ist aus dem Grundthema und Herzgedanken der betreffenden Schriften entnommen und arbeitet nicht mit anhängendem Beiwerk. Das Gesagte gilt z. B. von dem unleugbaren pythagoreischen Ansetzen der Mass-Spekulationen im Politikus, verglichen mit dem zeitlich sicher viel späteren und durch Anderes von jenem getrennten Philebus. Auf anderem Gebiet zeigt der Theätet ganz dieselbe Erscheinung, wenn wir in ihm den bekannten gelegentlichen Durchbruch der tiefen Verstimmung über Staat und Philosophie lesen, was sachlich genau zu der zeitlich doch erheblich entfernten Rep. B gehört. Ebenso war das schon im frühen Charmides angestreifte erkenntnistheoretische Problem der ἐπιστήμη ἐπιστήμης bis zur Wiederaufnahme und Verbesserung im Theätet zurückgetreten, um hiemit nur die hauptsächlichsten Belege für eine bei jedem fruchtbaren Schriftsteller höchst begreifliche Erscheinung anzuführen.

klärung des akosmistischen alten Parmenides im zweiten Teil seines Lehrgedichts auch nicht überspannt werden. Soviel ist an dieser neuerdings vorgeschlagenen Zurückstellung der platonischen Naturphilosophie allerdings richtig und mir ganz nach dem Sinn, dass die hergebrachte, äusserlich schablonenhafte Gleichordnung oder gar Reihenfolge „Dialektik, Physik und Ethik" eine starke Verzeichnung unseres Philosophen enthält und vollends mit der Unterbringung der platonischen Psychologie in seiner „Physik" bös fehlgreift. Beides passt, wie wir schon früher sagten, auf Aristoteles *), aber durchaus nicht auf den völlig anders gerichteten Plato.

Genauer wird sich die jetzige Möglichkeit und Notwendigkeit einer Naturphilosophie bei Plato ergeben, wenn wir in Kürze auf seine bisherigen Ansichten über die natürliche Welt überhaupt nach ihrem Dasein und Wesen zurückblicken. In der ersten Periode ist auf dem Diesseitigkeitsstandpunkt des Sokratikers, der doch bereits (Rep. A!) ein bedeutender Denker zu heissen verdiente, die Realität der gegebenen Welt einfach selbstverständlich, und zwar dem Philosophen sogut wie dem Menschen. In der zweiten Periode verschwindet zwar die erfahrungsmässige Welt nicht neben der besseren idealen; aber nach der Hauptkategorie dieser Zeit sinkt sie wenigstens stark im Wert, sie wird blosses mangelhaftes Nachbild des Urbilds und hat zum Grundzug ein bedenklich heraklitisches Fliessen. Der grossartige dialektische Versuch aber, im Sophista-Parmenides diese zwischen der Idee und den Dingen behauptete „Gemeinschaft" und das „Teilhaben" auf den Begriff zu bringen, bezw. die beiden wenngleich verschiedenwertigen Welten genetisch zu verknüpfen, misslingt mit innerer Notwendigkeit, und der Philosoph flüchtet sich darum auf die mystische Höhe der Rep. B, von der aus die natürliche Welt aufs stärkste entwertet wie in einem trüben Nebelmeer tief unten kaum noch sichtbar ist. Wir nannten das seinerzeit einen annähernden praktischen Akosmismus als Seitenstück des kaltnüchtern theoretischen bei dem alten Parmenides und Zeno. Aber doch

*) Daher Lewes sogar geradezu verlangt, dass des Stagiriten berühmte Schrift περὶ ψυχῆς in erster Linie von einem Physiologen, statt nur Philologen oder gar Psychologen und Philosophen erklärt und herausgegeben werde. Ihr lateinischer Titel »de anima« ist allerdings ganz richtig und bezeichnend, während er bei Plato als Uebersetzung seiner ψυχή überwiegend falsch wäre.

nur als Seitenstück! Denn diese giengen von einem die Welt grundsätzlich ausschliessenden Herzgedanken aus oder begannen philosophisch auf dem Gipfel; deshalb kamen sie überhaupt nicht zur natürlichen Wirklichkeit herab. Plato beginnt mit der letzteren, da ja die Ideenlehre viel später ist, und steigt erst von hier aus allmählich zur Höhe; darum verliert er die Fühlung mit dem festen Boden nie ganz und gar *). Dies zeigt sich selbst in Rep. B, wo die natürliche Sonne in allweg noch der ἔκγονος ὁμοιότατος des unbedingt Seienden und Wertvollen ist. Noch beruhigter und massvoller ist bereits die Haltung des Phaedo, wo zwar auf jede wissen-

*) Ich möchte also in diesem Zusammenhang überhaupt warnen vor der Ueberschätzung jener, ohnedem etwas erkenntnistheoretisch spielenden und symmetrisierenden Erklärung besonders im Eingang von Rep. B, dass die natürliche Welt ein Mittelding sei von Sein und Nichtsein. Man darf dies denn doch nicht so peinlich dahin pressen, als ob Plato Alles, in der Erfahrungswelt mit der Idee oder dem »Sein« sich nicht deckende rundweg für »Nichtsein« ausgegeben hätte und in diesem Sinn auch seine späteren Timäusbestimmungen über die Grundlage des Natürlichen gemeint wären. Hiegegen ist vor Allem jene Zweideutigkeit nicht zu vergessen, welche bei den Eleaten durchgängig, aber auch noch bei Plato und eigentlich bis heute die Begriffe Sein und Nichtsein drückt. Ich meine namentlich das Ineinanderfliessen der nüchternen (sei es bloss logischkopulamässig oder existenziell gemeinten) formalen und der gehobenen materialen und wertbezeichnenden Bedeutung. In letzterer Hinsicht ist ausser Spinoza besonders Fichte sehr lehrreich. In seiner »Anweisung zum seligen Leben«, welche überhaupt mit dem spekulativen Teil der Rep. B die allernächste Verwandtschaft hat und sich vielfach wie eine freie Uebertragung derselben (und teilweise des Parmenides) liest, und auch sonst nicht selten erklärt er mit seiner leidenschaftlich entschlossenen Art oft etwas für rundweg nichtseiend, während er sonnenklar bloss meint: in hohem Grad nichtig, ohne nennenswerten Grad von Realität, wenn demselben auch strengnüchtern die nackte Wirklichkeit oder Existenz nicht abzusprechen sei (vgl. *Lotze Metaph. 100 f.* über den gesunden spinozischen Gedanken der Grade von Realität). Ganz so haben wir gewiss auch den, besonders zur Zeit von Rep. B sehr leidenschaftlichen Plato zu verstehen, welchem ohnehin damals noch keine so fein ausgebildete Kunstsprache zu Gebot stand, wie wir sie heute z. B. mit der klaren und einfachen Unterscheidung von »gar nicht existierend« und »nichtige Existenz« besitzen. Hienach ist auch der übliche Ausdruck mindestens unvorsichtig, wenn es immer heisst, Plato lehre die »Alleinrealität der Ideen«. Es ist (später) wahr im qualitativgehobenen Sinn von real (ὄντως oder ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν), aber falsch im einfachen Sinn von existieren, das ja natürlich auch dem γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε ὄντως *Tim. 27 d ff.* nicht abgesprochen werden soll. Denn ein theoretischer Akosmist wie die zwei letzten Eleaten war er vernünftiger Weise nie, da so was nur im ersten »ἡττηθῆναι ὑπὸ ταύτης τῆς ζητήσεως« vorübergehend möglich war.

schaftlich genauere Ausführung jener Gemeinschaft von Idee und Dingen verzichtet, das Dass derselben aber und somit auch die Wirklichkeit der letzteren zweifellos behauptet wird.

Nachdem nun vollends durch das Symposion die Versöhnungsperiode eingeleitet ist, kann und darf die Naturphilosophie und der Timäus ruhig einsetzen. Der Philosoph hat ja gelernt oder sich wieder entschlossen, „die Welt zu sehen und zu nehmen, wie sie ist, und doch durch das Medium der Liebe“. Für die nie im strengen Sinn geleugnete, sondern nur dem Wert nach mehr und mehr gedrückte bedarf es bloss einiger Hebung. Von trüber Verstimmung frei wird das Auge schon wieder sehen, dass denn doch viel mehr Sinn und Vernunft sich als sieghafter Widerschein des Idealen im Irdischen findet.

Ebendamit kann er sich dann nicht mehr in völligem Verzicht auf jeglichen näheren Nachweis dieses Widerscheins beruhigen, wie der Phaedo vorübergehend erklärt hatte, sondern es regt sich der Drang, irgendwie der Frage doch wieder näher zu treten. Inhaltlich versteht sich dabei von selbst, dass er auch auf einem ihm von Haus aus ferner liegenden Gebiet, wo schon „Viele Vieles“ geredet hatten *Tim. 29c*, sich stärker als sonst an Vorgänger und Fachleute hält. Wenn er dieselben nicht nennt, ja sogar selten näher andeutet, so erklärt sich dies aus der ganzen nie gelehrt referierenden Art unseres Philosophen und dem Ton des Timäus insbesondre. Die nötige Gerechtigkeit schien ihm durch jene Generalerklärung des Anlehnens an Vorgänger für jeden fachkundigeren Leser hinreichend erfüllt, zumal er ja nur Wahrscheinliches geben will und aufs Einzelne selbst wenig Gewicht legt. Dadurch entgehen uns zwar gelehrte Notizen, die wir übrigens von Plato doch nie zuverlässig erhalten würden; aber es wird uns auch jene kritische Vorhalle erspart, durch welche wir bei jeder eigentlich systematischen Arbeit des Aristoteles hindurchmüssen und die mit ihrem üblichen γελοῖον oder ἄτοπον hinsichtlich fremder Ansichten neben dem φανερόν und δῆλον bei den eigenen Behauptungen philosophisch nie angenehm berührt. — Was nun jene Vorgänger anlangt, so wiegt von philosophischer Seite der Einfluss der Pythagoreer vor, daher denn auch zum Hauptsprecher der unteritalienische (geschichtliche?) Pythagoreer Timäus von Lokri gewählt ist. Aber auch sonst werden die meisten vorsokratischen Philosophen

mit ihren physikalischen und kosmologischen Lehren verwendet oder mindestens gestreift. So z. B. in der Elementenlehre besonders Empedokles und dessen Vorgänger Heraklit (der auch im Philebus und den „Gesetzen" als alter guter Bekannter aus der Jugendzeit mehrfach deutlich heraustritt). Aber ohne Zweifel spielt auch der dem Plato sonst wenig genehme Demokrit mit seiner grossen naturwissenschaftlichen Gelehrsamkeit nicht unbedeutend herein, während für die eigentlich medizinischen Sachen sicherlich vor Allem Hippokrates (460—377) einen Anhalt bietet. Ihm gilt deswegen das im Mund unseres Philosophen (als διαλεκτικὸς συνοπτικός) hohe Lob *83 c*, wenn geredet wird von einigen Aerzten „oder auch Einem, der im Stande war, auf Vieles und Ungleiches zu blicken und doch zugleich darin die Eine gemeinsame Gattung zu sehen" *).

*) Da im Zusammenhang dieser Timäusstelle gerade von der »Galle« die Rede ist, welche in des Hippokrates Lehre von der κρᾶσις der Ursäfte eine so grosse Rolle spielt, so kann kein Zweifel darüber sein, dass Plato's Lob in erfreulicher Weise eben auf diesen seinen grossen älteren Zeitgenossen geht. Angespielt ist auf denselben (als einen Arzt, der aus dem Ganzen zu heilen suche) vielleicht schon im *Charmides 156 f.* Ausdrücklich erwähnt wird er im *Protag. 311 b c*, namentlich aber im *Phaedrus 270 b c.* An letzterer Stelle hebt Plato ganz treffend und mit Aufnahme des hippokratischen Stichworts τέχνη statt blosser τριβή (und ἐμπειρία) das Hauptverdienst des Arztes von Kos als des ersten wissenschaftlichen Vertreters der medizinischen »μέθοδος« hervor und nennt es ein »καλῶς λέγει«, wenn derselbe sage, der Leib lasse sich nicht vereinzelt verstehen ohne die Natur des Alls. Ist doch, was in der obigen Timäusstelle besonders gelobt wird, für Hippokrates als denkenden Arzt besonders charakteristisch sein Kampf gegen die Knidische Schule mit ihrer falschen Vereinzelung oder Zersplitterung der Krankheitsformen, überhaupt mit ihrem Hängenbleiben an erfahrungsmässig zerstückelten Einzelheiten. Es versteht sich übrigens von selbst, dass er als grosser Arzt auf der andern Seite auch gegen die gefährliche Einmischung der Naturphilosophie in die Heilkunde und gegen das blosse Spekulieren Front macht, was natürlich seiner Anerkennung durch Plato einigen Eintrag thut und demselben eine gewisse Zurückhaltung auflegt. Jedenfalls aber geht der Spott in der Eryximachusrede des Symposion nicht gegen jenen; denn ich freue mich, noch in der letzten Schrift Plato's ein ganz ähnlich gehaltenes Wort freundlicher Anerkennung nachweisen zu können, das sicherlich gleichfalls auf Hippokrates zielt. *Ges. 857 c d* werden nämlich zwei Arten von Aerzten unterschieden, einerseits der Sklavenarzt (und meist selbst Sklave, vgl. *720*), handwerksmässig und oberflächlich hergeschult, ἰατρὸς τῶν ταῖς ἐ μ π ε ι ρ ί α ι ς ἄ ν ε υ λ ό γ ο υ τὴν ἰατρικὴν μεταχειριζομένων, und andererseits der freie, auf seine freien Kranken verständnisvoll eingehende denkende Arzt, τ ο ῦ φ ι λ ο σ ο φ ε ῖ ν ἐ γ γ ὺ ς χ ρ ώ μ ε ν ο ν μ ὲ ν τ ο ῖ ς λ ό γ ο ι ς, ἐ ξ ἀ ρ χ ῆ ς τε ἁπτόμενον τοῦ νοσήματος περὶ φ ύ σ ε ω ς

Was fürs Andere die Form der naturphilosophischen Erörterung und Darlegung betrifft, so bleibt es nach dem Scheitern des Parmenidesversuchs allerdings bei dem Verzicht auf eine streng begriffliche Lösung oder auf volle und hüllenlose ἀλήθεια. Dagegen liess sich ein nicht unverächtlicher Ersatz dafür schaffen, wenn die unserem Philosophen schon lang geläufige, aber seither immer sehr in Bausch und Bogen behandelte Bildervorstellung für das Verhältnis von Idee und gemeiner Wirklichkeit eine etwas nähere Ausführung obschon in bildlicher Sprache erhielt. Denn den Gegenständen müssen die λόγοι entsprechen, welche deren Ausleger, ἐξηγηταί, sind. Wie sich das Werden zum Sein, so verhält sich das Glauben, πίστις, zur Wahrheit. Das selbst Feste und Bleibende kann in gleichfalls fester und unwiderleglicher Rede dargestellt werden; für das ihm nur Nachgebildete genügt weniger. Dem blossen εἰκών entspricht naturgemäss der λόγος oder auch μῦθος εἰκώς oder die Stufe der annähernden Wahrscheinlichkeit und der sinnigen Vermutung *29 bcd* (vgl. *27 e*, *28 a*, *34 c*).

Diese Betonung der menschlichen Schranken in der Behandlung derartiger Fragen (μεμνημένον, ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν *29 d*), und die entschuldigende Hervorhebung der blossen εἰκασία oder δόξα, πίστις, auch μῦθος oder wie es sonst heisst, bildet den formalen Grundton des ganzen Timäus und insbesondere seiner kosmologischen Grundlegungen. Daher Plato noch im Eingang des Kritiasbruchstücks beim Rückblick auf seine Wanderung (διαπορεία) durch so schwierige und dunkle Gebiete wie erleichtert aufatmet und froh ist, durch zu sein. Schon vorher aber heisst es *Tim. 59 cd* besonders schlagend: „Schafft sich Jemand, wenn er die Untersuchungen über das Ewigseiende ruhen lässt und zu seiner Erholung dem Wahrscheinlichen über das Werden nachforscht, ein harmloses Vergnügen (ἡδονὴν ἀμεταμέλητον), so dürfte das wohl im Leben eine das Mass nicht überschreitende vernünftige Unterhaltung gewähren (μέτριον παιδιὰν καὶ φρόνιμον); vgl. die fast

π ά σ η ς ἐ π α ν ι ό ν τ α τ ῆ ς τ ῶ ν σ ω μ ά τ ω ν. Ein solcher ist eine seltene Ausnahme (εἰ καταλάβοι ποτέ τις) unter den Aerzten, die meist den Namen von solchen nicht verdienen (τοῖς πλείστοις λεγομένοις ἰατροῖς). — Die Vergleichung dieses Urteils mit der obenerwähnten Phaedrus- (und Timäus-)stelle nötigt dazu, auch hier (und etwas unbestimmter *903 c*) an keinen Geringeren, als Hippokrates zu denken, dem hienach Plato andauernd trotz aller sonstigen Unterschiede ein lebhaftes und so wohlverdientes Interesse schenkt.

wörtlich gleiche Erklärung Kants zum „mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte" *IV, 341.* Wir haben kein Recht, dies für blosse neckische Redensarten oder für Ziererei zu halten, sondern dürfen unseren Dichterphilosophen einfach und ehrlich bei dem so oft wiederholten Wort nehmen. Das verlangt im scharfen Gegensatz zu dem hier besonders unangenehmen, schulmeisterlich pedantischen Verfahren des Aristoteles *) der geschichtliche Sachverhalt und die Gerechtigkeit gegen Plato. In diesem Sinn dürfen wir keine, von ihm auch gar nicht versprochene Lösung der Fragen verlangen, deren streng wissenschaftliche Beantwortung sich ihm in seiner dialektisch ringendsten Zeit als unmöglich ergeben hatte, also vor Allem keine begriffliche Ueberwindung jenes Dualismus, der ihm nun einmal seiner Entwicklungsgeschichte gemäss endgültig anhaftet **).

Aber auch bei einer nur bildlichen Ausführung der Beziehungen beider, nun einmal neben einander bestehenden Seiten oder Gebiete durch Plato's Timäus haben wir auf philosophischem Standpunkt ebensosehr das Recht, als die Pflicht, die starke, oft fast geflissentlich und wie zur Warnung vor dem Ernstnehmen überwuchernde Schale ruhig, aber entschlossen und weitgehend abzulösen und bei Seite zu stellen. Anders mag ihrerseits mit Fug und Recht die philologisch litterargeschichtliche oder auch fachwissenschaftliche, sei

*) Noch verfehlter freilich ist die Art, wie der induktive Engländer Lewes in seinem Buch über oder vielmehr gegen Aristoteles den Timäus Plato's zum abschreckenden Nonplusultra des Schwindels und Unsinns macht. Es fehlt ihm eben der Sinn für die offenbarste und handgreiflichste παιδιά Plato's (z. B. in seiner satirischen Schlussschilderung des Weibs und Geschlechtslebens). Alles wird für denselben gelehrten Ernst genommen, mit dem allerdings Aristoteles seine Behauptungen aufzustellen pflegt. Wenn so was bei einem sonst recht vorurteilsfreien und unbefangenen, deshalb vielfach lehrreichen Schriftsteller wie Lewes vorkommt, so kann man sich freilich über die übliche Misshandlung Plato's bei Anderen nicht mehr wundern.

*) Ob übrigens die berühmt aristotelische Prosalehre von Form und Stoff, von Möglichkeit (possibilitas oder auch potentia und nisus) und Wirklichkeit, vom Werden als Uebergang in ein anderes, als man vorher ist, vom ersten Bewegenden, das doch als reiner unpraktischer νοῦς gar nicht bewegen kann und jedenfalls nicht besser erscheint, als der so schwer getadelte νοῦς bei Anaxagoras — ob Aristoteles mit allen diesen und ähnlichen ermüdend weitläufigen Ausführungen wirklich mehr geleistet hat, als sein in allen Hauptfragen für ihn doch massgebender Meister, der Dichterphilosoph, und nicht am Ende noch weniger? Die ehrlichoffene Antwort hierauf verspare ich für den litterargeschichtlichen Anhang und dessen Vergleichung beider Philosophen.

es mathematische oder astronomisch-naturwissenschaftlich-medizinische Behandlung und Erklärung des Timäus verfahren; zu diesem Behuf gibt es ja friedlich zusammenwirkende Arbeitsteilung.

Lange Zeit hat man geglaubt, den Timäus ähnlich wie den dialektischen Dialog Parmenides als Fundgrube der tiefsten philosophischen Geheimwahrheiten wie eine Art weltliche „Offenbarung Johannis“ pressen und quälen zu müssen. Ich bin, hierin mit der Gegenwart einverstanden, kein Freund solcher Künste, die meistens doch nur auf begeisterte Phrasen und hohle Redensarten hinauslaufen. Vielmehr werde ich mich auf den mehr oder weniger sicher durchblickenden Gedankenkern massvoll und phrasenlos beschränken. Letzteres ist allerdings nur für solche gültig, die im philosophischen Denken mit Liebe und Verständnis zu Haus sind, also nicht schon jedes Tieferbohren sofort als „spekulativen Schwindel“ verabscheuen. Und sogar bei dem durchblickenden Gedankenkern werde ich mich vor gar zu sauber und neuzeitlich scharf formulierten Entscheidungen hüten, wo unser Philosoph selber eben keine solchen hat, sondern zwischen verschiedenen ihm gleichwichtigen Interessen und Neigungen schwankt, indem er sich und dem Leser dies Schweben durch die Verschleierung im fliessenden Bild gesteht. Unter Einhaltung dieser Vorbedingungen aber glaube nun auch ich, dass der Timäus es reichlich verdient, mit Ernst und Ausdauer als ein nichts weniger denn alters- und geistesschwaches Buch gelesen und gründlich durchdacht zu werden. Deshalb behandle ich ihn gleich seinen Genossen aus Plato's dritter Periode geflissentlich viel eingehender, als neuerdings üblich ist.

Hauptziel des Timäus bildet es, einigermassen zu erklären, wie die „μεμιγμένη τοῦδε τοῦ κόσμου (oder οὐρανοῦ und τοῦ παντός *28 b*) γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη“ *48 a*. Diese geradezu thematische Formel bezeichnet sehr gut die Synthese oder σύστασις als Grundzug des Timäus wie aller andern Schriften aus Plato's dritter Periode. Nun besteht der Wert der natürlichen Dinge eben in dem stärkeren oder schwächeren Widerscheinen und Abbilden des νοῦς oder der Ideen. Also ist die erste Frage, an oder in was die letzteren widerscheinen. Was ist ihre Unterlage, ihr Träger und sozusagen die Fläche für die Auftragung des den Dingen verliehenen Masses von Bildähnlichkeit? Denn ein Bild muss ja

seiner Natur nach an einem Anderen sein (εἰκόνι μὲν . . . ἐν ἑτέρῳ προσήκει τινὶ γίγνεσθαι *52 c*). Die zweite Frage geht darauf, wer oder was jenem Etwas die Bilder der Ideen einpräge; denn diese selbst verharren ja in ihrem wandellosen Fürsichsein (οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν *52 a*). Drittens handelt es sich darum, soweit möglich die nähere Art dieser ein- oder abgeprägten Bildähnlichkeit nach ihrem Wesen, wie nach ihrem fortanigen Erweis und Bestehen darzulegen. So erhalten wir der Reihe nach die Lehren von der sogenannten platonischen Materie, vom weltbildenden Demiurg und von der mathematisch-idealen Schematisierung der Welt als eines rationalen Organismus, welchem die zugleich mathematisch-psychische Weltseele belebend einwohnt *).

*) Da ich mit dieser Heraushebung der drei oder vier Hauptlehren des Timäus von Plato's eigenem Gang notgedrungen abweiche, gebe ich in gewohnter Weise wieder eine kurze Analyse des Dialogs selber als Anmerkung. Derselbe ist schmucklos ohne jedes mimischdramatische Beiwerk und der Hauptsache nach kein Gespräch mehr, sondern fortlaufende Rede, deren Ordnung die Mitte hält zwischen dem oft springenden Gang der früheren Dialoge und den Anforderungen an einen akroamatischen Vortrag. Doch ist die Anordnung im grossen Ganzen wohl erkennbar und nicht zu verfehlen, weil Plato selbst sie durch entsprechende Absätze, nämlich eposartige Anrufung der Götter oder hilfreichen Musen (σωτῆρες) deutlich bezeichnet. Auch sachlich ist wenigstens die Hauptgliederung tadellos, ja fein und geistvoll bedeutsam in ihrer triadischen Abfolge als Thesis, Antithesis und Synthesis.

Die Einleitung *17—27 a* bezw. *d* ist allerdings noch dialogisch. Sie knüpft mit kürzester Inhaltsangabe an die Republik, besonders Rep. A an und lässt dann den Kritias eine alte ägyptische Sage über die Insel Atlantis und die Kämpfe der alten Athener mit ihr erzählen, woran sich die Planung einer Trilogie, bezw. Tetralogie von Gesprächen einschliesslich den Timäus knüpft. Das litterarisch Nähere über diesen interessanten Punkt versparen wir für später auf den Uebergang vom Timäus zu dem Kritiasbruchstück und den Gesetzen. — — Nun folgt, fortan akroamatisch, der Hauptkörper, indem für den Inhalt bezeichnend der Pythagoreer Timäus von Lokri das Wort ergreift und führt, während es von dem das Ganze nur einleitenden Sokrates heisst: ἐμὲ δὲ ἀντὶ τῶν χθὲς λόγων (über Rep. A) νῦν ἡσυχίαν ἄγοντα ἀντακούειν *27 a*. Der erste Teil gibt *27 d—48* die allgemeinen Grundzüge der Kosmologie und Anthropologie nach Wahrscheinlichkeit, aber unter dem Gesichtspunkt des νοῦς im göttlichen Bildner und seiner Zwecke, vgl. *47 e;* (der neidlose Demiurg bildet die Welt im Hinblick auf die Ideen — Ein Himmel oder Weltganzes aus den in ihrer Vierzahl erklärten Elementen hergestellt — Bildung der Weltseele und Gestaltung ihres Leibs d. h. des astronomischen Himmelsbaus in seinen harmonischen Verhältnissen samt Erschaffung der jetzt erst möglichen Zeit als Abbilds der Ewigkeit — Bildung der menschlichen Seele und Anweisung an die Untergötter zur nachträglichen Herstellung ihres

Beginnen wir mit der sogenannten, d. h. von Späteren so bezeichneten platonischen Materie oder ὕλη. Denn Plato selbst braucht diesen Ausdruck ὕλη noch nicht für das hier in Frage Stehende oder überhaupt nicht als philosophisches Kunstwort, sondern z. B. *Tim. 69 a* ganz harmlos im Sinn von Bauholz oder bearbeitetem Material für die Zusammenfügung des Baumeisters: οἷα τέκτοσιν ἡμῖν ὕ λ η παράκειται τὰ τῶν αἰτίων γένη δ ι υ λ α σ μ έ ν α (letzteres ein ἅπαξ λεγ.). Erst bei Aristoteles spielt ὕλη bekanntlich als Wort und Begriff eine Hauptrolle und wird von ihm deswegen auch in der kritischen Besprechung der platonischen Lehre angewendet. Das ist jedoch bereits eine vorausurteilende Deutung, deren Richtigkeit nicht ohne Weiteres feststeht. Deshalb wollen wir den fraglichen „Widerhalt für die Einbildung der Idee" oder die ὑποδοχὴ γενέσεως als ein χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος (hier einfach soviel als γένος oder φύσις *49 a*) zunächst vorsichtiger mit X bezeichnen.

Plato führt diese seine Untersuchung unter dem Gesichtspunkt der ἀνάγκη ein, nachdem er vorher kürzer (διὰ βραχέων) den Gegenstand vom Augpunkt des νοῦς und göttlichen Demiurg aus erwogen hatte. Denn „man muss zwei Arten von Ursachen unterscheiden: τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον" *68 e*. Und zur wirklichen (oder genauen) Erklärung der Entstehung des Weltalls ist auch die wandelbare Ursache beizuziehen, wie sie von Natur zu wirken pflegt (εἴ τις οὖν ᾗ γέγονε κατὰ ταῦτα ὄ ν τ ω ς ἐρεῖ, μικτέον καὶ τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, ᾗ φέρειν πέφυκεν) *48 a*. Nun haben die Früheren

sterblichen Teils samt dem Leib, sowie zur Hervorbringung auch anderer sterblicher Lebewesen — Grundzüge dieser Leistung). — — Der zweite Teil *48—69* betrachtet dasselbe u n t e r d e m G e s i c h t s p u n k t d e r ἀ ν ά γ κ η oder der ξυναίτια, der A e t i o l o g i e (die sogenannte Materie — mathematische Konstruktion der vier Elemente aus den letzten Grundlagen und Erklärung ihrer Uebergänge ineinander, sowie damit verbundene Erklärung der wichtigsten meteorologischen, physikalischen und physiologischen Erscheinungen). — — Der dritte Teil *69—90 e* ist eine v e r e i n i g t ä t i o - t e l e o l o g i s c h e und genauere (vgl. *47 e*) Erwägung des Baus und der Einrichtung des Menschen, was ausläuft in die Frage nach Gesundheit und Krankheit Leibes und der Seele. — — Der kurze Abschnitt *90 e—92* endlich stellt sich dar als humoristisch satirischer Schluss über die nachträgliche Entstehung des Weibs und des Geschlechtslebens, sowie über die zur Tierwelt führende Entartung unter der Menschheit.

sofort mit den (vier) Elementen begonnen als mit einem vermeintlich Letzten, den ἀρχαὶ καὶ στοιχεῖα τοῦ παντός, oder als wäre selbstverständlich und wüssten wir ohne Weiteres, was Feuer, Luft u. s. w. sei. Das heisst aber zu kurz denken (βραχὺ φρονεῖν) oder zu früh Halt machen, wenn man sie als die nicht weiter auflösbaren Silben betrachtet, aus denen dann sogleich die Worte gebildet werden. Es gilt vielmehr, weit prinzipieller zu verfahren (ἀρχὴν ἑτέραν αὖθις αὖ λαβεῖν . . . πάλιν ἀρκτέον ἀπ' ἀρχῆς *48 b c*). Dies hat bis jetzt noch Keiner gethan. Denn allerdings ist die Untersuchung in hohem Grad schwierig, und es wird kaum angehen, im gegenwärtigen Zusammenhang ganz deutlich zu reden oder die letzten Anfänge von Allem bestimmt anzugeben (τὴν μὲν περὶ ἁπάντων εἴτε ἀρχὴν εἴτε ἀρχὰς εἴτε ὅπῃ δοκεῖ τούτων πέρι . . . κατὰ τὸν παρόντα τρόπον τῆς διεξόδου *) δηλῶσαι τὰ δοκοῦντα . . . οὐ δυνατὸς ἂν εἴην, ὡς ὀρθῶς ἐπιχειροῖμ' ἂν τοσοῦτον ἐπιβαλλόμενος ἔργον *48 c*). Aber immerhin wollen wir es wagen, nach dem alten Grundsatz des Wahrscheinlichen die Sache so gut oder besser als Einer vorzunehmen, πειράσομαι μηδενὸς ἧττον εἰκότα, μᾶλλον δὲ λέγειν *48 d* (ebenso schon *29 c*, was natürlich auf Philolaos zielt). Gott aber möge uns als Erretter aus der seltsamen und ungewohnten Untersuchung zum Dogma des Wahrscheinlichen, τὸ τῶν εἰκότων δόγμα, gnädig durchhelfen *48 e*.

Dass nun die erfahrungsmässigen Elemente in der That kein Letztes sind, sondern sich bei ihnen nach weiter rückwärts weisende Bedenken erheben (προσαπορηθῆναι), das zeigt ja schon ihr beständiger Uebergang in einander, der heraklitische κύκλος (oder περίοδος) εἰς ἄλληλα, jenes beständige φεύγει οὐχ ὑπομένον, daher man sie gar kein τοῦτο, sondern immer nur ein τοιοῦτον, d. h. eine bestimmte Phase oder wechselnde Daseinsform eines hinter ihnen liegenden Seienden nennen kann *49 b—50 b*. Dies letztere selbst muss völlig gestalt- und eigenschaftslos sein, ἄμορφον ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν (nämlich bar der Feuer- oder Luftgestaltung und Qualität, was ἰδέα hier heisst). Nur so ist es im Stand, seine Bestimmung zu erfüllen und in schlechthin unparteiischer Treue Alles, auch das Ent-

*) höchst wahrscheinlich Hinweis auf die in der dritten Periode dem Exoterischveröffentlichten mehr und mehr zur Seite gehende esoterischmündliche Bemühung, die letzten Rätsel durch pythagoreisierende Idealzahlenspekulation zu lösen.

gegengesetzteste und unter sich Unähnlichste sozusagen vorurteilslos aufzunehmen und abzubilden *50 d—51 a* *).

Was ist nun jenes völlig gestalt- und eigenschaftslose, allem Bestimmten gleichermassen zu Grund Liegende, in welchem wir anstatt von Erde, Luft, Feuer oder Wasser die μήτηρ καὶ ὑποδοχή alles sinnlich fassbar Gewordenen zu suchen haben? Plato sucht es *48—58* in einer ganzen Reihe von mehr oder weniger bildlichen und ringenden Ausdrücken zu bezeichnen, die wir zuerst pünktlich und geduldig im Wortlaut anzuhören haben, ehe eine Uebersetzung und Entscheidung gewagt werden kann. Es heisst nämlich ἀνάγκη, πλανωμένη αἰτία *48 a*; ἡ τὰ πάντα δεχομένη σώματα φύσις ταὐτὸν ἀεί *50 b*; πάσης γενέσεως ὑποδοχή *49 a*, *51 a*; δέχεται τὰ πάντα καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ εἴληφεν *50 b*; τὸ δεχόμενον, ἐκδεξόμενον *50 e*; πανδεχές *51 a*; δεξαμενή *53a*; μορφὰς δεχομένη, πάσχουσα *52 d*; τῆς δεχομένης κίνησις *57 c* (ähnlich einem Sieb, wodurch alle Elemente ihren eigenen Platz bekommen, τόπον, χώραν ἄλλα ἄλλην *52 e*, *53 a*); τοῦτο, nicht τοιοῦτον *49 d e*; das ἐν ᾧ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαστα αὐτῶν (d. h. die erfahrungsmässigen Elemente und Dinge) φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται *49 e*; τὸ ἐν ᾧ γίγνεται *50 c*; von den Dingen: γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον *52 a*; ἐν ἑτέρῳ γίγνεσθαι *52 c*; τὸ τῆς χώρας (γένος), φθορὰν οὐ προςδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον πᾶσιν, ὅσα γένεσιν ἔχει *52 a b*; ὄν, χώρα, γένεσις als die drei Momente, um die es sich handelt *52 d*; falsche Meinung von den sinnlichen Dingen her, alles Seiende müsse sein ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά, sonst sei es gar nicht *52 b*; οἷον τιθήνη *49 a*; γενέσεως τιθήνη *52 d*; μήτηρ καὶ ὑποδοχή (zum Idealen als dem Vater und dem Ding als Sprössling) *50 d*, *51 a*; ἐκμαγεῖον παντὶ κεῖται *50 c*; Vergleich mit dem χρυσός, aus welchem der Künstler allerlei σχήματα πλάττει καὶ μεταπλάττει *50 a*; ἄμορφον *51 d*; ἀόρατον εἶδος καὶ ἄμορφον *51 a*; ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ μεταλαμβάνον καὶ δυςαλωτότατον *51 a*; χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν

*) Dieser Gedankengang wirft ein hübsches Streiflicht auf die treibenden Interessen schon in der alten jonischen Naturphilosophie. Denn ohne Zweifel haben solche Erwägungen einst den geistvollen Milesier Anaximander bestimmt, sein ἄπειρον (im quantitativen und qualitativen Sinn) an Stelle des Wassers bei Thales oder anderer bestimmter Elemente bei Späteren als ἀρχὴ ἀΐδιος aufzustellen.

εἶδος *49 a*; μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν *52 b* (während das sinnliche Ding δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν *52 a*).

Ueberblicken wir diese Ueberfülle von Bezeichnungen, so kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Mehrzahl derselben fast wörtlich und unmittelbar auf die blosse Form der Materialität oder also auf den Raum deutet, der uns ja oben begegnet als χώρα, τόπος oder als das, ἐν ᾧ πάντα γίγνεται, während sich das im andern Fall zu erwartende ἐξ οὗ nicht findet mit Ausnahme der einen Stelle *51 a*, wo aber — freilich etwas dunkel! — auch das, ἐξ ὧν πῦρ (καὶ τὰ ἄλλα) γέγονε, ausdrücklich von jener μήτηρ καὶ ὑποδοχή unterschieden wird. Für die gleiche Auffassung jenes X als Raum spricht die später näher zu erwähnende stereometrische Konstruktion der Elemente aus Dreiecksflächen, wie wenigstens der Wortlaut ist, nicht nach ihnen. Auch das lässt sich anführen, dass später zwar von der Zeit als mit der Welt geschaffener ausführlich gesprochen wird, während wir über ihren sonstigen Genossen, den Raum, nichts (mehr) hören, was sich einfach erklären würde, wenn der Philosoph mit jenem X eben den Raum schon abgemacht glaubt. Endlich mag zur Erläuterung und etwaigen Erklärung der Herkunft dieses Gedankens an die im Timäus eine solche Rolle spielenden Pythagoreer erinnert werden, bei welchen der leere Raum von ausserhalb der Welt als förmliches Scheidungs- und Unterscheidungsmittel der Zahl in die Welt eindringt.

Aber eben dieser Vergleich muss uns sofort stutzig machen. Denn nach Plato's schon früher überwiegender und jedenfalls jetziger Grundanschauung werden die Ideen vom Raum sowenig als von sonst etwas angegriffen oder „alteriert" *). Sie werden von ihm weder zersprengt, noch treten sie zergehend in ihn ein (οὔτε αὐτὸ [τὸ νοητόν] εἰς ἄλλο ποι ἰόν *Tim. 52 a*). In diamantenspröder Härte

*) Von den Erweichungsversuchen des Sophista-Parmenides abgesehen sind einzelne sonst sich findende gelegentliche Aussprüche, wie *Rep. 476 a, 524 c* und anderwärts, die in jenem Sinn gedeutet werden könnten, als ungenaue und unmassgebliche Nachzügler jener dialektischen Neigungen anzusehen. Jedenfalls in der jetzigen dritten Periode und so im Timäus werden die Ideen ausdrücklich für frei von τόπος und χώρα erklärt, während nur eine irrige Traummeinung glauben könne, was nirgends sei, das sei überhaupt nicht *52 b c*. Hiemit ist der mythische τόπος ὑπερουράνιος des Phaedrus auf den Begriff gebracht.

und fürsich seiender Geschlossenheit widerstehen sie jedem derartigen metaphysischen „Scheidewasser“ und sind auch nicht wie Hegels Idee gesonnen, freiwillig in ihr „Anderssein“ einzugehen. Somit ist bei Plato der Raum als objektive Zerstreuungsmacht gegenüber von den Ideen ausgeschlossen. Ebenso aber auch als subjektive. Ich meine damit natürlich die Kant'sche Lehre vom Raum als blosser Anschauungsform, wie sie namentlich Schopenhauer mit dem Bild einer Zerstreuungslinse oder eines facettierten Glases vor dem Auge des Beschauers gut erläutert. Die Ideen selbst würden dann allerdings, wie die durch ein solches Glas etwa in vierundzwanzigfacher Vermehrung gesehene Rose unangetastet bleiben und die Alterierung fiele nur in den Kopf des Subjekts. Die „Dinge“ der Erfahrung aber würden zu seelischen Halbrealitäten im Bewusstsein oder zu blossen Erscheinungen statt Dingen an sich. Nur Schade, dass dieser subjektive Idealismus dem ganzen Altertum und so auch dem Plato völlig fremd ist. Sonst könnte man immerhin hier an die Art denken, wie z. B. Fichte in der „Bestimmung des Menschen“ *II, 211* geneigt ist, in dem hinausgeschauten Raum den wahren und alleinigen Träger der sogenannten Eigenschaften der Dinge zu sehen. Wie wenig dies aber altklassische Denkweise ist, zeigt sich z. B. recht deutlich am zweiten Teil der Lehre des Philosophen Parmenides, wenn derselbe die von seinem Panlogismus als logischunmöglich geleugnete natürliche Welt hypothetisch anbequemend, aber objektiv zurechtlegt, wo ein Neuerer (nur nicht Spinoza) ohne Zweifel den subjektividealistischen Ausweg ergriffen hätte.

Indem also Plato mit dem ganzen Altertum den Raum im Sinn des gewöhnlichen Lebens und der unverkünstelt natürlichen Auffassung real nimmt, leistet dieser weder subjektiv noch objektiv das Mindeste gegenüber von den Ideen, wodurch auch nur der Schein der Sinnenwelt herauskäme. Der Satz, dass die Ideen „ihre Abbildung im Raum“ finden, würde also auf Plato's eigenem Standpunkt einfach gar nichts erklären, sondern käme auf die leere Wiederholung hinaus, dass die natürlichen Dinge im Raum Abbilder der Ideen seien, was ja eben die zu erklärende Sachlage bildet.

Man könnte einwenden, dass dies an sich ganz richtige, aber nur für uns bestehende Schwierigkeiten seien, während Plato in bedenklich naher Verwandtschaft mit dem übertrieben formalistischen

Pythagoreismus sie wohl kaum oder jedenfalls nicht so stark gefühlt habe, um sich dadurch von einer ihm sonst genehmen Aushilfe abhalten zu lassen. So sehr ich auch an sich diese Forderung einer geschichtlichen und nicht vom fremden Standpunkt aus geschehenden Deutung billige, glaube ich doch, dass diese hier zu weit geht. Dem Pythagoras als Vater des Zahlgedankens mochte in seiner ersten Entdeckerfreude eine solche überschwängliche Wertung des bloss Formalen möglich sein und dies bei dem zäh aufs Erhalten bedachten Wesen seiner Schule noch lange sich fortsetzen*). Für den im Denken und Sprechen ganz anders geschulten Plato aber wäre es doch ein zu starkes Stück gewesen, zumal in seiner Kompromissperiode, wo der natürlichen Wirklichkeit doch wieder erheblich mehr Gehalt beigemessen wird, als vorher. Und überdem wäre nach dem oben Bemerkten Plato's Anschauung, falls er unter jenem X bloss den Raum verstanden hätte, noch um ein gut Teil nichtssagender, als die pythagoreische, bei welcher wenn auch stark phantastisch der Raum wenigstens als objektives Zerstreuungsmittel Dienste thut.

Bedenken macht mir auch die so stark betonte Unfasslichkeit und Unsäglichkeit jenes X (μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν). Passt das eigentlich bei dem Mathematiker und namentlich Stereometer Plato auf den Raum, diesen klaren Gegenstand der betreffenden mathematischen Fächer? Denn die spitzigeren neuzeitlich metaphysischen Skrupel über die Denkbarkeit eines solchen Gebildes (wenn man wenigstens meint, es als Selbstwesenheit statt als Form des Wirklichen fassen zu sollen), oder gar die gegenwärtigen Spekulationen über die verschiedenen Dimensionen lagen unserem Philosophen mit dem ganzen Altertum fern. Von ihnen abgesehen aber ist der Raum des natürlichen Bewusstseins weder ein so dunkles Rätsel, noch namentlich mathematisch unfassbar, sondern im Gegenteil das Fasslichste und Rationalste in der ganzen An-

---

*) Man beachte übrigens, dass die anfängliche vollkommene Unklarheit oder Unbewusstheit des Pythagoreismus darüber, ob seine Zahlen eigentlich Material- oder nur Formalprinzip der Welt seien, bei den späteren Pythagoreern selber und schon vor Plato's Zeit sich bereits zu der natürlich allein sinnhaften Fassung als Formalprinzip neigte. Hienach waren dann die Zahlen eben das ἁγεμονικόν, νομικόν, die συνοχή der Dinge, worauf zuletzt ganz ausdrücklich das ἐξ ἀριθμοῦ (τὸν οὐρανὸν εἶναι) statt des κατ' ἀριθμόν zurückgewiesen wurde.

schaungswelt (vgl. Rep. B und die dortige Mittelstellung der mathematischen διάνοια).

Hienach haben wir das Recht und die Pflicht, auch die andere Gruppe in der Reihe der obigen Bezeichnungen für jenes X zu beachten und sie nicht bloss für völlig unmassgebliche und uneigentliche Ausdrücke neben ihren bisher allein beachteten, im Grund gleichfalls bildlichen Genossen zu halten. Ich meine die μήτηρ und wiederholt genannte τιθήνη, oder das ἐκμαγεῖον und das Beispiel des zu allem bildbaren Golds. Sie weisen unbefangen genommen ebenso entschieden auf mehr als den Raum oder die blosse Form der Materialität, nämlich auf eine Art von stofflicher Unterlage, von gewöhnlich so gegenannter Materie als matâr oder μήτηρ von Allem, auf etwas Massiveres und Solideres, das sich „kneten" lässt und nicht bloss die abstrakte Fläche vorstellt, auf welche, ich weiss eigentlich nicht recht was? aufgetragen werden kann. Ob uns nicht Plato selbst noch eine bestimmtere Andeutung darüber gibt, dass auch ihm der Raum als letztes Wort zu dünn und nichtig vorkommen wolle? Die Stelle findet sich eben bei der ganz pythagoreisch lautenden stereometrischen Konstruktion der Elemente, welche den scheinbar zwingenden Beweis für die Gleichsetzung des X mit dem Raum bildet. Hier werden *53 d* gewisse Dreiecke als die ἀρχή des Feuers und der andern Elemente, bezw. ihrer kleinsten Grundkörper bezeichnet und dann beigefügt: τὰς δ' ἔτι τούτων (τῶν τριγώνων) ἀ ρ χ ὰ ς ἄ ν ω θ ε ν θεὸς οἶδε καὶ ἀνδρῶν, ὃς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾖ. Ebenso verzichtet *48 c* bestimmt klar zu legen τὴν μὲν περὶ ἁπάντων εἴτε ἀρχὴν εἴτε ἀρχὰς εἴτε ὅπῃ δοκεῖ τούτων πέρι. Dies und namentlich die erste Stelle lautet doch beinahe so, als ob dem Plato hinter den blossen Flächen noch etwas Weiteres steckte, das in ihrer abgezogenen Mathematik nicht aufgeht *).

*) Die ins Kleinere gehenden Einzelgründe, welche bei dieser schwierigen Frage sonst noch für und wider aufgeführt werden, lasse ich absichtlich bei Seite. Es liesse sich z. B. auch das ἐκεῖθ ε ν ἀπόλλυται in Anspruch nehmen, da man bei der Raumauffassung doch wohl ἐκεῖσε erwarten würde. Aber man sieht, wie bedenklich mikrologisch die Sache auf diesem Weg wird. Und so arten auch die verwandten anderen Wendungen gar zu leicht in ein bloss subjektives Folgerungziehen aus und werden überhaupt bei der ganzen Haltung des Timäus um so ungreifbarer, je mehr man sich die Sache ins Einzelne ausdenken will. Jedenfalls wiegen auch sie sich hin und her auf, gerade wie die bisherigen Hauptgesichtspunkte.

Nehmen wir Beides zusammen, so dürfte es wohl geschichtlich treu und unbefangen das Richtigste sein, sich einer kategorisch bestimmten Entscheidung zu enthalten und in unserem Fall sogleich das erste Beispiel jenes schwebenden non liquet zu sehen, das wir für den Timäus überhaupt vorausankündigten. Plato hat eben offenbar selbst nicht entschieden, sondern schwankt im Schutz des herrschenden εἰκός zwischen entgegengesetzten Interessen und Neigungen. Einerseits wäre ihm nämlich der Raum mit jener Rolle natürlich ganz genehm. Eignet er sich doch gut dazu, um das Mathematische, wie wir nachher genauer sehen werden, als durchgängiges Schema der Idee in der Welt anzubringen. Ebenso tritt er, sozusagen als metaphysischer Nebenbuhler, der unvergleichlichen Würde der Ideen oder ihrer qualitativen Alleinrealität nicht gerade-zu nahe. Zwar wäre auch er wie sie ewig und ungeschaffen, in allen beständigen Wandlungen sich selbst erhaltend. Dagegen ist er als blosser (leerer) Raum so schattenhaft-gestaltlos und nichtig, dass er nicht weit zum „Nichtsein" hat und den Ideen keinen Eintrag thut. Er wäre ein reales μηδέν, wie es Demokrit in seinem trotzig antieleatischen Spruch aufstellt: μὴ μᾶλλον τὸ δέν, ἢ τὸ μηδὲν εἶναι. Auf der andern Seite aber mochte unserem Philosophen dennoch vom Standpunkt der wieder höher gewerteten natürlichen Wirklichkeit und ihrer Interessen aus der blosse Raum wie gesagt zu dünn und nichtssagend erscheinen. Daher die Neigung zu einem ihn irgendwie Erfüllenden, wenn auch gleich ihm völlig Form- und Gestaltlosen, für jede spätere Formierung unparteiisch Willfährigen, kurz zu jenem rätselhaften thatsächlichen Realitätsmoment *), auf welches seither eine verwandte Spekulation schon so oft zu stossen glaubte.

Wenn in unseren Tagen Lotze in der *Metaphysik* bes. *S. 63—83* („von dem Realen und der Realität") über diesen „Seins- oder Wirklichkeitsstoff" spottet, der das Ideale zur realen Wirklichkeit aufsteifen soll, so weiss er dabei doch mit ausdrücklicher Beziehung schon auf Plato den natürlichen Hang sehr gut nachzuweisen, welcher zur Annahme eines solchen letzten Hintergrunds führt. Es ist die dem Denken eigentlich nicht mehr recht „verdauliche" Unterscheidung des konkret Seienden von allem Gedankenmässigen, was macht,

*) vgl. die furchtbar dunkle Stelle *52 c* von der εἰκών, ἐν ἑτέρῳ τινὶ γιγνομένη, οὐσίας ἀμωσγέπως ἀντεχομένη ἢ μηδὲν τὸ παράπαν οὖσα.

dass „leicht beieinander wohnen die Gedanken, Doch hart im Raume stossen sich die Sachen“. Beim steigenden Absehen von aller eigenschaftlichen Bestimmtheit und Formierung eines Dings glauben wir auf diesen letzten nebelhaften Hintergrund zu stossen, auf ein Etwas, das noch da ist und übrig bleibt, auch wenn wir alles und jedes nähere Sosein aufgehoben haben. Dies Stossen auf einen letzten „Urrest“, das weder Anschauung, noch eigentlich richtiges Denken und Begreifen mehr heissen kann, meint Plato offenbar und formuliert es sehr gut mit dem obigen Wort: „μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν“. Ein derartiges Reale in seiner völligen Unbestimmtheit und Zerflossenheit tritt wenigstens dem Wert nach gleichfalls der Würde der Ideen nicht gar zu nahe, auch wenn es ewig mit ihnen da ist. Wäre es doch, mit einer natürlich unplatonischen und auch an sich etwas barbarischen, aber neuerdings hie und da gehörten Ausdrucksweise gesprochen nicht viel mehr, als ein einigermassen verdichteter dynamischer Raum mit allen Eigenschaften und Leistungsfähigkeiten eines solchen, und doch inhaltlicher, als der blosse mathematische Raum. Eine leichte Verwandtschaft damit hat z. B. auch Spinoza's beständiges Schwanken zwischen mathematischer und dynamischer Welterklärung, zwischen sequi und consequi, zwischen ratio und causa.

Ein solches Schwanken und Schweben zwischen den beiderseitigen Interessen, dem Recht der Ideen und der Gerechtigkeit auch gegen die Dinge können und dürfen wir nun unserem Plato vollends auf dem Bildstandpunkt des Timäus gerne zutrauen. Das subjektive Oscillieren wäre schliesslich nur das Gegenbild des objektiven Schillerns der Sache. Und geschichtlich lag es nahe, das unfasslich abstrakte ἄπειρον der Pythagoreer (als Subjekt, nicht bloss als Prädikat noch eines Andern gefasst) mit dem greifbareren und gediegeneren ἄπειρον eines Anaximander (und der Mythologie) zusammenfliessen zu lassen.

Ob nun so oder anders, jedenfalls war eine ὑποδοχὴ γενέσεως nötig, was als allgemeinste Fassung der Sache unbedingt sicher steht. Eine solche musste, um die entsprechenden Züge des natürlichen Seins im Unterschied vom Idealen zu erklären, in irgend einer Weise als Vertreterin und Macht der relativistischen Unfasslichkeit, des Fliessens und Schwebens, kurz des irrationalen Aussersich- und Ausser-

einanderseins dastehen (um mit letzterem auf Hegels berühmte Begriffsbestimmung der Materie anzuspielen). Dagegen bildet das αὐτὸ καθ' αὑτό (vgl. klassisch *Symp. 211 b*) den Grundzug der höheren Welt, welche alle ihre Bestimmungen wandellos bei einander hat und in einem „nunc stans" ist, was sie ist. Ihr gegenüber muss daher die erstere αἰτία oder jener rätselhafte Weltfaktor kurzweg als ἀνάγκη im Unterschied vom νοῦς bezeichnet werden, wie es in dem mottoartigen Timäuswort *48 a* geschieht. In ihr klingt die altmythische εἱμαρμένη nach, welche sich durch das Mittelglied der δίκη und des μέτρον hindurch nur sehr langsam und auch bei Plato (ja selbst bei Aristoteles) noch nicht recht zum Gedanken der Naturordnung, dem gesichert wissenschaftlichen Boden erst der Neuzeit klären sollte.

Die „ἀνάγκη" als solche ist schlechthin gegeben und aus keinem Höheren ableitbar, oder volkstümlich mythisch ausgedrückt wird sie nicht wie alles andere Weltliche geschaffen, sondern ist Voraussetzung alles Schaffens oder also richtiger Bildens durch den Demiurg. Dabei kann sie kein durchaus willfähriger Gegenstand oder völlig gefügiges Material für die ordnend gestaltende Vernunft genannt werden, sondern leistet derselben einigermassen spröden Widerstand. Sie muss mythisch geredet von der Vernunft überredet und durch Zuspruch bewältigt werden, damit diese das Beste soweit möglich zu Stand bringt (νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν . . . τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν . . . . . δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος *48 a*; ὅπῃπερ ἡ τῆς ἀνάγκης ἑκοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπεῖκε *56 c*, ξυναρμόττων βίᾳ *35 c* und sonst). Ja, wir hören sogar, freilich dunkel und unentwirrbar, von einer gewissen chaotisch ungeordneten, an das Getreideschütteln in einem Sieb erinnernden Bewegung der Elemente v o r der Weltbildung, welche andeutungsweise schon vorhanden waren, ἴχνη μὲν ἔχοντα αὑτῶν ἄττα, ehe sie dann der Demiurg erst eigentlich richtig vornahm und formierte, διεσχηματίζετο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς *52 d — 53 b* (kurz vorausgenommen schon *30 a* und wiederholt *69 b*, einfacher als mythisches Chaos früher im *Polit. 273 b c*). Nur soweit also diese Grundlage Folge leistet, gelingt die annähernde Gestaltung der Welt nach der Idee des Besten und Schönsten, κατὰ δύναμιν oder ὅ τι μάλιστα, wie es fortwährend heisst.

Dagegen kommt auf die Rechnung von ihr und ihrem unent-

behrlichen, aber blindmechanischen Mitwirken alles Ungeordnete, Zufällige, kurz Irrationale in der Welt, das wir, nicht unplatonisch, mit Einem Wort das κακόν nennen können. Erinnern wir uns zu dieser nüchtern ergebenen Anschauung hinsichtlich des Rätsels aller Rätsel an die schon früher S. 281 erwähnte Auslassung des *Theätet 176 a*, wo es u. A. hiess, dass das Schlechte, τὰ κακά, unmöglich aufhören könne; denn es müsse immer etwas geben, das dem Guten entgegengesetzt sei. Und da nun jenes auch nicht bei den Göttern seinen Sitz haben könne, so bewege es sich notwendig in der sterblichen Natur und in unserer Welt. Ebenso hatte der *Politikus 269 ff.* geredet vom Wechsel der Weltperioden, welcher mit Notwendigkeit aus der körperlichen, vom alten mythischen Chaoszustand noch herstammenden Naturbeschaffenheit des Weltganzen folge, vgl. bes. *Pol. 273 b c.*

Man mag darin einen unphilosophischen Dualismus Plato's erblicken. Indessen ist der Tadel bälder ausgesprochen, als die Sache besser gemacht. Denn ich behaupte, dass das der Spekulation, um welche es sich bei so schwierigen Fragen überhaupt bloss handeln kann, bis heutigen Tags ebensowenig gelungen ist, als dem Plato und. setzen wir sogleich hinzu, auch seinem Nachfolger Aristoteles, in dessen Naturphilosophie der Widerstand der ὕλη bekanntermassen ganz dieselbe Rolle spielt. Welches noch halbwegs nüchterne und klare Denken hat denn überhaupt diesen letzten dunklen Rest der Welt, das Böse vereint mit dem Uebel in dem Einen Ausdruck des κακόν, wirklich weggebracht und Alles in helles, eitel vernünftiges Licht aufgelöst? Gesteht doch noch der entschlossenste spekulative Idealist, Hegel, trotz aller seiner panlogistischen Vordersätze über die Siegeskraft der Idee, für die Natur und Geschichte „ein Mitspielen des vernunftlosen Zufalls wenigstens an der Oberfläche" zu und redet mit Bako von Possen der Natur oder von Fällen, wo sie ihre Gedanken nicht zusammenbringe, also auch dem nachdenkenden Philosophen nicht zugemutet werden dürfe, dies seinerseits zu leisten. Und nun gar vollends der ganze oder halbe Alogismus der neuzeitlichen Pessimisten oder auch Schellings! Was will man in Anbetracht dessen dem alten Weisen anhaben, wenn er ehrlich genug ist, in Gottesnamen jene dunkle ἀνάγκη in der Welt zuzugestehen und diese nicht schöner zu färben, als sie nun einmal ist?

Es handelt sich nun fürs Zweite um die Macht, welche in dieser Unterlage, ὑποδοχή, die Ideen ein- oder richtiger gesagt nachbildet, da sie ja nicht selbst herunterkommen. Dieselbe heisst mehr allgemein ὁ θεός und mit bestimmterer Beziehung auf ihre Weltrolle δημιουργός *). Sie blickt wie ein menschlicher ποιητής oder Künstler auf das wahrhaft Seiende, die Ideen als παραδείγματα hin, um die Welt der natürlichen Dinge als Abbild dieses Urbilds, εἰκὼν τοῦ παραδείγματος zu gestalten *28 a b c*. Denn die Grundlage wird von ihr nicht geschaffen, sondern als ewig gegebene nur übernommen (παραλαμβάνει) und in einmaligem Akt den Hauptzügen nach geordnet und gebildet, εἰς τάξιν ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας *30 a*. Alsdann ist die Gottheit, ganz wie in *Genes. 1, 31*, erfreut über ihr soweit möglich wohlgelungenes Werk reiflicher Ueberlegung und Erwägung und übergibt den von ihr gleichfalls gebildeten Untergöttern die Sache zum Fertigmachen und Erhalten. Denn wirklich sterbliche Wesen kann sie nicht in eigener Person hervorbringen, weil aus ihrer Hand von selbst Unsterblichkeit fliesst und doch ohne jene eine störende Lücke im Weltall wäre *41 c*, vgl. *29 e*. Und so zieht sie sich nach alledem befriedigt zurück, ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἤθει, vgl. *Genes. 2, 2* **).

Was ist zu diesem μῦθος der Sinn und Gedankengehalt, welcher nach dem Wesen aller religiösen Vorstellung oder Imagination hier in plastischer Dramatik zu Einzelgestalten und Sonderprozessen verfestigt erscheint? Den Worten nach tritt der göttliche

*) Genauer sind Plato's Bezeichnungen für das Gemeinte und seine Wirksamkeit besonders in dem Abschnitt 27—48 folgende. Für ὁ θεός steht auch θεὸς ὢν ἀεί im Unterschied von dem θεὸς ἐσόμενος oder den θεοὶ γεννητοί, ὁρατοί. Derselbe heisst auch ὁ πατὴρ καὶ ποιητὴς τοῦδε τοῦ παντός oder ὁ γεννήσας πατήρ (δημιουργὸς καὶ πατήρ schon im Mythus des *Pol. 273 b*). Auf sein Wirken geht der immer wiederkehrende Lieblingsausdruck ὁ ξυστάς (entsprechend obigem synthetischen Losungswort des Timäus) oder τεκταινόμενος, ferner die Verba δημιουργεῖν, ποιεῖν, ἀποτελεῖν, ἀπεργάζεσθαι, ἀπεικάζειν, ὁμοιῶσαι, ἀποτυποῦσθαι, διατάσσειν, διακοσμεῖν, μηχανᾶσθαι, ἀπακριβεῖσθαι, τορνεύεσθαι, und von den Untergöttern gern διακοσμεῖν, πλάττειν, προςυφαίνειν.

**) Noch viel stärker mythisch und menschenartig ist die Anbahnung dieses Gedankens in dem Mythus des Politikus, wo sogar ein schicksalsartiger Wechsel zwischen göttlicher Weltlenkung und einem Ueberlassen der Welt an sich selbst als αὐτοκράτωρ τῆς πορείας *274 a* vorgetragen und von dem μέγιστος δαίμων oder Obergott gesagt wird: »Der Steuermann des Alls liess gleichsam das Steuerruder los und trat auf seine Warte ab (ἀπέστη)« *272 e*.

Demiurg ohne allen Zweifel als eine eigene dritte Macht n e b e n den Ideen und der „Grundlage“ auf und vollzieht eine einmalige Gesamtleistung. Hieran ist nun jedenfalls die Unabhängigkeit oder Ungeschaffenheit der weltlichen ὑποδοχή ernst zu nehmende Ueberzeugung Plato's, womit der Demiurg sofort zum blossen Weltbildner, διακοσμῶν, statt Weltschöpfer wird. Aber was ist seine Stellung zu den Ideen?

Auf der Einen Seite ist das gedankenmässige Zusammenfallen Beider unabweislich und von Plato selbst deutlich genug angezeigt. Insbesondere kann ja der θεὸς ὢν ἀεί oder πατὴρ καὶ ποιητὴς τοῦδε τοῦ παντός nicht wohl etwas Anderes sein, als was einst die Rep. B mit ihrer ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ (αὐτὸ τὸ καλόν im Symposion) als dialektisch mystischen Gipfel, ja als Inbegriff des Idealen erschaute. Denn auch der Gott im Timäus wirkt nach der ἰδέα τοῦ ἀρίστου als oberstem Zielpunkt; sein ganzes Thun geht hervor aus neidloser Güte als ethischer αἰτία *29 e*, wie ja schon *Rep. 379 f.* und *Phaedrus 247 a* („Neid findet sich nicht im göttlichen Chor, φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται“) sich rundweg gegen das volkstümliche, aber schnöde, übrigens unsterblich heidnische θεῖον φθονερόν ausgesprochen hatten. Er heisst selbst ἀγαθός und ἄριστος τῶν αἰτίων *29 a* (und öfter). Die Welt als θεὸς αἰσθητός ist εἰκὼν τοῦ νοητοῦ, nämlich θεοῦ selber *). Denn in seiner neidlosen Güte wollte er, dass Alles i h m möglichst ähnlich werde *29 e*, während es allerdings anderwärts heisst, er habe im Hinblick (βλέπων) auf das Urbild die Welt gestaltet. Aber auch allgemeiner betrachtet ist wahr, dass der θεὸς ὢν selbstverständlich das höchste Denkbare sein muss, soll dieser Name θεὸς überhaupt einen Sinn haben. Und ebenso ist jene ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ (und ihre Schattierungen) im strengsten dialektischmystischen Sinn das Höchste und schlechthin Wertvolle, also Absolute. So müssen beide nur verschieden Benannte sich decken, damit wir nicht in derselben Beziehung zwei Höchste erhalten.

Warum aber doch die Sondergestalt des Demiurg? Warum ist unser Philosoph nicht zufrieden mit der früheren, sogar minder bildlichen Erklärung über die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ als höchster Macht und metaphysischer Sonne, die Allem Sein und Erkennbarkeit gebe? Oder

*) Die Stelle *37 a* dagegen kann richtig übersetzt und bezogen nicht hieher gezählt werden.

mit der ähnlichen Erklärung im *Phaedo 97 ff.* bei der bekannten Kritik des Anaxagoras, dass doch zweifellos der νοῦς, die Vernunft, bezw. die Ideen Ursache von allem Schönen, Guten und Wahren in der Welt seien und nicht der vernunftlose Zufall der Materialisten?

Zur Beantwortung müssen wir wohl zunächst schon an das Formale denken, dass der Timäus es überhaupt unternommen hat, die höchsten Fragen in bildlicher Anschaulichkeit zu behandeln. Und dahin gehörte notwendig auch die Frage nach der Wirksamkeit des Idealen in der Welt. Die Grundstriche davon, die früher teils eigentlich, teils namentlich selbst schon bildlich gehalten waren, galt es darum jetzt zu einem ausdrucksvollen Gemälde auszuführen. Damit verbindet sich sofort das inhaltliche Interesse, dass der springende Punkt, nämlich eben die Ursächlichkeit und Wirkungskräftigkeit des Idealen einen viel stärkeren Ausdruck verlangte, als ihm bisher zu Teil geworden war. Daher lesen wir alsbald nach Einführung des Demiurg *28 a* (wiederholt *28 c*), dass ja alles Werdende unmöglich werden könne ohne ein αἴτιον. Ganz unter diesem Gesichtspunkt und mit demselben Ausdruck (δημιουργοῦν, αἰτία) tritt auch im *Philebus 26 e, 27 b* die αἰτία sachlich als dasselbe mit der früheren ἰδέα τοῦ ἀγ. und dem jetzigen vernünftigen Weltbildner auf*).

Vielleicht macht eine andere Zurückverweisung die Sache noch deutlicher, wenn ich sage, dass die ganze mythisch-poëtische Kosmologie des Timäus der b i l d l i c h e Ersatz sein soll für die gescheiterte w i s s e n s c h a f t l i c h e Ableitung der Welt aus dem Idealen im Sophista und besonders Parmenides (und für die noch nicht geglückte esoterisch pythagoreisierende zweite Vornahme dieser dialektischen Ringversuche im engsten Kreis der blossen Schule). Der Weltbildner im Timäus wird ganz persönlich gemalt und mit lauter solchen Prädikaten ausgestattet; wir lesen z. B. von seiner πρόνοια *30 b c* oder oft von λόγος, λογισμός, λογίζεσθαι, νοῦς, ἐπινοεῖν, διανοεῖσθαι, κατὰ νοῦν. Das ist die bildlich ersetzende Wiederholung der ähnlichen Interessen und Neigungen im Sophista, die Ideen selber

*) Die sogar wörtliche Vorausnahme des θεοῦ δημιουργοῦντος (μετὰ λόγου καὶ ἐπιστήμης) im *Sophista 265 c* ist als eine mehr gelegentlich und populär gehaltene minder bedeutsam, während der dortige Versuch, die Ideen selbst zu beleben, natürlich alle Beachtung verdient. Auch der Mythus *Polit. 268 d e ff.* enthält mitsamt dem Ausdruck δημιουργός (*270 a*) bereits viel an den Tim. Anklingendes.

mit Leben, Vernunft, Seele und Bewegung zu begaben (s. oben S. 355 f.), um der „unpraktischen“ eleatischen Starrheit zu entgehen und dadurch den Weg in die Welt herein zu finden. Wenn dieser Versuch auch notwendig an der vorausgesetzten ontologischen Starrheit der Ideen scheitern musste, so war doch gewiss der Anlauf zum mehr Dynamischen an sich hochberechtigt und notwendig. Daher die Wiederaufnahme in der duldsameren Form des Timäus, wo die beiderseitigen Interessen sich im gefälligen Schweben und Schillern des Bilds verknüpfen liessen.

Hienach sehe ich in dem Demiurg des Timäus durchaus keine bloss mythische und bedeutungslos poëtische Gestalt oder bewusste Dichtung. Ja, auch das ist noch zu wenig, wenn man darin nur den wissenschaftlich nicht eben schwer wiegenden und unmassgeblichen Ausdruck eines gemütlich religiösen Bedürfnisses erblicken wollte. Das genügt immerhin für viele Stellen Plato's, wo er mehr nur volkstümlich gelegentlich und sokratisch von dem Gott oder dem Göttlichen. sehr häufig auch von d e n Göttern als Quelle des Guten und Vernünftigen, der Vorsehung und gerechten Weltregierung redet. Hierin prägt sich eben unabgewogen eine tiefe persönliche Frömmigkeit aus, die an keine Formel gebunden ist, sondern sich einfach als ἔνθεος fühlt, aber in dieser Stimmung zu allen Zeiten die Persönlichkeitsvorstellung bevorzugt, ohne damit wissenschaftlich und begrifflich zu urteilen. Im gegenwärtigen Timäus dagegen behaupte ich, dass der Demiurg desselben durchaus noch Ausdruck eines philosophischwissenschaftlichen Drangs nach Ergänzung und Verbesserung namentlich der Ideenlehre sei. Was unserem schliesslich allezeit ringenden Philosophen vorschwebt, ist ein gewisses unsagbares Mittelding von eigentlicher Idee und vernünftig persönlichem Geist, durch und durch rational wie jene, und zugleich eine wirkende, lebenskräftige und zum Schaffen fähige Macht, wie dieser, was Leibniz später durch den Gedanken bezeichnet, dass der intellectus divinus die regio idearum sei. Bei Plato war übrigens im Grund genommen schon die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ zwar einerseits ihrem Namen entsprechend gewiss Idee, andererseits aber nicht das gattungsmässig Allgemeinste, das geradlinig aus der logischontologischen Stufenreihe herausgewachsen wäre. Daher können wir sagen, dass die mystische Sehnsucht des Philosophen bereits bei dieser Schauung über

das Gebiet der blossen Idee hinausringt und die geistartig verdichtende Erweiterung des Timäus wenn nicht anbahnt, so doch erleichtert. Ein solches Wesen, wie er es meint und jetzt will, wäre die Verknüpfung von selbstgenügendem Insichsein, jenem αὐτὸ καθ' αὑτό der Idee, und der Fähigkeit, aus sich herausgehen zu können. Um das gleiche Rätsel dreht sich ja der Gottesbegriff aller Zeiten, wenn er Transcendenz und Immanenz, in sich seiende Unbedingtheit und lebendiges Erscheinen und sich Erweisen in der Welt zu vereinigen trachtet, da keines von Beiden allein befriedigen will.

Freilich kann sich Plato die eigentümliche Schwierigkeit nicht verhehlen, welche der Versuch einer solchen Vereinigung von Idee und Persönlichkeit in sich enthält, wenn man gleich damals für derartiges einen viel weniger entwickelten Sinn besass; man denke nur an des Aristoteles Gott als νόησις νοήσεως! Dennoch erklärt Plato diesmal ausdrücklich und gewiss bei einem solchen angestrebten unbestimmbaren Mittelwesen mit noch mehr Recht, als einst bei der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ: „Den Urheber und Vater dieses Weltalls aufzufinden, ist schwer; nachdem man ihn aber auffand, ihn allen zu verkünden (εἰς πάντας λέγειν) unmöglich“ *28 c* *).

Für wesentlich ernstgemeint und nicht bloss für eine so mitgeführte Redeweise oder gar für bewusste Mythologie halte ich auch noch die Sätze unseres Philosophen über die geschaffenen oder Untergötter im Timäus (θεοὶ γεννητοί, ὁρατοί, auch νέοι θεοί und παῖδες τοῦ πατρός *42 d e*, γέννημα αὐτοῦ *69 c*, οὐράνιον θεῶν γένος, θεοὶ θεῶν *41 a*, ζῷα θεῖα καὶ ἀΐδια *40 a b*). Es sind dies einerseits der gesamte κόσμος als beseeltes und vernünftiges ζῷον, worüber später bei der Weltseele; andererseits die gleichfalls beseelten und seligen Gestirne, und zwar die Fixsterne als Gebilde erster Ordnung, die „πλάνην ἴσχοντα“ eine Stufe niederer (κατ' ἐκεῖνα γέγονε) *40 b*. Na-

*) Vgl. im Kritiasbruchstück den Eingang *106* und besonders *107 b*. — Zu Nutz und Frommen einer verfolgungssüchtigen Orthodoxie, welche so oft sich zum Rächer der missverstandenen Gottheit glaubt aufwerfen zu sollen, sei das schöne Wort eben aus dem Anfang des Kritias erwähnt: »Habe ich über die Gottheit nicht angemessen gesprochen, so möge sie mir dafür die solchem Fehltritt angemessene Busse auferlegen ... oder Gott selbst mir das beste und vollkommenste aller Gegenmittel, das Wissen, verleihen« *106 b* (vgl. denselben Gedanken *Ges 905 c* als Wunsch für Plato's etwas zu skeptischen Schüler).

türlich müssen wir uns vollends hier aller neuzeitlich nüchternen und quälerischen Fragen nach der Vereinbarkeit von Gestirnnatur und Persönlichkeit gänzlich enthalten, um uns geschichtlich duldsam in diese phantasievolle Analogieanschauung hineinzuversetzen, mit welcher das ganze Altertum von den frühesten Philosophen an und sogar bei Aristoteles, dem grössten unter den Prosaikern, den Schluss vom Kleineren des beseelten Einzelwesens aufs Grössere der Weltkörper und schliesslich der Gesamtwelt zog. Alsdann ist namentlich auch bei Plato das doppelte ihn treibende Interesse ganz klar und achtungswert.

Wenn wir nämlich die griechische Philosophie überblicken, so zeigt sie von Anfang an hinsichtlich der Auffassung der Gestirnwelt eine entgegengesetzte Strömung oder einen weltlich profanen Zug neben dem poetischphantasiemässigen und theologischen. Jener ist eröffnet und vertreten von den grossen Milesiern, insbesondre dem bedeutenden Denker Anaximander. Neben dem Prinzipgedanken, welcher ja den Herzpunkt aller Philosophie bildet, fanden wir schon oben S. 20 f. gerade ihre naturphilosophische Beschäftigung mit astronomisch-meteorologischen Fragen hochbedeutsam. Denn sie zeigte den natürlichen Uebergang aus der zuvor herrschenden Welt der Mythologie und Dichtung in die Welt des verständigen und theologiefreien Denkens, womit neben dem materialen zugleich das formale Erfordernis der Philosophie gleich an ihrer Schwelle befriedigt wird. Daher trägt diese Vertauschung des mythologischen Himmels mit dem astronomischen einen ganz ausgesprochen nüchternen Charakter, wenn auch zunächst in aller Harmlosigkeit und ohne Polemik gegen das Alte, während bei dem Ulrich Hutten des Altertums, dem fahrenden reformatorischen Sänger Xenophanes bereits der bewusste Gegensatz durchklingt, wenn er spöttisch sagt: „Auch was sie die Iris nennen, ist nur eine farbige Wolke“.

Auf der andern Seite lässt sich aber auch die Phantasie ihr sinniges Recht nicht nehmen, sondern rettet die Lieblinge des hellenischen Kunst- und Schönheitssinns mit ihrer lichten Klarheit und vernunftvollen Bewegungsordnung unter das schützende mathematisch-ethische Sinnbild, indem sie erklärt, „τὸν ὅλον οὐρανὸν εἶναι ἀριθμόν“. Auch Plato ist als Dichterphilosoph von dieser Stimmung seiner Freunde, der Pythagoreer, tief durchdrungen und macht

schon früh kein Hehl aus seiner Abneigung gegen eine allzunüchterne mechanisch-materialistische Astronomie, wie sie damals eben der eklektische Ausläufer der alten Naturphilosophie, Anaxagoras, zu Athen vertrat. So verwahrt sich bereits in der *Apologie 26 d* Sokrates-Plato gegen dessen ihm aufgehalste Lehre, dass die Sonne ein Stein und der Mond eitel Erde sei, welche ἀτοπία Jeder in des Klazomeniers um eine Drachme erhältlichen Buch haufenweise lesen könne. Dasselbe wird *Phaedo 97 ff.* in der Auseinandersetzung mit dem Gleichen noch eingehender wiederholt und zuletzt namentlich in den „Gesetzen" z. B. *886, 898 f.* nachdrücklich bestätigt. Merkwürdig und seelisch bezeichnend ist immerhin, dass sogar in unserer Zeit ein sonst sehr besonnener Physiker und Philosoph in seinem eigentümlichen Buch Zend-Avesta derselben Stimmung Ausdruck gegeben und wenigstens gegen eine gar zu ärmliche „Stoff- und Kraft"-Lehre für einen weit grossartigeren, gewissermassen organischen Haushalt auch im Leben der Gestirne sein Wort erhoben hat (vgl. auch Hegels „absolute Mechanik").

Hiezu kommt nun aber bei Plato noch ein Weiteres, nämlich die willkommene Gelegenheit, ganz im erhaltenden Geist des Sokrates in die beseelten und seligen Gestirne zu retten, was der väterliche Götterglaube ja immerhin an ahnender Wahrheit enthalten mochte und wessen Schonung der Versöhnungsstimmung der dritten Periode doppelt nahe lag. Wir sehen dies besonders deutlich vollends in den „Gesetzen", deren praktisch-erzieherische Theologie sich bis zu dem Satz steigert: θεῶν πλήρη πάντα *899 b.* Uebrigens wird sich nicht leugnen lassen, dass Plato schon vorher den Gestirnen wirklich einen teilweisen Einfluss auf das Geschick und die Geschichte der Menschen zugeschrieben habe; man denke z. B. an die „platonische Zahl" in Rep. VIII (?), oder im Timäus selbst an die Bildung der irdischen Wesen und ihre Leitung durch die beauftragten Untergötter mit deren ἄρχειν und διακυβερνᾶν *42 d e* (vgl. *Pol. 271 de*)*).

*) Wenn es *Tim. 40 d* von den verschiedenen Bewegungen der Gestirne heisst: »φόβους καὶ σημεῖα τῶν μετὰ ταῦτα γενησομένων τοῖς δυναμένοις λογίζεσθαι πέμπουσι«, so möchte ich wirklich nicht mit gutem Gewissen der apologetisch wohlgemeinten Verbesserung zustimmen: τοῖς οὐ δυναμένοις λογίζεσθαι. Man nehme doch Jedermann, wie er zu seiner Zeit nun einmal aus ganz begreiflichen Gründen ist, und mache ihn nicht mit Gewalt zu einem Aufklärungsbruder von uns Heutigen, den Zeitgenossen Falbs.

Dagegen kann der Verfasser von Rep. A mit deren einschneidender Kritik des homerisch-hesiodischen Olymps nicht umhin, der eigentlichen Volksgottheiten oder δαίμονες *Tim. 40 d e. 41 a* nur honoris causa in humorvoller Ironie zu gedenken: „Ueber sie zu reden und ihre Entstehung zu erkennen, geht über unsere Kräfte. Man muss aber denen glauben, welche vorzeiten über sie geredet haben; denn sie sind ja Abkömmlinge der Götter, wie sie sagten, und müssen also wohl ihre Vorfahren genau kennen. Somit ist es unmöglich, Göttersöhnen den Glauben zu versagen, wenn sie auch ohne wahrscheinliche und zwingende Beweise reden. Da sie von ihrer Familie sprechen, ὡς οἰκεῖα φάσκουσιν, muss man ihnen folgen und nach dem Gesetz glauben. . . . Soviel über die Götter, die offen herumwandeln (die Gestirne) und diejenigen, welche nur erscheinen, soweit sie mögen" (vgl. *Rep. 380 d. 381 e* gegen das gespenstisch willkürliche Erscheinen der Götter in allerlei wechselnden Gestalten). Ganz ähnlich hiess es schon *Kratyl. 400 e f.* (wiederholt *425 c*): „Für uns ist Eine Erklärungsweise die beste, dass wir über die Götter nichts wissen, weder über sie selbst, noch über ihre Namen. . . . . Eine zweite Weise angemessener Benennungen dagegen ist, nach der bei Gebeten herkömmlichen zu beten".

Sehen wir wieder von diesen theologischen Fragen zweiten und dritten Rangs bei Plato ab und blicken zurück auf den θεὸς ἀεὶ ὤν, für welchen der Timäus jedenfalls der klassische Ort ist, so ist das Ergebnis Alles in Allem genommen immerhin etwas sicherer und bestimmter, als bei der sogenannten Materie. Aber zu einer runden und netten Entscheidung hinsichtlich des so viel behandelten platonischen „Gottesbegriffs" reicht es dennoch nicht. So interessant und lehrreich die verschiedenen Linien sind, welche hier zusammentreffen und zusammenstossen, sich kreuzen und schneiden, jedenfalls ist das Ganze nicht unter irgend einem sauber zurechtgemachten Fachwerk unterbringbar. Auf die von Haus aus verunglückte Frage z. B., ob Plato Theist oder Pantheist sei, enthalten wir uns also am besten der Antwort.

Anhangsweise können wir nicht umhin, noch ein paar Unterfragen zu berühren, welche mit dem Gedanken des göttlichen Demiurg in innerem Zusammenhang stehen und schon wegen ihrer häufigen Wiederholung in der philosophischen, noch mehr in der

theologischen Spekulation einige Beachtung verdienen. Wir können sie mit Plato kurz in das beinahe thematische Wort *27 c* zusammenfassen: περὶ τοῦ παντός, ᾗ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν. Darin ist nun Mehreres enthalten, was wir der Klarheit halber gesondert vornehmen müssen.

Zuerst fragt sich in Anlehnung an das πᾶν, ob die Welt nur Eine ist oder vielfach, und zwar letzteres entweder als Vielheit nebeneinander im Raum oder aber nacheinander in der Zeit. Hierüber lauten nun die Erklärungen unseres Philosophen so ziemlich bestimmt und sicher greifbar. Unbedingt und mit Spott verwirft er *55 c d* jedenfalls eine unbestimmte und systemlose Vielheit nebeneinander und meint, die Annahme von ἄπειροι (κόσμοι) wäre das δόγμα eines ἄπειρός τις, ὧν ἔμπειρον χρεὼν εἶναι. Ohne Zweifel sind damit vor Allem die vielen nebeneinander daseienden Welten Demokrits gemeint, dem später Epikur vergröbernd folgte. Denn dem in seiner Art so geistvollen Meister des Atomismus wusste Plato nun einmal nie, selbst nicht bei teilweise starker Berührung und Anlehnung gerecht zu werden. Eher, wenn auch nicht recht klar, wäre er zu einer kleinen, systematisch zusammengehörigen Mehrheit etwa von fünf bereit, wie bei der Konstruktion der Elemente gelegentlich bemerkt wird (ἄλλος δὲ εἰς ἄλλα πῇ βλέψας ἕτερα δοξάσει, καὶ τούτων μὲν μεθετέον *55 d*). Sachlich wird man übrigens unserem Philosophen als einem διαλεκτικὸς σ υ ν ο π τ ι κ ό ς nur recht geben können, wenn ein zusammenhangsloser Weltenhaufen ihm ein Ungedanke war. Weniger überzeugend ist zwar natürlich der nur platonische Grund, dass die Welt dem in sich Einen ζῷον παντελές bloss als gleichfalls Eine ähnlich sein könne *31 a b*; gut dagegen wenn des leicht Anthropopathischen entkleidet ist der Gedanke, dass der Demiurg bei der Weltbildung alle vorhandenen Stoffe habe aufbrauchen müssen, um nichts Fremdes, unter Umständen Störendes, περιιστάμενα ἔξωθεν καὶ προςπίπτοντα ἀκαίρως, draussen zu lassen und so das Weltall als εἷς ὅδε καὶ μονογενὴς οὐρανός zu einem von Krankheit, Alter und Hinschwinden freien, sich selbst geschlossen Genügenden zu gestalten *32 cd*, *33 a* (*31 b*). Unsere heutige Ueberzeugung z. B. von der Allherrschaft des Gravitationsgesetzes drückt ganz dasselbe begrifflich aus. Nicht einmal die Kometen passieren mehr als wirkliche „Deserteure der Weltordnung“, wie Leibniz ein-

mal bei einer anderen Gelegenheit sagt, und nur eine positivistische Logik kann glauben, dass das Kausalgesetz auf dem Sirius oder an sonstigen entlegenen Freistätten der Unvernunft vielleicht nicht mehr gelte.

Etwas anderes ist es mit der Mehrheit (oder vielmehr Unendlichkeit) von Weltexemplaren nacheinander in der Zeit, wie sie, hierin grossartig und kopernikanisch angehaucht, gleichfalls der Atomismus Demokrits, vor ihm aber wahrscheinlich schon Anaximander und jedenfalls Heraklit samt seinem Nachfolger Empedokles gelehrt hatten. Plato unterscheidet Beides, das Nebeneinander Vieler im Raum und das Nacheinander in der Zeit allerdings nicht recht. Das Letztere hätte er an und für sich unbedenklich lehren können; denn es ist nicht bloss durch und durch spekulativ, sondern auch sicherlich das sachlich Wahre (vgl. Lotze's verschiedene Weltalter, welche „wie eine in sich charakteristisch zusammenhängende Variation das unzerstörbare Thema wiederholen“ *Mikrok. II², 47—58*)*). Es mag wohl der berechtigte Widerwille gegen ein system- und zusammenhangsloses Vielsein namentlich als Nebeneinander von Welten gewesen sein, was unseren Philosophen Plato zur Abweisung auch des Nacheinander in der Zeit bestimmte. Denn er sagt allerdings ausdrücklich: εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστι τε καὶ ἔτ' ἔσται *31 b*. Oder erklärt er, wie wir schon früher hörten, von der fertiggestellten Weltseele und ihrem Körper, dass sie den göttlichen Anfang eines unaufhörlichen und vernünftigen Lebens für die gesamte Zeit machte und dass sie, sowie die Einzelgestirne, nur durch ihren Bildner wieder auflösbar wäre, was dieser aber nicht wolle *36 e*, *41 a b*.

Immerhin vereinbar mit dieser Lehre vom βίος ἄπαυστος oder der Unvergänglichkeit der Welt im Ganzen sind die verschiedenen Aussprüche Plato's über gewaltige Umwälzungen innerhalb ihres Lebenslaufs, welche natürlich mit entsprechenden Veränderungen auch im Leben, in der Gesellschafts- und Staatsordnung der Menschen verbunden sind. Man könnte das seine Philosophie der Geographie

*) Durch den letzteren Zusatz hat allerdings das Wort des alten Heraklit eine sehr berechtigte Verbesserung erhalten, wenn derselbe noch etwas zu sorglos sagte: Αἰὼν παῖς ἐστι παίζων πεσσεύων, *Fr. 79*, was nam. die alten Kirchenschriftsteller sofort im pessimistischen Sinne von παίζειν oder παιδιά ausdeuteten (vgl. später zu Plato's „*Gesetzen*“ *903 d ff.*).

und Geschichte nennen, wenn nicht das Meiste in stark mythischer Form oder wenigstens mit Anlehnung an alte Sagen gegeben und so jene Bezeichnung etwas zu anspruchsvoll wäre. Jedenfalls aber bleibt das Allgemeine als ernstlicher gemeinter Kern übrig, daher es auch Aristoteles seiner sonstigen Lehre von der Ewigkeit der Welt unverändert eingefügt hat. Und ohne Interesse ist es nicht, da es uns für das klassische Altertum ein phantastisch nebelhaftes Mittelding von übergeschichtlichem und ungeschichtlichem Sinn zu erkennen gibt. Ganz abenteuerlich ist noch der hieher zu ziehende vorbereitende Mythus im Politikus, welcher dort *268 d e ff.* als παιδιά zur Erholung von den dichotomischen Klassifikationsübungen völlig episodenhaft eingesetzt ist. Nach ihm fände nicht nur der schon erwähnte schicksalsartig grundlose Wechsel zwischen göttlicher Weltordnung und Ueberlassung der Welt an sich selbst als αὐτοκράτωρ τῆς πορείας statt, was freilich schliesslich zu sehr schlimmen Folgen führe und zur Wiederergreifung des Weltsteuerruders durch die oberste Gottheit nötige, damit nicht Alles zu Schanden gehe — eine Anschauung, die mit dem Timäus nicht mehr vereinbar und hier als aufgegeben zu betrachten ist. Sondern es verbinde sich damit auch ein entgegengesetzter Lauf der Gestirne (was der Tim. gleichfalls ausschliesst), und das sei vom tiefstgreifenden Einfluss auf das Leben und Ergehen der Wesen, die in schwerste Not kommen und fast aussterben, um wieder mit Allem vorne anfangen zu müssen. Den Gipfel des Mythischen und Absonderlichen, freilich schon *268 e* entschuldigt als μῦθος wie für Kinder und an einen Zuhörer, der das Kindesalter noch nicht weit hinter sich habe, bildet hiebei die Schilderung kurzgesagt von dem Krebsgang der Zeit und Entwicklung, welcher mit der Umdrehung der Gestirnbewegung verbunden sei und bei dem die Leute mit den Jahren jünger statt älter werden, ein Spiel, das übrigens in der Dialektik des Dialogs Parmenides über die Zeit ernsthafter wieder aufgenommen wird *).

Nicht ganz so abenteuerlich, aber gleichfalls noch im Anschluss an eine alte ägyptische Sage heisst es in dem geschichtsphilosophi-

*) eines der vielen Beispiele, welche zeigen, wie die platonischen Schriften naturgemäss doch viel mehr Bezug auf einander haben, als man oberflächlich betrachtet oft meint. Politikus und Parmenides sind allerdings nach meiner Ordnung auch nächste Nachbarn.

schen Eingang des *Timäus 22 c ff.*, dass „viele und mannigfache Vernichtungen (φθοραί) stattgefunden haben und stattfinden werden, die bedeutendsten durch Feuer und Wasser". Jene seien angedeutet in der Sage von Phaëton, welche auf eine verderbliche Abweichung der Gestirne von ihrer Bahn hinweise (wie im Politikus, aber mit dem nachherigen Inhalt des Timäus und seiner Astronomie nicht wohl vereinbar). Durch sie kommen hauptsächlich diejenigen um, welche in der Höhe wohnen, wogegen das Wasser mit seinen Ueberschwemmungen die Bewohner der Tiefebene vernichte *). Nur Aegypten als regenloses Tiefland mit dem geordneten Gang des Nil sei hierin in einer glücklichen Mitte, daher seine Einwohner das weitaus älteste, schreiblustige Kulturvolk vorstellen und als lebendiges Gedächtnis der Menschheit Aufzeichnungen aus den fernsten Zeiten haben, während „Ihr Hellenen doch Kinder bleibt für und für, zum Greisen bringt es kein Hellene" *22 b* — eine psychologisch feine und tiefwahre Mischung von Lob und Tadel in diesem Urteil Plato's über sein Volk, das ewig junge! Die Folge solcher Umwälzungen und schweren Naturereignisse sei (wie im Polit.) das periodische Aussterben der Mehrzahl der Menschen und das Uebrigbleiben von nur wenigen meist Ungebildeten, welche dann den langen Weg der Bildung und Gesittung von Neuem zurücklegen müssen.

Am nüchternsten, wenn auch mit der arithmetischen Freigebigkeit dieser Schrift ausgestattet ist die schliessliche Wiederaufnahme solcher Gedanken in den „Gesetzen" *676 ff.* (vgl. *782*). Hier wird vielleicht aus Rücksicht auf die Astronomie des Timäus vor Allem nur noch mit riesigen Ueberschwemmungen, also mit Vorgängen auf der Erde und nicht sowohl im astronomischen Weltall gerechnet, von welchen alte glaubwürdige Sagen berichten, und wird geredet von der ἀπειρία χρόνου καὶ τῶν μεταβολῶν *676 b*, oder von μύριαι ἐπὶ μυρίαις πόλεις, die in μυριάκις μύρια ἔτη auf- und untertauchten *676 b*, *677 d*, indem allemal nur die ungebildetsten Hirten auf den Höhen übrig blieben, also alle Künste und menschliche Bildung samt Gesellschafts- und Staatsordnung frisch errungen werden mussten.

Bezog sich das Bisherige auf den Verlauf des Weltlebens und

---

*) Nicht uninteressant ist, dass Derartiges nebenbei als eine Art von strafender Sündflut gedacht wird, wenn es *Tim. 22 d* heisst: ὅταν δ' αὖ οἱ θεοὶ τὴν γῆν ὕδασι καθαίροντες κατακλύζωσιν.

seine Unvergänglichkeit, die es nach vorwärts trotz aller etwaigen astronomischen und besonders irdischen Störungen zweifellos besitzt, so fragt es sich zuletzt noch, ob und wie wir einen Anfang desselben zu denken haben. Plato antwortet mit seiner jedenfalls merkwürdigen und theologisch so oft wiederholten Lehre von der Zeit, der er *37 c — 39 e* eine eigene Betrachtung widmet. Zwar hält er es nicht für den richtigen Ort, „sich im gegenwärtigen Zusammenhang über Derartiges genau zu ergehen" (διακριβολογεῖσθαι) *38 b*, womit wie mit den vorher kurz ansetzenden logisch-metaphysischen Erörterungen über den Sinn der Aussage „ist" sichtlich und gut auf die frühere gar spitzige Dialektik des Dialogs Parmenides über diesen Punkt zurückgedeutet wird (vgl. besonders das οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον ... γίγνεσθαι διὰ χρόνου τὸ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον) *). Statt dessen wird hier im Timäus die Frage der Zeit anschaulich und wohlverständlich besonders im Sinn der neuerdings sogenannten objektiven oder astronomischen Zeit behandelt, während es für den Geist des ganzen Altertums bezeichnend ist, dass das Interesse und Verständnis für die grundlegende subjektiv psychologische Zeit noch so gut wie fehlt **). Denn auch der Gedanke der Zahl knüpft sich sofort wie bei Aristoteles an die astronomische Bewegung und verweilt nicht länger im Seelischen. Es wird nämlich geistvoll ausgeführt, dass das Muster oder ideale Urbild der Welt ewig sei, das Nachbild aber eben als geworden ihm nur möglichst ähnlich gebildet werden konnte. Deshalb schuf der Demiurg ein bewegtes Bild der Ewigkeit, die ihrerseits mit der οὐσία ἀΐδιος in Einem verbleibt — das „nunc stans" der Scholastik oder bei Plato

*) auch einer der vielen, wenn überhaupt nötigen Beweise, wie wenig Boden die überschiessende litterarische Kritik mit der Unächterklärung des Parmenides und seiner dialektischen Genossen hat. — Nebenbei bemerkt irrt übrigens Teichmüller, wenn er *„litt. Fehden" II, 360* behauptet, der Timäus verspreche *38 b* eine s p ä t e r e Untersuchung der Zeit, die wir im Parmenides *151 e—157 b* vorfinden: »Es folgt daraus von selbst die Priorität des Timäus«. Dies ist eines der unleugbar häufigen viel zu raschen Urteile des sonst so verdienten Verfassers. Denn im Tim. heisst es ohne eine Spur der Beziehung auf später, woran der ganze Beweis hängt, bloss: περὶ μὲν οὖν τούτων τάχ' ἂν οὐκ εἴη καιρὸς πρέπων ἐν τῷ παρόντι διακριβολογεῖσθαι.

**) Dagegen war das, was man mit Newton heute absolute Zeit nennt (tempus, quod a e q u a b i l i t e r fluit), von Plato bei seiner scheinbar bloss überstiegenen Kritik der erfahrungsmässigen Astronomie und Mechanik in Rep. B jedenfalls geahnt und angestreift.

38 a wörtlich: τὸ ἔστι μόνον προςήκει (ἐκείνῃ), während ihr bewegtes Bild eben die sogenannte Zeit ist, εἰκὼν κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσα αἰῶνά τε μιμούμενος καὶ κατ' ἀριθμὸν κυκλούμενος χρόνος *37 d*, *38 b*. Daher ist dem Menschen der Gedanke der Zahl und der Zeit durchs Auge an den Gestirnen aufgegangen *47 a*. Sie, nämlich die Planeten sind die Zeitwerkzeuge, ὄργανα χρόνων, und ihre Hauptaufgabe besteht im διορισμὸς καὶ φυλακὴ ἀριθμῶν χρόνου *38 c*, *41 e*, *42 d*, wobei natürlich auch unsere Nährmutter (τροφός) Erde als erste und ehrwürdigste unter den Gottheiten innerhalb des Himmels nicht zu vergessen ist. Denn sie bildet ja eben (durch ihren als Richtpunkt dienenden festen Stand) die Wächterin und Gestalterin von Tag und Nacht *40 c* (Näheres darüber später). — Auf die neuzeitlich metaphysische Frage, ob Plato „die" Zeit für eine Selbstwesenheit oder nur für etwas am Geschehen, nämlich für dessen Form gehalten habe, lässt man sich als auf etwas bei ihm Gegenstandsloses lieber gar nicht ein. Der Wortlaut und namentlich die sofortige Anknüpfung an die Gestirnbewegung spräche, allenfalls mehr für das (richtige) Zweite, wenn nicht die Neigung unseres Philosophen zum Hypostasieren wäre.

Für den gegenwärtigen Zusammenhang ist vor Allem die Erschaffung der Zeit mit dem Himmel oder der Welt bedeutsam, „damit sie wie miteinander zugleich geboren, so auch miteinander aufgelöst würden, wenn je einmal eine Auflösung derselben stattfände" *38 b* — soviel ich sehe die einzige Stelle, wo der Timäus dieser Möglichkeit denn doch etwas näher tritt, während er sonst das göttliche non volo! kategorisch proklamiert. Auf diese Weise ist nun Plato der ihm offenbar peinlichen Frage nach dem „Anfang der Welt" gewandt ausgewichen, obwohl man freilich wieder wie Descartes bei seinem ontologischen Beweis wird sagen müssen: quandam sophismatis speciem refert. Denn von einem Anfang kann man, da dies eine Zeitkategorie oder ein εἶδος χρόνου ist, eigentlich nur innerhalb der schon bestehenden Zeit reden. Was mit der Zeit anfängt, fängt strenggenommen gar nicht an.

Die Triebfedern dieser spitzen, aber viel nachgeahmten Aufstellung sind jedenfalls deutlich zu erkennen: es ist wieder ein richtiger Kompromissgedanke, wie so Vieles im Timäus. Aechte Ewigkeit wie fürs Ideale, d. h. wirkliche Zeitlosigkeit ist ihm für das

Gebiet des Entstehens und Vergehens viel zu viel, ja ein Widerspruch in sich selbst, während sie der selbst wandellosen und möglichst nichtigen Grundlage des Werdens immerhin zugestanden werden konnte. Was dagegen im Verlauf stets wird, das muss doch auch geworden sein. Wenn in Frage steht, „ἦ γέγονε (τὸ πᾶν), ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν *27 c* . . . πότερον ἦν ἀεὶ (ὁ οὐρανός), γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν ἀπ᾽ ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος“ *28 b*, so erfolgt daher die ganz unumwundene Entscheidung: γέγονεν. Und doch ist das (wenigstens scheinbar) auch nicht die unspekulative Anschauung des Anaxagoras, der ohne die Hilfslehre von der gleichzeitigen Schaffung der Zeit ächt deistisch den νοῦς eines schönen Tags sich zur Weltbildung entschliessen lässt. Denn hiegegen lag ja gerade bei Plato's ethischer Grundanschauung der Einwand mehr als nahe: Wenn Gott die Welt aus Güte gebildet hat und selbstverständlich von Ewigkeit her gut ist, warum wartete er dann solang mit seiner Gutthat? Bei Plato gibt es weil keine Zeit „vor“ der oder richtiger ohne die Welt, so auch kein Zögern und Warten, die gleichfalls erst innerhalb und auf Grund der Zeit einen Sinn haben. Schliesslich gestehe ich aber doch, dass mir hier die aristotelische Lehre von der Ewigkeit oder besser von der nach rückwärts und vorwärts geltenden zeitlichen Unendlichkeit der Welt (trotz der völligen Unklarheit des Stagiriten über das wahre Verhältnis Gottes zu derselben) lieber ist, und noch weit lieber die heraklitische mit ihrer Ewigkeit einer Welt (αἰών) überhaupt unbeschadet einer endlosen Reihe von zeitlichen Weltexemplaren. Am liebsten aber wollen wir ehrlich sein und zugestehen, dass wir uns bei diesem Problem so wie anders in Nebel und Kantische Antinomien oder, mit Plato's Wort von der ὑποδοχή, in einen λογισμὸς νόθος verlieren!

Das Dritte und Wichtigste, was uns zum Timäus noch aussteht, ist die Art und Weise, wie die Idee in der natürlichen Welt ihre Nachbildung findet. Denn nach allem Bisherigen geht sie nun einmal nicht selbst in diese ein, das wissen wir seit dem Schiffbruch des Dialogs Parmenides, an den in der dunklen Stelle *Tim. 52 c* noch einmal sichtlich erinnert wird. Denn bei der summarischen Auseinandersetzung über die Idee und die Welt des Werdens erfolgt als „ἡ ἐμὴ ψῆφος“ die ganz bestimmte und ausdrückliche Erklärung (δι᾽ ἀκρι-

βείας ἀληθὴς λόγος), dass solange jene beiden Gebiete zweierlei seien, nie Eins im Andern je werde und so das ἕν zugleich ταὐτόν sei und sich zum Vielen (δύο) entfalte, um was sich eben einst der Parmenides und seine Dialektik gemüht hatte.

Bei dieser Sachlage kann man eigentlich nicht einmal mehr davon reden, dass die Idee der natürlichen Welt e i n g e b i l d e t werde, sondern ganz genau gesprochen wird es sich nur um eine N a c h b i l d u n g derselben handeln können. Mit anderen Worten tritt an die Stelle der Ideen, welche in ihrem jenseitigen Fürsichsein beharren, ganz entsprechend dem Kompromissstandpunkt der dritten Periode ein stellvertretender Ersatz zur thunlichsten Vernunftgestaltung der natürlichen Wirklichkeit, und das ist das M a t h e m a t i s c h e. Die Nachbildung der Idee in der Welt besteht in der durchgängigen Mathematisierung der letzteren, in der Einführung von Mass und Zahl als Symbol oder Bild des eigentlich Idealen. Daher jetzt nicht nur das richtig gestaltete Ding εἰκών oder ὁμοίωμα der Idee heisst, wie seither immer, sondern auch jener vernünftige Zusatz, welcher der „Grundlage des Werdens“ eingeprägt wird (τυποῦν, ἐκτυποῦν, διασχηματίζειν). Jenes, das Ding, ist eigentlich ein mittelbares Abbild der Idee oder Bild zweiten Grads, dieser rationale Zusatz dagegen unmittelbares Bild ersten Grads oder besser Sinnbild und damit Vertretung der Idee*).

*) Ich kann die Stelle *50 c* unmöglich anders deuten, wo geredet wird von τὸ ἐκμαγεῖον »κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τ ῶ ν ε ἰ σ ι ό ν τ ω ν· τ ὰ δ ὲ ε ἰ σ ι ό ν τ α κ α ὶ ἐ ξ ι ό ν τ α τ ῶ ν ὄ ν τ ω ν ἀ ε ὶ μ ι μ ή μ α τ α, τ υ π ω θ έ ν τ α ἀ π᾽ α ὐ τ ῶ ν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν, ὃν εἰσαῦθις μέτιμεν«. Die ὄντα ἀεί bedeuten nach sicherem platonischem Sprachgebrauch eben die Ideen. Deren in die ὑποδοχὴ γενέσεως ein- und wieder ausgehende μιμήματα können nichts anderes sein, denn die mathematischen Verhältnisse als Nachahmungen, Nachklänge oder Symbole der Ideen, auf schwer sagbare und wunderbare Weise von ihnen abgenommen, wie ein Abdruck vom Siegel, »worauf wir nachher kommen werden«, was wohl auf die stereometrische Konstruktion der Elemente oder am Ende auch noch auf deren weitere Ordnung geht, die *53 b* so bezeichnet wird: ταῦτα θεὸς πρῶτον διεσχηματίζετο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς (εἶδος hier wie oft im Timäus und in der ganzen ersten Periode nicht im Sinn der platonischen Idee, sondern einfacher soviel als μορφή, τύπος, σχῆμα). — Worauf ich mich stütze, sind jedoch nicht bloss solche einzelne Stellen, deren Auslegung schliesslich immer angefochten werden kann, sondern vielmehr der ganze Zug und Zusammenhang der betreffenden Ausführungen im Timäus, die Rolle, welche in ihm überhaupt dem Mathematischen zugewiesen wird und die nur so einen greifbaren und vernünftigen Sinn, alsdann jedoch auch einen

Indem hienach der Timäus die hohe Weltrolle der Mathematik klassisch ausspricht, verlohnt sich wohl ein kurzer Rückblick auf deren seitherige Behandlung und Wertschätzung bei unserem Philosophen. Schon in der ersten sokratischrealistischen Periode wird im Anschluss an Sokrates *(Mem. I, 1, 9)* das Rechnen, Messen und Wägen als Hauptmittel zur Erlangung sicherer Erkenntnis in der Welt und zur Zerstörung alles optischen Scheins oder sonstiger Täuschung hervorgehoben (vgl. *Protagoras 356 f.* und sogar noch *Rep. X, 602 d f.*). Und alsbald mit dem Beginn der Ideenlehre wird besonders im Meno, aber auch im Phaedrus vorzüglich das Mathematische zum Rang der Idee erhoben, weshalb neben ästhetisch-ethischen Beispielen mit Vorliebe mathematische auftreten. Freilich musste sich dabei bald das Gefühl für das dennoch Eigenartige der Mathematik gegenüber von den rein gedankenmässigen Idealgebilden regen oder mit Kant gesprochen die weit grössere Anschaulichkeit von jener

---

sehr guten, des geistvollen Philosophen würdigen erhält. Und das dürfte zumal bei ihm doch wohl der sich selbst empfehlende beste Massstab der Auslegung bleiben. — Daneben leugne ich durchaus nicht, dass Plato erheblich deutlicher und bestimmter hätte reden dürfen, sogar im Timäus. Aehnlich störte seinerzeit in hohem Grad bei der Ideenlehre das fliessende Uebergehen der alten harmlosen Bedeutung von εἶδος (das sich auch oben minder glücklich wiederholt) in die Bezeichnung der eigenartigen und ächten platonischen Idee. Ebenso hier die nunmehrige, gegen allen bisherigen Brauch veränderte Bedeutung von εἰκών oder ὁμοίωμα. Es hätte rund und nett gesagt sein sollen, dass dies auf jetzigem Standpunkt einmal wie seither das formierte Ding als Abbild der urbildlichen Idee und sodann als etwas Neues zugleich die mathematische Gesetzmässigkeit bezeichne, in welcher sich die Idee unmittelbar abbilde oder symbolisiere und deren Einprägung in das Substrat dann erst das wirkliche Ding als mittelbares Abbild der Idee ergebe. Nur mit dieser klaren, womöglich auch terminologisch wortmässigen Unterscheidung von εἰκών ersten und zweiten Grads, von Sinnbild und Abbild kommt die von Plato im Timäus so zweifellos nicht bloss gewollte, sondern ausdrücklich gelehrte Rolle der Mathematik als der Vermittlerin zwischen Ideenwelt und Natur zur fasslichen und unmissverständlichen Geltung. Dass diese wahrhaft grosse Schauung so mangelhaft ausgedrückt und dargestellt erscheint, hängt aber sicherlich daran, dass der Philosoph ihrer und ihres blitzartigen Aufleuchtens noch nicht so recht Herr geworden ist, gerade wie es, und nicht bloss nach den kräftigen Urteilen Fichtes, bei unserem Kant mehr als einmal der Fall war. — Durch solche Erwägungen fühle ich mich vor Jedem, der den Timäus als Schrift eines grossen Philosophen philosophisch liest, bei meiner verhältnismässig freien, im Auslegen auch zugleich ausdeutenden und durch Beispiele neuerer Denker erläuternden Behandlung dieses Abschnitts gedeckt. Denn ohne das wäre derselbe für uns allerdings wenig geniessbar.

und ebendamit die stärkere Annäherung ans Diesseitig-Natürliche zum Bewusstsein kommen. Daher in Rep. B die merkwürdige Mittelstellung der Mathematik als Gebiet der διάνοια mit der νόησις als Dialektik und Mystik über sich, womit sich sogar eine Zeitlang die Neigung zur Unterschätzung wenigstens der eigentlichen (nicht bloss der angewandten) Fachmathematik statt einer Philosophie derselben verband. Mit dem Verlassen dieser Uebertreibung trat sofort wieder die günstigere positive Seite jener Mittelstellung in ihr Recht ein oder es ergab sich die Mathematik ganz dem Kompromisscharakter der dritten Periode entsprechend als die willkommenste Bundesgenossin für die Vermittlung von Idee und Wirklichkeit. Dreht sie sich doch ihrem Wesen nach um das fasslich Rationale am irrational Stofflichen selbst.

In jenem häufigen und nur lebenswahren, einer peinlichen Zeitfolge spottenden Vorausspringen des Gedankens war diese wichtige Anschauung allerdings bereits in der zweiten Periode einmal aufgetaucht. Ich meine das an seinem Ort völlig episodische und nichtbegründete, daher auch wieder zurücktretende Dialektisieren des *Politikus 283 c ff.* über die Bedeutung des Masses namentlich in allen Künsten der That und des Worts. Am richtigeren Ort der platonischen Entwicklung dagegen wird dasselbe aufgenommen und eindringender ausgeführt von dem gelegentlichen Abschnitt des Philebus über das πέρας *23 c ff.* *). Dies πέρας (oder mit ähnlichem Schwanken wie einst zwischen εἶναι und ὄν auch τὸ πέρας ἔχον, περατοειδές, ἀριθμός) ist unmöglich etwas anderes, als der Inbegriff der mathematischen Bestimmungen, Verhältnisse und Gesetze in ihrer alldurchdringenden Bedeutung, während die weitergenannte αἰτία

*) Denn wenn wir diesen Dialog auch aus äusseren Gründen für später niedergeschrieben halten müssen, als den Timäus, so war er doch, wie schon bemerkt, ohne Zweifel gleichzeitig mit diesem geplant und bildet mit vielen seiner Ausführungen, namentlich den mehr beiläufigen, sachlich die Ergänzung, bezw. sogar eher oft die nachgetragene Einleitung und Fundamentierung der Timäusgedanken. Letzteres gilt nun vor Allem von des Philebus dialektischen Erörterungen über das Wesen des ἄπειρον und πέρας und ihre von der αἰτία oder dem königlichen νοῦς des Zeus bewirkte Mischung und Verknüpfung als Bedingung alles wirklichen Werdens. Und insofern sind wir berechtigt, namentlich auch diese Philebuslehren ihres Inhalts wegen zu dem jetzigen Ueberblick über Plato's, den Timäus vorbereitende Stellung zur Mathematik beizuziehen.

und der von ihr nicht bestimmt unterschiedene νοῦς des Zeus die Seite der Ideen, bezw. des Weltbildners und der Weltseele im Timäus vertritt. Das ἄπειρον (auch einmal ἀπέραντον) ist dagegen allerdings nicht ohne weiteres dasselbe mit jener Grundlage, der ὑποδοχὴ γενέσεως im Timäus. Sein Wesen ist das fliessende, ganz mit heraklitischen Ausdrücken geschilderte μᾶλλον — ἧττον, oder πλέον — ἔλαττον, μεῖζον — μικρότερον, σφόδρα — ἠρέμα; daher geht es auf Alles, was keinen festen Abschluss, kein τέλος oder kein bestimmtes ποσόν hat, also ἀτελές und ἄπειρον ist im Gegensatz zu demjenigen, wo „ἀριθμὸς πρὸς ἀριθμὸν ἢ μέτρον πρὸς μέτρον" steht *Phil. 25 a.* Und so wird es besonders auf physikalische Erscheinungen wie warm und kalt, hoch und tief u. dgl. bezogen, aber ebenso und im Zusammenhang vor Allem auf seelische Sachen, wie das ganze weite Gebiet der Lust und Unlust. Hienach ist es etwas allgemeiner als jene ὑποδοχή, und will einfach sagen, dass überall in der natürlichen Welt extensive und intensive Grössen im Spiel seien und die Basis im weitesten Sinne dieses Worts bilden, welche nur durch die Befassung in ein Mass und seine bestimmende Begrenzung zur fasslichen Wirklichkeit werde, bezw. Wert und ordnungsmässigen Stand erhalte. Es ist das ja ein ganz treffender Gedanke; indessen möchte ich ihn bei seinem pythagoreisierenden Halbdunkel doch nicht gar zu sehr pressen und behaupten, dass damit schon Kants „Axiome der Anschauung und Antizipationen der Wahrnehmung" in der Kritik d. r. V. vorweggenommen seien.

Diese Ausführungen des Philebus über das πέρας oder also das Mathematische werfen nun ein sehr willkommenes Licht auf den Timäus, indem sie jetzt auf d e s s e n etwas anderes Substrat, die sogenannte Materie Anwendung finden. Damit ist Plato völlig verständlich und in verfolgbarer innerer Eigenentwicklung, nicht etwa aus altersschwachem Anlehnungsbedürfnis und in grundsatzloser Auswahl mit dem Kerngedanken des Pythagoreismus zusammengetroffen, um ihn zum Herzpunkt seiner Naturphilosophie in der Kompromissperiode zu machen *). Und zugleich ist derselbe ja bei Beiden, natürlich noch ohne nennenswertes Einzelwissen und entsprechende

*) vgl. schon *Pol. 284 e*, *285 a*: »Was πολλοὶ τῶν κομψῶν als eine sehr weise Lehre aussprechen, dass sich nämlich die Messkunst auf alles Werdende erstrecke, τοῦτ' αὐτὸ τὸ νῦν λεχθὲν ὂν τυγχάνει«.

Sicherheit, mit der grossen sachlichen Wahrheit ächter neuzeitlicher Naturwissenschaft Eins, welche die engste Verbindung, um nicht zu sagen beinahe die Identität von Mathematik und Physik lehrt. Mehr und mehr geht ja alles natürliche Sein für unsere heutige Forschung schliesslich zurück auf rationelle Zahl- und Massverhältnisse oder Proportionen. Diese erweisen sich jedenfalls als die natürliche Erscheinungsform des weltlichen Seins, als sein fassbares Gewand und als Bedingungssystem für das Inslebentreten der Vernunft, kurz als deren stellvertretende Aussen- und erscheinende Gestaltungsseite des Wesensgehalts. Ganz so meinte das Timäuswort *53 b:* ταῦτα (θεός) πρῶτον διεσχηματίσατο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς (vgl. das vielleicht u. A. von hier stammende Wort der *Sapientia Salomonis 11, 22*, dass Gott Alles nach Mass, Zahl und Gewicht geordnet habe).

Was nun die nähere Ausführung dieses „mathematischen Schematismus der Welt" anlangt, so lautet die soeben erwähnte Timäusstelle allerdings so, wie wenn es sich um Feuer, Luft und die anderen Elemente als schon gegebene, nur noch ungeordnet gärende und noch nicht genügend bestimmte handeln würde (ἴχνη μὲν ἔχοντα αὑτῶν ἄττα . . . πάντα ταῦτ᾽ ἔχειν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως *53 a b*). Ebenso wird auch an anderen Orten geredet, als wären sie dem nachträglich ordnenden und besser ausgestaltenden Weltbildner vorausgegeben. Das wäre dann so ziemlich Lehre und Standpunkt des alten Elementelehrers Empedokles, bei dem nur φιλότης und νεῖκος als die zwei Sonderkräfte an der Stelle des platonischen Demiurg stünden. Indessen ist es doch wohl nur eine vorübergehende Ungenauigkeit, was sich unser Philosoph hier erlaubt. In Wahrheit ist die allein halt- und durchführbare, auch durch einzelne Aussprüche stützbare Meinung desselben vielmehr die, dass schon die erste Gestaltung dieser Elemente selbst in der völlig ungestalteten ὑποδοχή die erste mathematisch schematisierende That des Weltbildners vorstelle (vgl. *55 c*, wo „ὁ θεός" bei der mathematischen ξύστασις der Elemente genannt wird). Hienach wäre Plato's gleich nachher zu besprechende stereometrische Ableitung der Elemente einfach die menschliche Nachbildung der göttlichen Urgestaltung, wenn auch das allererste τυπωθῆναι begreiflicher Weise als ein δύςφραστον καὶ θαυμαστόν bezeichnet wird *50 c*. Oder mit dem grossen mathematischen Philosophen Leibniz in seiner geistvoll mythisierenden Schrift „de rerum

originatione radicali“ gesprochen handelte es sich lediglich um die philosophischmenschliche Nachahmung der mathesis divina selber *).

Bei der menschlichgöttlichen Konstruktion der Elemente *53 c—56* schliesst sich Plato nun zunächst an den Pythagoreer Philolaos an und macht aus einer solchen Anlehnung auch kein Hehl **). Hienach sind Grundkörper je des Feuers, der Luft, des Wassers und der Erde das Tetraeder, Oktaeder, Ikosaeder und der Kubus, während das Dodekaeder als der fünfte der regelmässigen (κάλλιστα) Körper bei Plato unverwendet bleibt und nur, wahrscheinlich wegen seiner Annäherung an die Kugel, als Modell für den kugelförmigen Bau des Ganzen untergebracht wird *55 c*. Genauer gesagt sollen die erfahrungsmässigen Massen jener Elemente aus je in solcher Weise gestalteten, unsichtbar kleinen zusammengehäuften Urkörperchen bestehen, die in einigem Anklang an Anaxagoras στοιχεῖα καὶ σπέρματα derselben heissen *56 b c*. Mit diesen Stammformen wird weiterhin ganz ähnlich wie bei Demokrit die verschiedene Beweglichkeit und Fähigkeit der einzelnen Stoffe zum Eindringen in Anderes in Verbindung gebracht; ebenso wird jenen verschiedene Grösse und Schwere beigelegt. Dies insbesondere im Zusammenhang mit der erst dem

---

*) Vgl. *Leibniz op. phil. ed. Erdmann S. 148:* Ex his jam mirifice intelligitur, quomodo in ipsa originatione rerum mathesis quaedam divina seu mechanismus metaphysicus exerceatur. — Wenn Leibniz am gleichen Ort weiterhin für die Anordnungen Gottes den ihm stets besonders werten mathematischen Gesichtspunkt der Variation und Permutation im Auge hat und dem entsprechend ausdrücklich das Brettspiel und Aehnliches als Beispiel braucht, so erinnert auch das fast wörtlich an die Art, wie Plato in den »Gesetzen« *903* mit Anspielung auf das bekannte Rätselwort Heraklits den göttlichen πεσσευτής seine Alles wohl ordnende Vorsehung und Weltregierung ausführen lässt.

**) Nicht bloss deutet dies schon der pythagoreische Hauptsprecher des Dialogs Timäus an, sondern es heisst auch beim Beginn der ungewohnten Darlegung als eines λόγος ἀήθης, seine Zuhörer werden schon folgen können, da sie ja die nötige Vorbildung haben, μετέχετε τῶν κατὰ παίδευσιν ὁδῶν *53 c;* und ebenso wird im Verlauf wiederholt *54 a* und *b* bemerkt, dass eine kleine Abweichung oder ein Einwurf von mathematischer Seite der Freundschaft keinen Eintrag thun solle. Wenn es trotzdem *48 b* heisst, dass bis jetzt noch Keiner die gegebenen und als bekannt angenommenen Elemente auf ihr letztes Wesen zurückgeführt habe, so ist dies teils insofern berechtigt, als Plato noch viel weiter zurückgeht, als jeder Vorgänger, nämlich auf die völlig gestaltlose ὑποδοχή, teils deswegen, weil erst er die regelmässigen vier oder fünf Grundkörper auf gewisse grundlegende Dreiecke zurückführt, also in beiden Hinsichten ernstlicher wie bisher das ἀρκτέον ἀπ᾽ ἀρχῆς zu befolgen sucht.

Plato eignenden noch weiteren Zurückführung der stereometrisch regelmässigen Urkörperchen auf gewisse Urdreiecke, τὰ κατ' ἀρχὰς τρίγωνα *55 e*, nämlich das rechtwinklig gleichschenklige und das rechtwinklige, dessen kleinere Kathete die Hälfte der Hypotenuse, oder, was dasselbe ist, dessen grösserer spitzer Winkel $^2/_3$ R beträgt, so dass durch Anlegung eines ebensolchen Dreiecks an die grössere Kathete des alten ein gleichseitiges Dreieck entsteht, das sich vornehmlich weiter verwerten lässt. Eben in diese Dreiecke sollen sich die Urkörperchen unter Umständen auch wieder auflösen, um andere Zusammenstellungen einzugehen. Hieraus erklärt sich das — sollen wir sagen heraklitische oder empedokleische? — Uebergehen wenigstens der drei ersten Elemente ineinander, die sämtlich mit dem gleichseitigen Dreieck konstruiert sind, während das vierte, die Erde, aus mathematischen Gründen seines Baus nach dem Typus des gleichschenklig-rechtwinkligen Dreiecks mit den andern sich nur als Teil und äusserlich verbinden kann. Denn es ist auch das schwerstbewegliche wegen seiner breiten, quadratischen Fläche, die durch geeignete Zusammenlegung von (zwei oder) vier solchen Dreiecken entsteht.

Eigentlich hat nun jedes Element seiner Zusammensetzung entsprechend im kugelförmigen Weltall seinen natürlichen Ort, wo sich jedenfalls seine Hauptmasse befindet und wohin daher die etwa losgerissenen und getrennten Teile als nach ihrem Schwerpunkt oder dem hienach benannten, selbstverständlich nur relativen Unten streben *63 e* *). Dennoch findet allezeit eine gewisse Mischung und

*) Plato's Ansichten über schwer und leicht, die er unmittelbar »μετὰ τῆς κάτω φύσεως ἄνω τε λεγομένης« *Tim. 62 c—63 e* darlegt, verdienen es in mehrfacher Hinsicht, dass wir ihnen ἐν παρέργῳ einige nähere Beachtung schenken. Wie wir schon aus der spöttischen Kritik der erfahrungsmässigen Astronomie in Rep. B wissen, ist er von dem Aberglauben völlig frei, der sich an den Sinnenschein des »Oben« knüpft. Und so erklärt er auch hier im Timäus rundweg und ausdrücklich, dass es ganz falsch sei, Oben und Unten als zwei φύσει verschiedene Orte im Weltall anzusehen, dieses als den Ort, zu welchem alle Massen streben, jenes als denjenigen, zu welchem Alles nur ungern, ἀκουσίως, gehe. Sei doch das Weltall kugelförmig, und es gebe daher in ihm nur das unparteiische Verhältnis des Mittelpunkts zum Umkreis nach allen Richtungen hinaus, welche man weder das Oben noch das Unten zu jenem heissen könne. Wenn sich nun auch in der Mitte der Welt freischwebend, ἰσοπαλές, etwas Festes befände, so hätte dasselbe bei der vollkommenen Gleichförmigkeit der Umgebung keinen Anlass, nach irgend einem der Enden zu weichen

ebendamit weiterhin eine Bewegung und Zersetzung der Elemente statt, weshalb wir keine Sorge zu haben brauchen, dass das Wech-

— bekanntlich nach Plato genau die Lage unserer Erde, deren nirgendshin sich neigende Gleichgewichtslage (ἰσορροπία καὶ οὐδαμόσε κλιθῆναι) er mit eben diesem geistreichen Grund des alten Anaximander schon im *Phaedo 109a* gelegentlich gelehrt hatte. Würde Einer, fährt der Timäus fort, auf diesem festen Gebilde der Mitte herumgehen, πορεύοιτο ἐν κύκλῳ, so würde er oft als Gegenfüssler stehend, στὰς ἀντίπους, ganz denselben Ort bald Oben, bald Unten nennen *63 a*. — Ob wohl die neunmalklugen Aristoteliker auf der Konferenz von Salamanka bei ihren weisen Einwänden gegen das Vorhaben des Kolumbus von dieser plat. Timäusstelle nichts wussten? — Dass wir dennoch gewohnt sind, das Weltall so einzuteilen und von einem Oben oder Unten zu reden, hängt unmittelbar mit den Begriffen schwer und leicht zusammen. Alle Stoffe streben nach ihrem naturgemässen Ort im Weltall, wo sich auch ihre Hauptmasse immer befindet, und diese Richtung heisst ihr Unten, welches daher für die verschiedenen Stoffe verschieden (und völlig relativ) ist. Heben wir z. B., was uns am nächsten liegt, ein Stückchen Erde von der Hauptmasse auf oder werfen es in die Luft, so strebt es sofort zum Ganzen zurückzukehren (oder fällt herab), während ein Teil Luft oder Feuer, den wir aus seinem naturgemässen Ort drängen (βιαζόμεθα), ebendahin zurückzukehren trachtet (also nach gewohnter Sprechweise und von uns aus gerechnet sozusagen aufwärts fiele). — Sehen wir unsererseits von Plato's mindergelungener Erklärung des, in der That auch erst sekundären und eigentlich unbegrifflichen Begriffs »leicht« ab, so kann ich wahrhaftig nicht mit manchen, sonst am falschen Ort begeisterten Erklärern unseres Philosophen finden, dass diese Vorstellungen desselben »seltsam genug« seien. Im Gegenteil sind sie doch offenbar nicht einmal bloss für jene Zeit auffallend hell und der Wahrheit ziemlich nahe, indem sie in geisteskräftiger Lösung vom hartnäckigen Sinnenschein mit der völligen Relativität des Oben und Unten und in der Hauptsache auch mit der Erklärung des »schwer« aus dem Zug des Teils zur Hauptmasse ganz das Richtige treffen. Denn ob wir für das letztere das altgriechische Wort φέρεσθαι setzen oder das neuere lateinische Gravitation, macht soviel Unterschied doch eigentlich nicht, zumal Plato dieses φέρεσθαι mit dem βαρύ so eng verknüpft, dass man die »Schwerkraft« beinahe herauszuhören glaubt. Die knapp zusammenfassende Schlusserklärung *Tim. 63 e* lautet wörtlich: »ὡς ἡ πρὸς τὸ ξυγγενὲς ὁδὸς ἑκάστοις οὖσα βαρὺ μὲν τὸ φερόμενον ποιεῖ, τὸν δὲ τόπον, εἰς ὃν τὸ τοιοῦτον φέρεται, κάτω, τὰ δὲ τούτοις ἔχοντα ὡς ἑτέρως θάτερα«. Natürlich bleibt noch immer ein wesentlicher Unterschied, der keineswegs thörichtapologetisch geleugnet werden soll. Die Schwere ist bei Plato Folgeerscheinung und nicht das Erste, an dessen Stelle vielmehr der gewissermassen anthropopathische Gedanke der ὁδὸς πρὸς τὸ ξυγγενές (mit Empedokles) tritt. Damit hängt die bedenkliche Zuteilung der Stoffe an spezifische Orte des Weltalls zusammen, was in den gesunden Gedanken der blossen Relativität von Oben und Unten (oder überhaupt der Orte im Weltall) eine trübende und verhängnisvolle Störung bringt. Denn dies nimmt Aristoteles im vollen, ja verstärkten Mass auf und beseitigt damit zusammenhängend auch wieder die Wahrheit, dass Oben und Unten nicht φύσει verschiedene Orte in

selspiel je aufhöre (ἡ τῆς ἀνωμαλότητος γένεσις ἀεὶ τὴν ἀεὶ κίνησιν τούτων οὖσαν ἐσομένην τε ἐνδελεχῶς παρέχεται *58 c* — das neuzeit-

der Welt seien; daher bei ihm in »de coelo« und sonst alle Anthropopathismen namentlich des (mythischen) Timäus z. B. mit dem βίᾳ, ἀκουσίως, παρὰ φύσιν φέρεσθαι üppig ins Kraut schiessen, ohne dabei die entschuldigende Deckung des εἰκός zu besitzen. — Gelegentlich bemerkt kommt mir bei der hier behandelten Timäusstelle eben den Stagiriten betreffend wieder so ein müssiger »Einfall«, wie es mir gewisse, von Einfällen allerdings etwas weniger heimgesuchte Kritiker so gerne als »νόσημα« vorrücken. Wer jene Stelle liest, dem muss sofort auffallen, dass sie handgreiflich polemisiert, indem nicht weniger als drei- oder viermal nacheinander von ganz falschen Ansichten oder namentlich verkehrtem Ausdruck und gedankenloser Bezeichnung geredet wird und fast eine Gereiztheit sich zeigt, wie wir sie mehrmals später in den »Gesetzen« finden. Wer ist damit gemeint? Jedenfalls auch Demokrit, in dessen System bekanntlich der ewige Fall der Atome, also mittelbar eben das Oben und Unten eine solche Rolle spielt. Indessen klingt die Polemik nicht so, als ob sie bloss einem abwesenden und immerhin schon weiter rückwärtsliegenden Schriftsteller gälte, sondern vielmehr als ob sie sich mit einem anwesenden, lebenden und hartnäckig auf seiner Sache, bezw. seinem Ausdruck bestehenden Gegner herumschlüge, dessen Vorliebe für Worte und übermässige Achtung vor dem Sprachgebrauch (εἰθίσματα λέγειν) nebenbei bemerkt durch dreimaliges Vorkommen des Terminus ὄνομα und zehnmaliges der Worte λέγειν, κληθῆναι u. dgl. in dem kurzen Timäusabschnitt gekennzeichnet zu werden scheint. Sollte das nicht v i e l l e i c h t Aristoteles sein, der ja mit seinen naturwissenschaftlichen und Plato's Widerpart, dem Demokrit, so sehr zugeneigten Ansichten sicherlich sehr früh anfieng? Ob nun im gegenwärtigen Punkt schon schriftlich oder aber als bekanntes animal disputax und grosser Widerspruchsgeist zunächst bloss mündlich, wollen wir nicht entscheiden. Das Wahrscheinlichere wäre natürlich das Letztere, wenn wir mit unserer selbstverständlich nur leicht hingeworfenen Vermutung überhaupt nicht in der Irre gehen. Denn zur Hebung oder Abschwächung der chronologischen Bedenken, die sich trotz Allem hier sofort regen werden, habe ich gleich einen Gegenzug zur Hand. Der ganze Timäusabschnitt über »schwer — leicht, unten — oben« *62 c – 63 e* scheint mir nämlich wirklich ein s p ä t e r e r Einsatz Plato's zu sein, eben zum Zweck einer bestimmten Auseinandersetzung mit Jemand gemacht. Denn er ist in seinem genauen Zusammenhang kein organisches Glied. Nach *61 c* sollen nämlich jetzt die παθήματα περὶ σῶμα (σάρκα) καὶ ψυχήν, d. h. eine Reihe von physiologischen Begriffen erörtert werden, wie warm — kalt, rauh — glatt, süss — sauer — bitter, Lust — Schmerz, Sehen und Hören. Mitten unter diese Erörterung drängt sich als etwas Andersartiges, weil Physikalischmechanisches und Astronomisches die Untersuchung über schwer und leicht, unten und oben, die ohne jede Beziehung auf ein πάθημα oder also auf das Subjektiv-physiologische und Psychologische rein objektiv gehalten ist, so dass *63 e* beim (ungewöhnlich stark betonten) Abschluss nur des nachträglichen Einsatzes wegen dennoch gesagt zu sein scheint: περὶ δὴ τούτων αὖ τῶν π α θ η μ ά τ ω ν ταῦτα αἴτια εἰρήσθω. — Ist der Abschnitt aber ein späterer Einsatz, so erhalten wir für die Auseinandersetzung gerade mit Aristoteles reichlich

liche Problem der zum Leben des All nötigen Dissoziation, auf welche aber später einmal die Konsoziation aller Kräfte oder Bewegungen und Stoffe und damit ewiger Stillstand und Tod folge). Denn das in sich gerundete Weltganze presst bei seinem Umschwung die in ihm enthaltenen Urkörper zusammen, so dass nie ein leerer Raum zwischen ihnen entstehen kann, sondern die kleineren in die Zwischenräume zwischen den grösseren dringen und so durch Pressen, Zerdrücken und Zerschneiden (in die Urdreiecke) die mannigfachsten Grösse-, Sach- und Ortsveränderungen sich ergeben, kurz ein beständiges Auf- und Abwogen der Elemente die Folge ist.

An diese allgemeine Elementenlehre knüpft nun Plato die Erklärung einer Reihe von physikalischen Vorgängen und Stoffen, sowie einiger physiologischen Sachen, aber lediglich unter dem Gesichtspunkt der stofflichen Ursächlichkeit. Wir können dies unsererseits ruhig übergehen, zumal es wohl grossenteils gelehrte Entlehnung sein dürfte. Auch die obigen Grundzüge der Elementenlehre überhaupt haben für uns im Wesentlichen nur die Bedeutung, etwas bei Plato gewiss völlig Unerwartetes zu zeigen, dass er nämlich hier sich ganz und gar in einer mechanischmathematischen Weltanschauung bewegt. Und zwar ist es sogar ein sehr schroffer Mechanismus (ähnlich wie später bei Descartes), mit wenig oder keiner Spur von dynamischem Chemismus. Alles materielle Geschehen wird lediglich durch Gestalts- und Ortsveränderung erklärt. Die gegenseitige Verdrängung der Körper im Raum ist im Ganzen und vielem Einzelnen der einzige ätiologische Erklärungsgrund, während z. B. eine eigene Kraft der Anziehung sogar beim Magnet und sonst ausdrücklich geleugnet wird *80c*. Eine solche Anschauungsweise Plato's hat im Altertum selbst ohne allen Zweifel nahe Verwandtschaft mit dem ihm sonst so wenig genehmen Demokrit, nur dass sie aus verschiedenen Gründen dessen naturwüchsigplastische und verblüffendklare Folgenstrenge aus Einem Guss nicht erreicht. Denn abgesehen von Einzelnem, wie z. B. dem ausdrücklich geleugneten und doch eigentlich kaum entbehrlichen Leeren, steht bei Plato eben

Zeit, unter Umständen bis zu Plato's Todesjahr 347 herunter. Und ausserdem wird durch das Einsetzen die geflissentliche Beziehung auf einen bestimmten Veranlassungspunkt doppelt wahrscheinlich. Gar so luftig ist meine Sache also doch nicht, noch ehe der Anhang zu den Ges. sie verstärkt.

doch von Haus aus der so undemokritische, in irgend einer Weise notwendig ernst zu nehmende vernünftige Weltbildner im Hintergrund, bezw. am Anfang des Prozesses, der dann allerdings soweit wir bis jetzt sehen vollends blindmechanisch abläuft. Nehmen wir also Beides zusammen, so haben wir zwar nicht mehr Demokrit, wohl aber Anaxagoras mit seiner Lehre vom Stoff und νοῦς.

Wie Plato jedoch über Anaxagoras denkt*), darüber hat er sich bekanntlich mit der grössten Deutlichkeit in den berühmten Bekenntnissen des *Phaedo 96 ff.* von (seines Meisters Sokrates und namentlich) seinen eigenen Jugenderfahrungen (τά γε ἐμὰ πάθη) mit diesem Philosophen ausgesprochen. In schwerer Not durch die bloss materialistische Naturphilosophie habe er sich einst höchlichst über ein Buch gefreut, das doch endlich einmal den νοῦς als den διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος aufstelle. So etwas sei ihm ganz nach dem Sinn oder κατὰ νοῦν gewesen, wie es *97 d* mit hübschem Wortspiel heisst. Denn nun habe er gehofft, statt des Wassers oder der Luft vor Allem den Gesichtspunkt des βέλτιστον καὶ ἄριστον als den allein für denkende Menschen vollbefriedigenden zum Erklärungsgrund oder zur ὡς ἀληθῶς αἰτία gemacht und durchgeführt zu sehen. Aber welche schmerzliche Enttäuschung, ἀπὸ δὴ θαυμαστῆς ἐλπίδος ᾠχόμην φερόμενος! In Wahrheit keine Verwendung des νοῦς, sondern wieder nur Wasser, Luft und andere ἄτοπα *98 c*. Das sei gerade, wie wenn er, Sokrates im Gefängnis, sein Hierbleiben aus dem Zusammenhang und Verhältnis seiner Knochen und Sehnen statt aus seiner (im Krito geschilderten) Gesetzestreue erklären wollte. Gewiss sei das richtige Handeln nicht möglich ἄνευ τούτων, aber darum geschehe es doch nicht διὰ ταῦτα *99 a*. Und so sei es sehr ungereimt, λίαν ἄτοπον, und ein Missbrauch der Sprache, irgend etwas Materielles die αἰτία eines Geschehens und Thuns zu nennen.

Schon allein hienach wäre es uns zum Voraus gewiss, dass die obige mechanischmathematische Timäuslehre vom Wesen und Leben der Elemente nicht Plato's letztes Wort sein könne. Vielmehr bildet sie natürlich nur die Eine untergeordnete Hälfte seiner Gesamtanschauung, der eine geistigere nicht bloss zur Seite, sondern sogar

*) und fast wörtlich gleich Aristoteles in der Metaph., der freilich zusehen mag, wie er s e i n e Lehre vom πρῶτον κινοῦν mit diesem starken Tadel des Anaxagoras in Einklang bringe.

weit vorgehen wird, um die geringere Schwester mehr nur nebenher mitzunehmen. In der That ist das, ob sachlich richtig oder nicht, so jedenfalls mit rühmlicher Offenheit und Unmissverständlichkeit der Standpunkt des Timäus im Ganzen, aus dem jene Annäherung an den demokritisch-anaxagorischen Materialismus eben nur einen vorläufigen Ausschnitt bildete. Dies beweist vor Allem gleich der Grundbau des Dialogs, dessen Analyse wir S. 624 Anm. gegeben haben und der mit der teleologischen Betrachtung beginnt, dann erst zur Aetiologie übergeht und endlich mit der vereinigt teleo-ätiologischen Behandlung unter Bevorzugung des ersteren Moments schliesst. Der ätiologische Abschnitt ist somit förmlich in die Mitte genommen, ist ein ξυμμετά, wie es nun einmal nach Plato's Ueberzeugung sich für die Vornahme der ξυμμεταίτια einzig geziemt.

Dem entsprechen jetzt auch trefflich die ausdrücklichen Erklärungen, mit welchen die ätiologische Partie beinahe wie entschuldigend eingeleitet und wieder geschlossen wird. Bei der Besprechung des Sehens und einiger optischen Spiegelerscheinungen war Plato *46 c ff.* unversehens und für seinen Entwurf vorzeitig in die mechanischmathematische Betrachtungsweise hineingekommen, daher er sich verbessernd beifügt: „All das gehört zu den Mitursachen, ξυναίτια, deren Hilfe sich Gott bei der Herstellung des möglichst Besten bedient, ὑπηρετοῦσι χρῆται. Von den Meisten aber wird es nicht als Mitursache, sondern als Gesamtursache, αἰτία τῶν πάντων, angesehen und Jegliches aus dem Warm — Kalt u. s. w. erklärt. Aber Keiner von den sichtbaren Stoffen wie Feuer oder Wasser hat Vernunft und Einsicht; das kommt nur dem unsichtbar Seelischen zu. Wer es also mit Vernunft und Wissenschaft hält, hat die seelischvernünftigen (Zweck-) Ursachen als die ersten zu erforschen, was aber von Anderem bewegt wird und es bewegt, als zweite. . . . Nun muss man zwar beide Arten von Ursachen nennen, aber abgesondert (χωρίς) diejenigen, welche mit Vernunft die δημιουργοί des Schönen und Wertvollen sind, und die, welche der Einsicht bar jedesmal das ungeordnet Zufällige zuwege bringen, μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἑκάστοτε ἀπεργάζονται“ *46 e.* Deshalb geht der Philosoph auch von den ξυμμεταίτια des Sehens und der Augen sofort über zur Hauptsache ihres Wirkens, τὸ μέγιστον αὐτῶν εἰς ὠφέλειαν ἔργον, um deretwillen (δι' ὅ) Gott sie uns verliehen hat.

Am bedeutsamsten sind die Erklärungen beim wirklichen Eingang zum ätiologischen Mittelstück und wieder beim Ausgang aus demselben. *48 a ff.* wird ausdrücklich gesagt: „Wenn Einer genau sagen will, ὄντως ἐρεῖ, wie Alles geworden, so muss er auch die Art der schweifenden Ursache mithereinnehmen, τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας (oder ἀνάγκης), ᾗ φέρειν πέφυκεν." Und *68 d e, 69 a*: „Das durch ἀνάγκη Gewordene (und im Vorhergehenden Besprochene) hat der Bildner des Schönsten und Besten übernommen, παρελάμβανεν, als er den selbstgenügenden und vollkommensten Gott, die Welt, baute, indem er diese Ursache als dienende benützte, das εὖ aber in allem Werdenden seinerseits gestaltete. Darum muss man zwei Arten von Ursachen unterscheiden, die notwendige und die göttliche, und die letztere in Allem suchen, um ein befriedigtes Leben zu erlangen (theoretisch), die notwendige aber um jener willen in Erwägung, dass ohne diese es nicht möglich ist, eben jene, die unser Hauptziel bildet, ἐφ' οἷς σπουδάζομεν, allein zu erkennen, zu erfassen oder sonstwie ihrer habhaft zu werden."

An diesen Ausführungen, die ich ihrer Wichtigkeit halber wörtlich gegeben habe, sehen wir, dass unser Philosoph zwar auch im Timäus den idealistischen Standpunkt des Phaedo (und sonst) im Grundsatz wahrt, aber doch besonders in den beiden letzten Erklärungen zugleich der Unentbehrlichkeit und Bedeutung des Aetiologischen um ein Ziemliches gerechter wird. Dies entspricht ganz dem Gesamtcharakter der synthetischen dritten Periode, so dass auch hierin der landläufige schlechthinige Vorzug des Aristoteles vor seinem Meister und Vorgänger ganz beträchtlich zusammenschrumpft. Sachlich betrachtet fehlt es aber bei Beiden natürlich noch weit an der wahrhaft gerechten und unbefangenen, nicht bloss ἑκὼν ἀέκοντί γε θυμῷ gehaltenen Würdigung jener Aussen- und Erscheinungs-, oder mit Lotze gesprochen Verwirklichungsseite alles Geschehens, deren wissenschaftliche Erledigung nicht bloss durchaus unentbehrlich, sondern inallweg zuerst und hauptsächlich geboten ist. Denn nur sie ist ja ihrer Natur nach mit wissenschaftlicher Sicherheit möglich, während die andere bei allem inneren Wert doch stets etwas vom Vermuten, Ahnen und Glauben an sich trägt und namentlich um so unsicherer wird, je mehr sie meint, ins Einzelne des Weltplans eindringen zu können. Bei dessen Entwurf waren wir eben leider

nicht dabei, sowenig als unser Vorfahre Prometheus, und darum ziemt uns Bescheidung.

Merkwürdig und charakteristisch ist übrigens schliesslich, wie Plato im Geist des Altertums überhaupt und insbesondere im Sinn des sokratischen Verzichts auf vermeintlich transcendente Vorrechte der Gottheit diese Bescheidung am unrechten Fleck übt, indem er genau am Schluss des ätiologischen Abschnitts über die grosse Waffe der neuzeitlichen Naturforschung, über das Experiment folgendermassen abspricht, wenn er gleich sein Wesen ganz treffend formuliert. Nach dem kurzen Abriss der Farbenlehre (welche übrigens Goethe's Lob erhielt) heisst es *68 d:* „Wollte aber Jemand bei solchen Fragen durch thatsächliches Untersuchen die Probe machen, ἔργῳ σκοπούμενος βάσανον λαμβάνοι, dann hätte er wohl den Unterschied der göttlichen und menschlichen Natur verkannt, da zwar Gott Vieles zu Einem vermischen und wiederum aus Einem in Vieles aufzulösen versteht, während von den Menschen Keiner keines von Beiden vermag, noch in aller Folgezeit verstehen wird". Wenigstens ein Funke von Prometheus zeigt sich sogar in dieser, von der Geschichte der Chemie so glänzend widerlegten Ausmalung eines an sich Möglichen, nur dem Menschen vermeintlich für immer Versagten.

Machen wir nun von diesen Erklärungen unseres Philosophen über das Verhältnis der vornehmlich bedeutsamen teleologischen αἰτία und der zwar unentbehrlichen, aber im Wert untergeordneten ξυναίτια die Anwendung auf das Frühere, so ergibt sich genauer, dass obige mathematischmechanische Anschauung vom Wesen und Leben der Elemente sich als Neben- und Zwischenströmung ergänzen und verbessern muss durch eine mathematisierend ästhetische und teleologische Hauptströmung.

Den ersten aufblitzenden Ansatz zu einer solchen gedankenmässigen Vergeistigung und Vertiefung des Mathematischen finden wir wohl schon in jener Episode über das Mass im Politikus, der überhaupt in mehrfacher Hinsicht das Buch des geistigen Wetterleuchtens ist. Hier erlaubt sich Plato als Philosoph einen leichten Spott über die blossen Mathematiker der pythagoreischen Schule, welche zwar die Bedeutung des Masses richtig ahnen, aber es nicht im weiteren philosophischen Sinn zu verwenden wissen, sondern Alles unbesehen der nur im eigentlichen Sinn mathematischen Be-

trachtung unterwerfen. Statt dessen sei eine doppelte Messkunst nötig. Wir könnten es in neuzeitlich schärferer Formulierung seiner Andeutungen einerseits das relative Mass nennen, welches die Dinge unter einander auf ihr grösser- und kleinersein untersucht (κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα μεγέθους καὶ σμικρότητος κοινωνίαν 283 *d*), und andererseits das absolute, das im tieferen begrifflichen Wesen derselben das wahre innewohnende Mass und den Bestimmungsgrund auch ihrer quantitativen Verhältnisse erkennt (κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν oder πρὸς τὴν τοῦ μετρίου φύσιν 283 *e*). Hienach wäre dann das Mathematische bloss äusserer Abdruck und Erscheinungsform eines tieferen „massgebenden“ Gehalts, ganz wie Hegel in seiner Logik die Kategorie des Masses geistvoll vertieft.

Diese kerngesunde Anschauung nimmt der Timäus auf, um sie noch viel entschiedener und ausgeführter zu vertreten. Wir sahen ja bereits, dass die ganze Einführung der Mathematik in Plato's Naturphilosophie unter diesem beherrschenden Gesichtspunkt steht. Das Mathematische ist ihm blosser Ersatz und Stellvertretung von mehr, von eigentlich gemeintem Höherem, nämlich von Vernunft und Idee, ist nur Schema und Hülle, hinter der ein tieferer Gedanken- und sittlicher Lebensgehalt sich ahnen, vielleicht auch finden lässt.

Darin liegt ohne Zweifel eine grosse Intuition, die sich nahe mit dem Denken solcher neueren Philosophen berührt, bei welchen wie bei Plato Philosophie und Mathematik gleich sehr in Ehren stehen. Ich erinnere z. B. an Lotze mit seinem Anschluss an den mathematischphilosophischen Heros Leibniz. Der Mechanismus bildet nach jenem die allwaltende Macht bei jeder Verwirklichung von Inhalten, aber doch n u r das Reich der Mittel und nie den Zweck oder das letzte Wesen der Sache. Noch verwandter mit Plato's Absichten ist es, wenn derselbe Lotze nach Leibnizischen Andeutungen offen erklärt, er könne selbst die logischen oder mathematischmechanischen Wahrheiten in letzter Beziehung nicht als bedeutungslos brutale Urthatsächlichkeiten, als schlechthiniges metaphysisches Schicksal anerkennen und gelten lassen. Vielmehr sei er überzeugt, dass sogar hier ein tieferer zweckvoller Sinn, eine ratio facti et legis hinter der nackten Thatsächlichkeit bestehe. Sicherlich seien auch sie nur die letzten formellen Ausläufer des Guten, das aller

Welt Anfang und Ende sei, wenn wir es auch gewiss nicht im Einzelnen nachzuweisen vermögen (vgl. Plato's ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ!). Denn „nicht ist das Gute in den Kreis der Naturerscheinungen einzuschliessen, sondern die Natur in die Verwirklichung des Guten". Jede Thatsache sei beherrscht vom Sinn und Zweck des Ganzen. Das lasse sich freilich nicht sowohl erkennen, als unerschütterlich vermuten und glauben. Doch macht Lotze immerhin einige bedeutsame Anläufe zu dieser teleologisch-ethischen Ausdeutung gewisser fachmässiger Urwahrheiten, wenn er z. B. das logische Identitätsgesetz mit der sittlichen Charaktertreue in Beziehung bringt oder namentlich (*Logik 602 ff.*) den mechanischen Satz vom Parallelogramm der Kräfte auf ein sozusagen ethischmetaphysisches suum cuique oder eine ausgleichende Gerechtigkeit zurückführt, überhaupt aber diesen Abschnitt und damit seine ganze Logik enden lässt mit der so beachtenswerten Mahnung, „den Weltlauf zu verstehen und ihn nicht bloss zu berechnen". In gewisser Weise darf auch des mathematischen Philosophen Kant Lehre vom „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe" hier beigezogen werden. Zwar ist sie unmittelbar ganz erkenntnistheoretisch (und subjektividealistisch) gemeint, hat aber, als selten verstandene tiefsinnige Anschauung, hievon abgesehen doch einen verwandten Sinn (vgl. ihre Uebersetzung ins mehr Sachliche bei Lotze „von der Sinnlichkeit, insbesondere von ihrer mathematischen Phantasie", *Mikrok. II* [2], *174 ff.*).

Mit Freuden hätte der Philosoph des Timäus solche Worte und Gedanken unterschrieben, in denen er sein eigenes ahnendes Ringen wiedererkannt haben würde, wenn er fortwährend bemüht ist, das Mathematischmechanische mit dem Mathematischteleologischen, ja schliesslich Mathematischseelischen und Vernünftigen zu versöhnen. Es ist ja wahr, Beides geht bei ihm noch stark nebeneinander her, und das Ineinander ist viel zu wenig ausgeführt oder auch nur als Forderung betont. Daran hindert ihn schon sein grundsätzlicher Dualismus von Ideenwelt und irrationaler ὑποδοχή der Wirklichkeit. Eine bessere Aussicht böte sich allein, wenn es der Spekulation heraklitisch-hegelisch gelänge zu zeigen, wie es im Wesen der absoluten Vernunft selbst liege, aus sich herauszugehen, in Raum und Zeit als selbstgewähltem Anderssein zu erscheinen und in deren Schematismus, mit diesen und diesen selbstgewählten mathematisch-

mechanischen Grundgesetzen als eigengewollter Haus- und Lebensordnung die innere Fülle ihres Lebensgehalts auszudrücken. So etwas hat z. B. Schelling im Auge, wenn er in den „Vorles. über die Meth. des ak. Studiums“ *V, 253 f.* sagt: „Inwiefern die Mathematik ebenso im Abstrakten, wie die Natur im Konkreten der vollkommenste objektive Ausdruck der Vernunft selbst ist, insofern müssen alle N a t u r g e s e t z e, wie sie in reine V e r n u n f t g e s e t z e sich auflösen, ihre entsprechenden Formen auch in der M a t h e m a t i k finden.“ Aber freilich, wem ist bis heute dieser Nachweis gelungen, wer hat die schwere Frage nach der näheren Art und Weise der Versöhnung von causae efficientes und causae finales irgend eingehender gelöst? Nur die Forderung ist bestimmter und ausdrücklicher gestellt und die zu erreichende Aufgabe schärfer formuliert worden, als in dem halb notgedrungenen Nebeneinander beider Interessen im Timäus. Uebrigens erweist sich dieser auch hiemit zwar nicht als das Buch der wundervollsten Geheimnisse, wie früher zum Teil geschwindelt wurde; aber ebensowenig darf er nach neuerer Neigung als ein blosses Sammelsurium von Seltsamkeiten oder altersschwach eklektischen Ansichten betrachtet werden. Soviel wenigstens hoffe ich — für philosophisch tiefer interessierte und zuständige Leser — mit der ungezwungenen Beleuchtung des alten Weisen durch ähnliche Anschauungen und Absichten der neueren Zeit dargethan zu haben.

Von hier aus fällt wohl am ehesten auch ein erklärendes und inallweg rechtfertigendes Licht auf das, was uns zunächst bloss durch die kritische Berichterstattung des Aristoteles, also anundfürsich mässig zuverlässig über die nur mündliche Lehrweise Plato's in seinem höheren und höchsten Alter überliefert ist. Es soll das ein übermässig pythagoreisierendes Spekulieren und formalistisches Operieren mit sogenannten Idealzahlen gewesen sein, d. h. mit Gedankengebilden, die Zahlen und doch auch wieder Nichtzahlen, sondern Begriffe gewesen wären. Denn im Hauptpunkt der qualitativen Gleichartigkeit und nur quantitativen Grössenunterscheidung, also auch im Punkt der Zusammenzählbarkeit, was Alles nur den richtigen Zahlen zukommt, sollen sich die Idealzahlen mit jenen nicht gedeckt haben. Als Vergleichungspunkt blieb also nur das auf Begriffe, wie auf Zahlen anwendbare Verhältnis des Einen zum

Vielen oder des πέρας zum ἄπειρον (dem μᾶλλον — ἧττον oder grösser — kleiner im Philebus). Wir sehen also, dass es, allerdings im Grundgeist des Pythagoreismus, ein Schillern und Schweben zwischen Symbol und Sache, zwischen Vergleichen und Gleichsein war, was diese Idealzahlspekulation Plato's und wohl noch mehr seiner formalistisch erstarrenden Schule charakterisierte.

Die Ansätze und Spuren solcher Denkbemühungen lassen sich übrigens ohne Mühe auch in Plato's Schriften selbst bemerken, und zwar schon vor seiner dritten Periode, deren Zeit sie dann naturgemäss vor Allem angehören. Ab und zu ist es, als ob sich ein Thürspalt öffnete, durch den wir in das engere Schulzimmer hineinsehen können, wo es rein esoterisch heisst, wie einst schon im Parmenides: αὐτοὶ ἐσμέν. Dahin rechne ich sogleich die obenerwähnte Auslassung des Politikus über das Mass und die doppelte Messkunst, sodann noch mehr gar manche Partien eben in der Dialektik des Dialogs Parmenides, wo bereits Zahlen (und Figuren) eine grosse Rolle in der Begriffsentwicklung spielen. Auch die merkwürdige Kritik der gewöhnlichen Mathematik in Rep. B gehört hieher, sofern sie schwankt zwischen einer (auch uns noch ganz genehmen) Philosophie der Zahl oder des Mathematischen überhaupt und einer pythagoreisch werdenden förmlichen Zahlenphilosophie. Ebenso blickt im *Phaedo 96 ff.* bei dem Rückblick auf die Ideenlehre nebenbei ein solches Mathematisieren durch. Auch die gehäufte, wenn gleich mehr populäre als dialektische Arithmetik der „Gesetze" habe ich schon einmal erwähnt.

Am meisten aber glaubten wir den späteren Schulton im Philebus heraushören zu müssen, der denn auch in der That mit zwei langen Abschweifungen gerade in den gegenwärtigen Zusammenhang fällt und uns einen sehr interessanten Durchblick gewährt. Der Eine Exkurs handelt *14 c — 18 d* von der wahren Dialektik, der andere *23 c — 27 c* von dem verwandten, aber mehr metaphysischen Thema des πέρας und ἄπειρον, letzteres eben mit dem Charakter des μᾶλλον — ἧττον oder μεῖζον — σμικρότερον u. dgl. (vgl. oben S. 654). Dort heisst es sehr bezeichnend: „Die Frage des Einen und Vielen drängt sich immer wieder in jede Untersuchung. Sie fieng nicht an und hört nicht auf, sondern scheint mir ein am Denken als solchem haftendes unsterbliches und nicht (mit mir) alterndes πάθος zu sein"

Phileb. 15 d; vgl. oben S. 588. Wohl treiben die Nachäffer (Schüler und Nachfolger!) argen Missbrauch damit (wie schon Rep. B ganz ähnlich geklagt hatte), oder es ist eine Kinderei, wie es gewöhnlich getrieben wird, παιδαριώδη τὰ δεδημευμένα *14 d*, wenn an natürlichen Dingen wie z. B. dem Menschen mit seinen verschiedenen Gliedmassen die Streitfrage des Einen und Vielen verhandelt wird. Anders bei den Ideen, die jetzt geradezu ἑνάδες oder μονάδες genannt werden *15 a b*. Bei der Bewegung in ihrem Gebiet wird nunmehr vor Allem betont, dass man doch ja τὰ μέσα recht beachte, die zwischen dem Eins und den ἄπειρα liegen, und sich nicht mit diesem abstrakten Gegensatz zufrieden gebe (vielleicht leichte Selbstberichtigung des schroffen Gegensatzes ἕν — τὰ ἄλλα im Parmenides). Man müsse vielmehr δι' ἀριθμῶν μετρεῖν, εἰς ἀριθμὸν ἀπιδεῖν *17 d e*; (vgl. *18 a b c*, *23 d*, *25 e*, welche Stellen wimmeln von dem Ausdruck und Begriff ἀριθμός). — Rein dialektisch betrachtet wäre das zwar nur der alte Phaedrusgedanke von dem richtigen, nichts überspringenden διαιρεῖν κατ' εἴδη. Aber ganz unverkennbar ist doch, wie sich das Begriffliche hier weit stärker als früher mit dem Arithmetischen verschlingt oder dass die Zeit der Idealzahlen für den engsten Kreis der Schule angebrochen ist.

Die beste Erklärung, was Plato damit eigentlich wollte, oder die ratio der bei Aristoteles völlig ungeniessbar scheinenden Thatsächlichkeit erhalten wir wiegesagt aus dem Geist und Streben des Timäus und aus der Rolle, welche Plato hier der Mathematik in der Welt angewiesen hat. Es handelte sich ihm offenbar bei jenen Spekulationen eben um das genauere Verhältnis von Idee und Zahl, bezw. Mathematik überhaupt. Er rang nach dem näheren Nachweis, dass, inwiefern und wie das Mathematische Symbol und Stellvertretung der Idee in der Welt heissen könne; es ist s e i n „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe" oder mit einem anderen neuzeitlichen Bemühen erläutert s e i n Algorithmus der Idee, um was sich die zähe Geisteskraft des Greises müht, nachdem einst die in Manchem verwandte Parmenidesdialektik misslungen war. Aber er ist ja, wie wir längst wissen, der letzte, der sich schnell geschlagen gibt; geht es nicht so, dann versucht es seine trotzigphilosophische Kraft auf einem andern Weg; denn das ist ja ein „ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν, welches nimmer aufhört" *Phileb. 15 d.*

So angesehen ist es wohl ein menschenunmögliches Ringen, wie alle ähnlich titanischen Spekulationen des heutigen Tags, da für uns leider die „mathematica divina“ (Leibniz) des „θεὸς πάντα διασχηματιζόμενος“ (Plato) zu hoch liegt. Aber menschen- und philosophenunwürdig ist der Versuch deswegen noch lange nicht. Wer also nur altersschwache Spielereien oder Schrullen darin sieht, versteht eben den grossen Philosophen in seinem heissen Bemühen und Ahnen nicht, sowenig wie einst sein kritischer Nachfolger Aristoteles, der nun einmal als richtiger Exakter seine Gegner immer beim Wort zu nehmen liebt und mit dem Buchstaben tötet, ohne so häufig den lebendigen Geist zu treffen. Unfähig oder auch ungewillt, zwischen den Zeilen zu lesen und vor dem Absprechen über die γελοῖα und ἄτοπα der Andern sich mit einiger Liebe neben dem Wortlaut auch in ihre Absichten und vorschwebenden Ahnungen zu vertiefen, überliefert er uns freilich die Idealzahlenspekulation sei es Plato's, sei es seiner, ohne Zweifel allerdings stark vergröbernden epigonenhaften Schule als den seltsamsten Gallimathias, der uns für den Verfasser des Timäus, des Philebus und auch noch der „Gesetze“ leid thäte.

Soviel über diese nach rückwärts gewendete, d. h. zu den allerletzten ἀρχαί durchdringen wollende Verfolgung des vertieft mathematischen Schematismusgedankens, was wir vielleicht die reine oder metaphysische Teleologie Plato's nennen dürfen. Ausgeführt und veröffentlicht dagegen hat er im Timäus die angewandte oder physische Teleologie, indem er nun im grossen Weltbau, wie im kleinen des Menschen die mathematischästhetische Zweckmässigkeit der gegebenen Gebilde εἰκότως auszudeuten unternimmt.

Bekanntlich spielt dies schon bei Sokrates eine grosse Rolle. Doch ist der Zweck bei ihm noch gar zu niederrealistisch gehalten, indem die nüchterne Nützlichkeit und zwar die für den Menschen den massgebenden Gesichtspunkt bildet. Plato gibt diese Beziehung auf den Menschen zwar nicht auf; doch stellt er sie erheblich zurück und weitet den ganzen Zweckgedanken durch die Mathematik vermittelt ins Aesthetisch-Ethische aus. Ihm handelt es sich vor Allem um die rationale Formierung der Welt zum „Organ und Symbol“ oder zum angemessenen Werkzeug und Spiegel der Vernunft über und in der Welt. In diesem Sinn ist gleich die Deduktion der vier

Elemente *31 b ff.* gehalten, welche ihrer oben besprochenen stereometrischen Konstruktion ohne nähere Verknüpfung von Beidem vorangeht. Dieselben sind in dieser Zahl natürlich von Empedokles übernommen, der ihnen auf zwei Jahrtausende zur Geltung verhalf, seinerseits aber einfach durch ergänzende Verknüpfung seiner Vorgänger Thales, Anaximenes und Heraklit darauf kam. Nach Plato nun sollte die Welt als Körper sichtbar und greifbar sein; also waren zu ihrem Bau vor Allem Feuer und Erde nötig. Zwischen beide Endpunkte werden dann unter dem Gesichtspunkt einer geometrischen Proportion (ἀναλογία) „als des schönsten Bands von Verschiedenem" oder zum Behuf der unlösbar bindenden φιλία noch die zwei weiteren Elemente hineinkonstruiert, so dass sich also Feuer verhält zu Luft, wie Luft zu Wasser und Wasser zu Erde. Bezeichnend ist diese παιδιά, welche Plato übrigens wohl so ziemlich ernst meint, eben durch den leitenden teleologisch-mathematisch-ästhetischen Gesichtspunkt. Die begriffliche Ableitung als solche aber ist typisch für die ganze spekulative Naturphilosophie von Plato-Aristoteles bis zu Schelling-Hegel. Denn mit der blossen Thatsächlichkeit und nackten Gegebenheit mag sich eben das kühne Denken dieser Männer nirgends zufriedengeben, ohne nach einer ratio oder jus facti zu bohren.

Noch viel deutlicher tritt dies in Plato's Lehre vom Weltgebäude oder in den Grundzügen seiner Astronomie heraus *). Weit entfernt davon, was hier am nächsten läge, von den obigen mathematisch-mechanischen Prinzipien etwa in der Weise der kosmologischen Vorsokratiker oder neuzeitlich eines Kant-Laplace Gebrauch zu machen, führt er Alles unmittelbar auf den zweckmässig ordnenden Weltbildner zurück. Die Gestalt des Weltganzen (οὐρανός, κόσμος, πᾶν) ist kugelförmig *33 b ff.* Denn dies ist die angemessene und verwandte Gestalt, das σχῆμα πρέπον καὶ ξυγγενές, weil mathematisch-ästhetisch die vollkommenste Figur, und hat am meisten Verwandtschaft mit dem „αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν" der Idee, *Sympos. 211 a*, *Tim. 34 a*, weshalb schon der alte

*) Vgl. deren erste Skizzierung weniger im Phaedrus, als im 10. Buch der Rep., wo mir freilich nicht ganz sicher ist, ob der astronomische Abschnitt schon der ersten Niederschrift von Rep. A—B angehört. Eingefügt wäre er nicht übel; aber im Ganzen passt er doch eigentlich weniger gut her.

Parmenides sein in sich geschlossen ruhendes ἕν einer allerseits wohlgerundeten Kugel, σφαίρῃ πάντοθεν εὔκυκλος verglich (und Empedokles den σφαῖρος unter der Herrschaft der φιλότης lehrte). Dieses Kugelall braucht als sich selbst genügend keinerlei Aussen- und Bewegungswerkzeuge, weil es ja nichts ausser ihm gibt, ebenso keine Verdauungs- oder Absonderungseinrichtungen; denn es ist αὔταρκες καὶ οὐ προςδεὲς ἄλλων *33 d*, kurz ein θεὸς εὐδαίμων. Wohl hat es im Unterschied von dem rein unbeweglichen Ewigen eine gewisse Bewegung; aber das ist die einfache Kreisdrehung um sich selbst, die mit der Ruhe fast noch zusammenfällt. Nicht uninteressant ist übrigens zu bemerken, wie Plato früher, von seinem Idealismus in diesem Fall nicht irregeleitet, Bedenken trug, den Gestirnen als inallweg noch etwas Körperlichem eine solche unbedingte Genauigkeit und mathematisch-schnurgerechte Ordnung der Bewegung zuzugestehen. Man vergleiche den Mythus *Polit. 269 d e* und noch mehr, was in allem Ernst *Rep. 529* und *530* bei der Kritik der gewöhnlichen Astronomie gesagt ist. —

Innerhalb des Weltganzen kommt nunmehr nach dem Timäus von Aussen nach Innen gerechnet die Eine ungeteilte Fixsternsphäre, eine Art von Hohlkugel. Sie dreht sich in einem Tag von Ost nach West mit sämtlichen ihr eingefügten Fixsternen um die Weltachse. Daneben haben diese als dem Vollkommensten am nächsten stehend auch noch die eigene Bewegung um sich selbst *40 a b*. Weiter einwärts befinden sich in sieben um die Erde beschriebenen Kreisen *) oder Sphärenbändern der Mond, die Sonne und die fünf (alten) Planeten. Ihre Ordnung, Entfernung von der Erde und entsprechende Umlaufszeit ist bestimmt nach den Verhältnissen und Abständen des musikalisch-harmonischen Systems (von Philolaos) **), da auch Plato wie die Pythagoreer Musik und Astronomie als Schwestern betrachtet, vgl. *Rep. 530 d.* Eine eigene Bewegung um sich selbst haben die Planeten nicht mehr, sondern sie, bezw. ihre reif-

*) Falsch ist, wenn man schon gemeint hat, Plato teile die ägyptische Ansicht, wornach Merkur und Venus als Sonnenmonde sich um diese und damit weiterhin in Epicyklen um die Erde drehen. Davon ist bei ihm nichts angedeutet, so brauchbar der Gedanke an sich als Weg zum wahren Sachverhalt wäre.

**) Das nähere, hierüber sehr weit Ausgeführte überlasse ich ruhig der mathematischastronomischen oder auch litterargeschichtlichen Fachwissenschaft.

artigen Bänder werden nur einerseits täglich mit dem Umschwung des Fixsternhimmels im Kreis herumgeführt und haben andererseits von West nach Ost den nach der Entfernung verschieden langen Umlauf um die Erde.

Auf nähere Einzelheiten, „deren Menge und bunte Mannigfaltigkeit bloss wenige Menschen wissen“ *39 cd*, will Plato für jetzt nicht eingehen, wenigstens was die ferneren, nicht unmittelbar als Zeitmass wichtigen Gestirne betrifft; vielleicht dass sich später einmal Musse dafür findet, wozu dann allerdings auch die μιμήματα oder Abbildungen und Modelle beizuziehen wären, ohne welche die Veranschaulichung nicht möglich ist. (Solche besass nicht nur ein Jahrhundert nach Plato Archimedes, sondern schon von Thales, besonders aber von Plato's Zeitgenossen und Freund, dem Pythagoreer Eudoxos von Knidos wird dasselbe berichtet.) Nur an das „grosse Jahr“, ἐνιαυτὸς τέλεος (oder an die sogenannte ἀποκατάστασις ἄστρων), wo alle Gestirne wieder auf ihre Anfangsstellung zurückgekommen sind, will er auch hier kurz als an etwas erinnert haben, das bei ihm öfters eine halb mythische, halb ernste Rolle spielt, *38 d - 40 d*. — Die Erde endlich, unsere Nährmutter, steht als Vollkugel im Mittelpunkt des Weltalls, fest und unbeweglich um die Weltachse geballt, εἱλλομένη περὶ τὸν τοῦ παντὸς πόλον *40 b*.

Nicht uninteressant ist in diesem Zusammenhang die Vergleichung mit der pythagoreischen Astronomie insbesondere bei Philolaos, an welche sich Plato teils handgreiflich anlehnt, teils aber auch von ihr im guten und schlimmen Sinn abweicht. Wie bereits bemerkt vertreten ja die Pythagoreer von Anfang an die ästhetisch-ethische Seitenströmung der nüchternnaturwissenschaftlichen Astronomie unter den Griechen. Ihr auf Harmonisierung der Gegensätze in einer gärenden Umbildungszeit, also auf Mass und Ordnung gerichtetes, zunächst mehr praktischreligiöses als theoretisches Gesamtstreben betrachtet von Haus aus die Gestirne in ihrer lichten Klarheit und rationalgeordneten Bewegung als seine Lieblinge. Ja ihr ganzes System haben sie sozusagen abgelesen von der Realmathematik des Himmels und sagten darum, τὸν ὅλον οὐρανὸν (κόσμον) εἶναι ἀριθμόν. Denn wie nahe einem sinnigen Gemüt die Beziehung des Sternenhimmels zu den Ideen des Guten und Wahren liegt, bezeugt uns ebenso der 19. Psalm mit seinen nur scheinbar ungleichartigen Hälf-

ten: Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und die Feste verkündiget seiner Hände Werk, *Vers 1 ff.* — Das Gesetz des Herrn ist ohne Wandel und erquicket die Seele, *Vers 8 ff.*

In diesem Sinn ist die hochpoëtische Phantasieanschauung der Pythagoreer gehalten, wenn sie (später) ihre heilige Zehnzahl leibhaftig im Weltbau dargestellt finden und die zehn Gestirne (einschliesslich die Erde und die etwas rätselhafte Gegenerde) den feierlichen Chorreigen um das Centralfeuer als die ἑστία oder auch den βωμός des Alls aufführen lassen. Denn gewiss mit wörtlichem oder doch sachlichem Recht redet einer der Berichterstatter von einem χορεύειν der zehn göttlichen Körper, auf was auch Plato *Tim. 40 c* mit den χορεῖαι der Götter bestätigend anspielen dürfte, während Aristoteles *de coelo II. 9* dafür natürlich das prosaische φέρεσθαι κύκλῳ setzt. Bei diesem Umkreisen, das den verschiedenen Abständen nach verschieden lange Zeit braucht und ungleiche Geschwindigkeit hat, ergeben die Gestirne endlich die bekannte Sphärenharmonie*) als eine Art von heiliger Musik, wenn diese auch für gewöhnlich-menschliche Ohren (etwa wegen uranfänglicher Gewöhnung daran) nicht hörbar ist.

Nehmen wir alle diese Züge zusammen, so haben wir das astronomischkosmische Gegenstück oder richtiger Urbild des menschlich hellenischen Opferfests mit Chorgesang und Reigen um das lodernde Altarfeuer herum. Und das muss für die Pythagoreer als Hauptverehrer des Leierträgers und Lichtgotts Apollon eine Idee von förmlich religiöser Erbaulichkeit gewesen sein, sich umtönt zu wissen von einer ob auch stillen heiligen Musik, welche alle Schritte des Menschen begleitet (wie Schleiermacher es später von der Religion sagt), oder sich umfasst zu sehen von einem wohlgeordneten Chorreigen. Musste das nicht zur Nachahmung spornen, auf dass auch unser ganzes Leben sich zu Einer ethischreligiösen Harmonie gestalte, wie

*) Unbedeutsam für den gegenwärtigen Zweck ist das geschichtlich genauere Einzelne, dass und wie diese Lehre ursprünglich allerdings nur auf die sieben Planeten (als Gegenstück zu den sieben Saiten der alten Lyra) berechnet war. Denn an ihrer Weiterführung hinein auch in die etwas veränderte spätere pyth. Astronomie mit ihrer Zehnzahl wird sich nicht zweifeln lassen — an so kleinen Unebenheiten sich zu stossen, war nie Art der Pythagoreer — wenn auch die ausdrückliche Erwähnung der alten Lehre in des Philolaos Bruchstücken, vielleicht rein zufällig, fehlt.

der ganze Weltlauf Ein harmonischer Gottesdienst ist? Sogar Aristoteles nennt a. a. O. diese pythagoreische Phantasie von der Sphärenmusik trotz aller naturwissenschaftlichen Einwände ein „κομψῶς μὲν εἴρηται“.

Plato nimmt jene im Mythus von Rep. X, *617 b* auf, indem er auf jedem der acht dortigen Gestirnkreise eine mit ihm sich herumbewegende Sirene stehen lässt, die Einen lauten Klang ertönen lasse, welche acht Klänge insgesamt zu einer Harmonie sich vereinigen. Im Timäus dagegen gibt er das auf, indem er den allgemeinen Gedanken in seine optische und akustische Seite (wieder?) zerlegt. Ich meine den Preis (κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον . . . . ὑμνοῖμεν) der zwei Sinne Auge und Ohr, welche er auch allein der teleologischen Betrachtung würdigt. Frei von sinnlicher Lust und Schmerz *64 d* sind sie recht eigentlich die philosophischen Sinne *47 b* (was die neuere Psychologie objektivtheoretisch nennt und woraus sich die Fähigkeit jener zum uninteressierten ästhetischen Wohlgefallen erklärt). Ohne das Auge wüssten wir gar nichts vom Weltall, insbesondere von der Sternkunde; es ist die Wurzel des Zahl- und Zeitgedankens, und der Anblick der geordneten Bewegungen am Himmel fördert in uns die verwandten Denkbewegungen oder bringt die irrende Bewegung in uns zurecht, indem er uns die störungslos göttliche nachahmen lehrt. Bei dem Ohr aber und der Stimme (bezw. dem Ton) ist ja die philosophische Bedeutung für den λόγος und das διαλέγεσθαι selbstverständlich; aber auch die φωνὴ μουσική hat tiefere Bedeutung, wenn man sie nicht bloss zur vernunftlosen Ergötzung braucht, wie üblich, sondern dazu, dass durch die Harmonie und Symphonie die ungeordneten und unharmonischen Bewegungen der Seele ins Reine gebracht werden *47 a—e*, *90 d*. Was also in der Musik hörbar ist, das ist in ihrer Schwester, der Astronomie sichtbar, da ja, wie wir wissen, die Entfernung, Stellung und Bewegung der Gestirne genau nach den Verhältnissen des harmonischen Systems geordnet sind. Astronomie, könnten wir sagen, ist sichtbare Musik, Musik hörbare Astronomie*), beide beherrscht von demselben Gesetz der Harmonie (in Plato's und unserem etwas weiteren

*) Man vergleiche die mathematisch-psychologische Erklärung des Vergnügens an der Musik bei Leibniz: tacita mathematica est animi inscienter numerantis — genau der Kernpunkt des pythagoreisch-platonischen Gedankens!

Sinn, als er ursprünglich bei den Pythagoreern herrschte, wenn ihnen ἁρμονία die Oktave bezeichnete.

Bei der Astronomie der Pythagoreer wäre es aber ungerecht, wenn wir nicht neben dieser sinnigen poëtischen Blume auch den hochbedeutsamen sachlichen Gehalt, den entschiedenen Ansatz zur gesunden Frucht hervorheben würden. Wir sehen diesen kurzgesagt in dem Verlassen der Geocentrik. Das war ja die schwierigste That der denkenden Befreiung vom Sinnenschein und verdiente es daher, dass in handgreiflichem, mehr oder weniger nachweisbarem Zusammenhang damit die volle Wahrheit Schritt für Schritt vollends errungen wurde. Zuerst wird nur die tägliche Kreisbewegung der Erde um das Feuer der Mitte gelehrt, das wir jedoch bloss im Spiegelbild der von ihm erleuchteten Sonne sehen, weil wir auf der von jenem stets abgekehrt bleibenden Erdseite wohnen (umgekehrt wie unser Mond in seiner bekannten Höflichkeit uns thatsächlich nie den Rücken zeigt). An die Stelle dieser Anschauung bei Philolaos tritt aber bald die tägliche Achsendrehung der Erde bei dem pythagoreischen Syrakusaner Hiketas, ferner bei Ekphantus und dem Platoniker Heraklides Pontikus. Weiterhin erklärt etwa um 280 v. Chr. Aristarch von Samos, also der geborene Landsmann des alten Pythagoras, dass auch die Annahme eines Stillstands der Sonne und einer (Jahres-) Bewegung der Erde um diese mit den Erfahrungen zusammenstimme — ein Ausdruck, welcher wohl mit folgender trefflichen, dem Plato selbst zugeschriebenen und besonders von seinem Schüler Heraklides weitergeführten Formulierung des astronomischen Problems zusammenhängt: „Welche Hypothesen gleichmässiger und geordneter Bewegungen sind so beschaffen, dass man damit bei den Erscheinungen der Gestirne, insbesondere der Planeten durchkommt, διασωθῇ τὰ περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλανωμένων φαινόμενα“? Endlich stellt Seleukus aus Babylonien, dem alten Land der Astronomie, etwa 150 v. Chr. die heliocentrische Anschauung verbunden mit der Unendlichkeit der Welt entschlossen als sein astronomisches System auf.

Warum ist nun wohl Plato, um zu ihm zurückzukehren, von dem so fruchtbaren Gedanken seiner pythagoreischen Freunde abgewichen, während ihn sonst so Vieles an ihrer Anschauungsweise anzog? Offenbar ist es hauptsächlich das Vorwalten des ästhetisch-teleologischen Interesses, der gegenwärtige Gesichtspunkt unserer Darstel-

lung, oder die mathematisch symmetrisierende und systematisierende Plastik, welche freilich auch bei den Pythagoreern nach dem bekannten, jedoch etwas pharisäischen Tadel des Aristoteles *de coelo II, 13* in ihrer Weise stark genug sich geltend machte. Denn das ist eben immer die Kehr- und Schattenseite des Apriori, welches sonst, am rechten Platz und von Vorsicht begleitet so fruchtbar und berechtigt ist. Hat doch deshalb sogar noch in unserem Jahrhundert ein Hegel als Mann des kühnsten systematisierenden Apriori und der entschlossensten Einfangung von Allem (bis hinaus auf die astronomischen Vagabunden von Kometen) unter das diamantene Fachwerk des Begriffs jedenfalls die unbewusste Herzensneigung zu einiger vorkopernikanischen Idylle in Natur und Geschichte (vgl. zu Letzterem *IX, 108*).

Nicht uninteressant ist übrigens in diesem Zusammenhang die Angabe Theophrasts (*Plut. quaest. Plat. VIII, 1*), dass Plato im Greisenalter es bereut habe, die Erde im Timäus in den Mittelpunkt des Weltganzen gesetzt zu haben, da dieser Ort einem Besseren gebühre. Rein geschichtlich lässt sich nun zwar gegen diese Ueberlieferung Manches einwenden. Ansich jedoch ist sie nicht undenkbar. Nur wären für die Verbesserung allerdings auch hier wohl nicht naturwissenschaftliche Gründe, sondern doch wieder die alten Wertbestimmungen massgebend gewesen. Die Unterschätzung des Irdischen, welche aus der zweiten Periode trotz des Kompromisses in die dritte noch einigermassen hereinwirkte, mochte dagegen sprechen, die Erde als „die erste und ehrwürdigste unter den Gottheiten innerhalb des Himmels“ *Tim. 40 b c* zu betrachten und ihr deshalb nicht nur den „besten“ Platz in der Mitte anzuweisen (vgl. schon *Phaedo 109 a* denselben Gedankengang), sondern auch vollkommene Ruhe zuzuschreiben, was doch sonst nur das Vorrecht des ὄντως ὄν ist. Im Uebrigen müssen wir die Angabe des alten Berichterstatters wiegesagt dahingestellt sein lassen.

Dagegen ist es bezeichnend, dass Plato's Schüler und Nachfolger Aristoteles, nach der Einen Seite seines uns so zwiespältig vorliegenden Wesens ein noch viel strammerer Apriorist und Konstruktionsmann, die Bahn einer lediglich teleologischen und wertbemessenden Kosmologie und Astronomie völlig unentwegt und unbeirrt fortsetzt, ja als der grosse Buchführer des überwiegend herrschenden klassischen Wissensstands vollendet. Geocentrik namentlich und ari-

stotelischer Rechnungsabschluss gehören innerlich aufs Engste zusammen. Und so ist er weit mehr als Plato im weltlichen Lager der Bannerträger einer falschen Astronomie und Weltanschauung gewesen, welch letzterer auf der andern Seite das Christentum die Hand reichte, indem seine Dogmatik aus sehr begreiflichen und berechtigten Gründen eben dem vorkopernikanischen Wildstamm aufgepfropft wurde. Die grosse und in jeder Hinsicht bedeutungsvolle Wahrheit des Kopernikanismus aber, welche zwar noch nicht, wie der Kanonikus von Thorn neidlos meinte, von den eigentlichen Pythagoreern, aber doch in ihrer Linie und im weiteren Verfolg ihrer Gedanken bereits gefunden war, musste sich wieder (mehr als Barbarossa im Kyffhäuser) auf länger wie anderthalbtausend Jahre schlafen legen. Und selbst als sie von Neuem gefunden war, kostete es die neuzeitlichen Astronomen heisse Arbeit, bis sie die letzten Nachzügler eines verfehlten Apriorismus los hatten; was hatte z. B. Kepler zu rechnen, bis die „beste“ oder Kreisform als selbstverständliche Planetenbahn statt der minder aristokratischen Ellipse beseitigt oder überhaupt bei der Stellung der Planeten die „harmonische Tyrannis des samischen Weisen“ und die kaum bessere des Ptolemäus gestürzt war!*).

*) Nicht bloss Bücher, auch Wahrheiten »habent sua fata«. Der tiefste Grund des Hauptpunkts, nämlich der hartnäckigen Geocentrik, ist übrigens nicht Mangel an Abstraktionskraft, welche schon das Altertum teilweise nur in zu hohem Grad besass, sondern einfach etwas Psychologischethisches. Ich meine natürlich den anthropocentrischen Hochmut der Menschennatur als solcher, der es schmeichelt, dass Sonne, Mond und Sterne ihr sichtlich den Hof machen (vgl. die eitlen Träume des Joseph *Genesis 37, 7* und *11*). Daher muss es sehr richtig genannt werden, dass der Eine Chorführer und Anfänger der neueren Philosophie, Bako, es für das Nötigste hält, eben dies Generalidol oder fruchtbare oberste Götzenbild als philosophischreformierender Bilderstürmer von seinem angemassten Thron zu stürzen und statt des Menschen die Sache zu predigen. Und andererseits fand schon 1½ Jahrtausende vor Galilei und Kepler der oben erwähnte treffliche Aristarch von Samos seinen theologischen Ankläger in dem beschränkt orthodoxen Stoiker Kleanthes, welcher meinte, die Hellenen sollten den Aristarch wegen Gottlosigkeit belangen, weil er die (wahre) Hestia der Welt von ihrer Stelle rücke — ein crimen laesae majestatis gegen die Geocentrik und ebendamit gegen die Anthropocentrik! In diesem Punkt ist die Menschheit allezeit von Natur, auch ganz abgesehen von allen Religionsformen, am empfindlichsten und will nie Spass verstehen. Ihr hat der fromme Kopernikus mit seinem Testament »de orbium coelestium revolutionibus« den ärgsten revolutionären Tort gethan, der zufälliger Weise merkwürdig mit Reformationsdaten zusammenfällt: denn begonnen ist das

Kürzer kann ich mich fassen über die Art, wie Plato namentlich im letzten Drittel des Timäus nunmehr auch die Anthropologie behandelt, indem er sie zwar nicht mit dem (demokritisch-aristotelischen) Wort, aber ganz deutlich der Sache nach als mikrokosmisches Gegen- und Abbild des grossen Weltbaus und Lebens vornimmt. Auch hier ist wieder der teleologische Gesichtspunkt der massgebende; indessen ist nicht bloss aus der allgemeinen Stellung dieses Abschnitts in der Anordnung des Dialogs, sondern auch unmittelbar aus der Behandlungsweise selbst ersichtlich, wie das Nüchternätiologische um ein ziemliches stärker als bei der Astronomie mitspielt. Inhaltlich schliesst sich unser Philosoph wohl grösstenteils an fachgelehrte Vorgänger, namentlich vielfach an den grossen Hippokrates an, um ihnen die philosophisch prinzipiellere Vertiefung (z. B. in der Lehre von den körperlichen Urstoffen) zu geben. Alles in Allem aber sind seine Ansichten, die er vermutungsweise und zum Teil sogar sehr humoristisch spielend vorbringt, gar so schlimm und bodenlos denn doch nicht, wie man sie gewöhnlich macht. Aristoteles z. B. weiss zwar (vielfach gleichfalls von Anderen) unvergleichlich viel mehr Einzelnes. Aber die von ihm angewandte Methode ist ehrlich gesagt nicht besser, und in den Prinzipienfragen schliesst er sich entweder einfach an seinen Vorgänger an oder weicht namentlich in einem physiologischen Hauptpunkt sehr zu seinem Nachteil von ihm ab.

Zur Anatomie bei Plato erwähne ich die teleologische Deutung des menschlichen Kopfbaus, wo in der Kugelgestalt als der vollkommensten Figur sich die Form des Weltalls wiederholt *44 d*. Denn hier hat das über Alles in uns gebietende Göttlichste und Heiligste seinen erhabenen Sitz und sozusagen seine Akropolis. Ihm ist an den Sinnen eine Dienerschaar beigesellt als Werkzeug für das Vorsehungsge-

---

Werk 1517, fertig 1530, gedruckt zu Nürnberg 1543. Auf Kopernikus aber folgt mit klarstem Blick für die Tragweite dieser Wissensthat ihr philosophischer Ausleger, der Priester des »Unendlichen« Giordano Bruno, dessen Verbrennung als Opfer von Seiten der Laien der Endlichkeit daher ganz natürlich war. Aber freilich, gegen wirkliche Wahrheiten (natürlich sehr im Unterschied von mutwilligstössiger und oft selbst so unklarer Aufklärerei und Volksverhetzung) hat die hippokratische Kur mit ignis et ferrum nie geholfen, sowenig als in unseren Tagen die krampfhatte Heraufbeschwörung »aller guten Geister« aus dem Mittelalter selig etwas fruchten wird.

schäft der Seele und Mitherrscher derselben *45 a b*. Damit hängt (ohne Widerspruch mit der früheren Lehre von der Relativität des Oben) des Menschen aufrechte, mit dem edelsten Teil von der Erde abgewandte Gestalt zusammen, um anzudeuten, dass wir seien kein „φυτὸν ἔγγειον, ἀλλ' οὐράνιον" *90 a*, während bei der Entartung der Wesen, bezw. in den niedrigeren und niedersten Stufen des Animalischen Kopf und Haltung sich immer mehr der Erde nähern (ὡς μᾶλλον ἐπὶ γῆν ἕλκοιντο *92 a*).

Physiologisch ist sehr beachtenswert die schon hiemit angedeutete (und im *Phaedo 96 b* vorbereitete, übrigens auch schon von dem Krotoniaten Alkmäon gelehrte) unbedingte Bevorzugung des Hirns mit seiner Fortsetzung im Rückenmark. Allerdings wird es wie von der Sprache (und dem Volksbewusstsein?) noch zusammengeworfen mit dem Knochenmark überhaupt, das unserem Philosophen recht eigentlich als γόνιμος oder ἀρχή und ῥίζα des Körpers gilt *73 b ff.*, *85 e* und die Seele, wie das Schiff mit seinen Tauen, an den Körper binden soll, worin, wer kühn sein wollte, eine dunkle Ahnung des cerebrospinalen Nervensystems finden k ö n n t e. Des Gesamtmarks edelster Teil aber ist jedenfalls das Hirn, welches daher den Sitz des edelsten Seelenteils, der Vernunft bildet und geradezu ῥίζα ἡμῶν genannt werden mag *90 b*. Seine eigentümlichen Windungen ähneln dem Kreislauf der Gestirne und entsprechen der Bewegung des Denkens *73 c*, vgl. *Ges. 898 a*. Dagegen ist die Bedeutung des Nervensystems dem Plato wie soziemlich dem ganzen Altertum noch unbekannt; seine Stelle scheint das überall in den Adern verbreitete Blut einzunehmen (vgl. *70 b*: πᾶν ὅσον αἰσθητικὸν ἐν τῷ σώματι) *).

*) Dass Aristoteles hiefür das Fleisch setzt, kommt der Wahrheit näher; dagegen macht er einen bösen Rückschritt mit seiner eigensinnigen Unterschätzung und Verkennung des Hirns, die am Ende wesentlich durch den geflissentlichen Widerspruch »gegen einige Philosophen« d. h. Plato mitveranlasst ist. Man meint förmlich, der Stagirite versteife sich darauf, gerade vom Hirn und Schädelbau das Allerabsonderlichste und Unrichtigste zu sagen, wenn er jenes z. B. im Ganzen völlig kalt und blutlos sein und nur als Abkühlungsmittel für die Wärme des wahren, »weil in der Mitte liegenden« Lebenssitzes, des Herzens dienen lässt; ebenso hält er den Hinterkopf für völlig leer und dichtet den armen Frauen eine Hirnnaht, ein paar Zähne (von Natur) weniger, auch kälteres Blut als dem Mann an u. dgl. — Sachen, die er dann dazuhin, wie das meines Wissens von allen d e u t s c h e n Darstellern unterschlagene wunderbare Geschichtchen von den Katamenien in »de insomniis«, mit grösstem metaphysischem Ernst deduziert und beweist!

Nicht so übel ist im Allgemeinen auch Plato's Physiologie des Stoffwechsels, bei der er sich begreiflicher Weise besonders dem Heraklit und den heraklitisierenden Aerzten nähert. Der Leib wird — ganz wie später von Lotze *Mikr. I², 153 ff.* bei dem „allgemeinen Bild des Lebens" — als ἐπίρρυττον σῶμα καὶ ἀπόρρυτον bezeichnet *43 a b* und nachher unter beständiger Beibehaltung des Bilds vom Wirbel und Fluss von dem ποταμὸς πολύς gesprochen. Indem nun das ζῷον in Feuerwärme und Luft lebt, wird es von diesen zersetzt und geschmolzen (nach der allgemeinen Art, wie die Elemente in einander übergehen) *77 ff.* Daher war hiegegen eine Abhilfe nötig, und diese besteht in der Bildung eines, der menschlichen Natur verwandten ζῷον mit anderen Gestaltungen und αἰσθήσεις. Das sind als unsere wahre Nahrung die Pflanzen, welche man mit allem Recht ζῷα nennt. Denn sie haben ohne Zweifel Teil an dem dritten γένος der Seele, nämlich an der αἴσθησις mit Lust und Schmerz und ἐπιθυμία. Nur sind sie leidend an ihren Ort gefesselt und haben bloss Bewegung in sich selbst (natürlich in Form des Saftlaufs) *).

Die Verdauungswerkzeuge sind vom Kopf thunlichst weit wegverlegt, damit sie ihn in seiner Arbeit nicht gar zu sehr stören. Einem ähnlichen Zweck dient der lange, gewundene Lauf der Eingeweide (während Plato den Magen auffallend unbeachtet lässt). Sie sind die Vorratskammer der Speisen und darum so gewunden, dass die Nahrung nicht nur so durchlaufe und das Geschöpf an Gefrässigkeit leide. Aristoteles überträgt diesen Gedanken auf die Hodenwindungen als Vorsorge gegen zu grosse Geilheit. Die Verdauung selbst vollzieht sich als Kochungsprozess durch die innere Wärme, wie schon nach Hippokrates, wozu aber Plato fortwährend (mit Heraklit) Wärme auch von Aussen im Atmungsprozess aufnehmen lässt. In Erinnerung an das kochende Feuer ist das Blut rot.

Abgesehen von dieser engen Verbindung des Atmungsprozesses mit der Verdauung und Blutbildung ist freilich sowohl die Anatomie, als die Physiologie der Lunge wohl das Mangelhafteste in Plato's Versuchen, wenn er gleich zur (rein mechanischen) Erklärung des Atmungsprozesses mehrere wiederholte Anläufe nimmt. Auch der

*) Die starke Vorbereitung der Stufen statt Teile der Seele in des Aristoteles Psychologie liegt bei diesen feinsinnigen platonischen Gedanken auf offener Hand.

Blutlauf ist ihm wie übrigens bekanntlich Jedermann bis vor Harvey wenig genau bekannt gewesen. Er vergleicht ihn (wie später Aristoteles) mit dem Bewässerungssystem oder der ὑδραγωγία in einem Garten *77 e*. Gerade an der Entdeckung des Kreislaufs durch den berühmten Engländer hätte er aber gewiss die grösste Freude gehabt und in ihr sofort das kleine Nachbild der Gestirnbahnen gesehen, deren Vergleich er ohnedem so gerne, z. B. *43 d* wie Makaria bei Goethe, zur Erläuterung physiologischer oder auch seelischer Vorgänge beizieht *). Nur kurz erwähne ich noch, dass ihm die Bedeutung der Nieren fremd zu sein scheint und er dafür der Milz die Rolle eines Reinigungswerkzeugs namentlich für die gallige Leber zuweist. Die letztere wird fast ausschliesslich, aber unverkennbar humoristischspielend vom teleologischen Gesichtspunkt aus als Sitz und Mittel der Mantik besprochen, während der physiologische W e r t der Galle völlig verkannt wird. Die körperlich-seelische Pathologie endlich, die wir zum Teil schon gelegentlich benützten, hat im Ganzen wenig Eigentümliches und entlehnt wohl verhältnismässig am stärksten von Hippokrates und seiner Schule mit ihrer Säftelehre. Für spätere kurze Erwähnung will ich die gegen den Schluss des Dialogs sich findende Schilderung von der Entstehung des Weibs und der anderen untermännlichen ζῶα versparen. Ernst kann ich sie nicht nehmen, sondern sie scheint mir in der παιδιά des Timäus das Satyrdrama als Gegengewicht gegen den sonstigen feierlichen und gehobenen Ton vorzustellen.

Der Grundzug des Timäus, die vermittelnde mathematische Form inhaltlich zu vertiefen, zu beleben und vernünftig zu beseelen, tritt uns endlich noch einmal in Eins zusammengefasst und am entschiedensten ausgeprägt in der letzten Hauptlehre entgegen, welche (nach unserem sachlich freieren Gang) der Timäus *34 b — 37 c* enthält. Ich meine die mathematischvernünftige W e l t s e e l e, τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν *41 d*.

*) Es ist wohl in der That nicht zu spielend, wenn man, natürlich ohne einen Zusammenhang zu behaupten, die makrokosmische Entdeckung des Kopernikus »de orbium coelestium revolutionibus« 1543 mit der nachfolgenden mikrokosmischen Harvey's »de motu cordis et sanguinis in animalibus« 1638 wenigstens vergleichend zusammenstellt.

Eigentlich würden wir sie nach allem Bisherigen kaum mehr erwarten. Denn das dynamische Interesse oder die Wirkungskraft des Idealen befriedigt ja die eben hiemit begründete Gestalt des hypostasierten Weltbildners oder Demiurg. Die Art und Weise seiner Wirkung aber, nämlich die Nachbildung der Ideen in der Welt vermittelst des Mathematischen ist in seiner Hand bereits teleologisch vergeistigt. Warum nun daneben doch noch die Weltseele? Zur Beantwortung mag man an Plato's allgemeine Neigung denken, Züge und Interessen, die er vorher einzeln behandelt hat, nachträglich noch einmal ausserdem als Ganzes plastisch zu verfestigen. Ich erinnere z. B. wieder an die δικαιοσύνη der Rep. A, oder im Philebus an den schmückenden Schlussaufsatz beim Aufbau des höchsten Guts. Verwandt damit ist das Schwanken Plato's, ob Urbild der beseelten Welt das Ideenreich im Ganzen sei, was am nächsten läge, oder ob das urbildliche ζῷον παντελὲς καὶ νοητόν eine Sondergestalt der Ideenwelt bilde als das Vollkommenste und Schönste τῶν νοουμένων *Tim. 30 c d.* Dazu kommt hier noch ein Weiteres. Die mathematischen Verhältnisse und Gesetze als solche mochten seinem dichterischen Bildhauergeist zu körperlos erscheinen und zu zerflattern drohen ohne einen selbst mathematisch bestimmten und demnach alles Weitere mathematisch bestimmenden Träger oder selbstwirklichen Zusammenhalt. Einen solchen hätte nun zwar der göttliche Weltbildner von sich aus abgeben können. Allein wir erinnern uns an Plato's nach seinen Vordersätzen sehr begreifliches Zögern, die Seite des in sich ruhenden Idealen überhaupt zur Weltgestaltung herauszubemühen. Darum geschieht dies wenigstens möglichst mässig und kurz: Nachdem die grundsätzliche Ur-Rationalisierung der Welt geleistet ist, tritt die oberste Gottheit wieder in den ihr passenden Hintergrund zurück. Hiefür aber oder für die fortan dauernde Wirkung in der Welt brauchte es einen Ersatz durch einen Stellvertreter. Das sind die Untergötter und neben oder richtiger über ihnen die Weltseele *). Ohne derartiges, was bereits minder hoch steht, als der

*) Dass die Gestirne als Untergötter neben ihr eigentlich entbehrlich wären, ist nicht zu leugnen. Aber wir sahen früher die Gründe, welche für ihre Beibehaltung sprachen. Im Grund genommen ist die Weltseele mit ihrem Weltleib ihr Inbegriff, wie die δικαιοσύνη der der Kardinaltugenden oder die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ derjenige der Ideen überhaupt. — Bemerkenswert ist dagegen, wie im *Phileb. 30 c d* die Neigung sich zeigt, die αἰτία mit νοῦς und φρό-

möglichst wenig zu bemühende Obergott, und doch hoch genug, um die Züge von Leben, Bewegungskraft und Vernunft in sich zu tragen, würde ja mit jener raschen Wiederverabschiedung der höchsten Gottheit am Ende ein Rückfall in die verpönte Anschauung des Anaxagorischen νοῦς e machina stattfinden. Dieser Gefahr begegnet die Weltseele *).

Dieselbe ist demzufolge ihrem ganzen Wesen nach durch und durch Vermittlungsmacht, Darstellerin und Trägerin des Mathematischen und Stellvertreterin des schlechthin Idealen, von dem sie Alles übermittelt, was der Welt an Leben und Vernunft zufliesst. Insofern muss sie die ächteste Gestalt der Vermittlungsperiode genannt werden. Ansätze zu ihr zeigen sich freilich schon früher; aber bestimmter und greifbarer werden sie doch erst in der Annäherung an unsere jetzige Periode und innerhalb dieser selbst, bis dann der Timäus ihr klassischer Ort wird. Denn das Aufblitzen im Mythus des Phaedrus ist sprachlich und sachlich noch ziemlich

νησις (oder alles zusammen die φύσις Διός) eben mit der Weltseele als ψυχὴ βασιλική zusammenfallen zu lassen.

*) Erlaubt, weil lehrreich ist eine Vergleichung aus der Neuzeit. Leibniz-Lotze suchen die Versöhnung der causae efficientes und causae finales in einer Art von prästabilierten Harmonie (wenn es Lotze auch nicht Wort haben will und im streng geschichtlichen Sinn immerhin dazu berechtigt ist). Dies wäre die Urstiftung — originatio radicalis — vernünftiger Keime für den fortanigen rein mechanisch-ätiologischen Ablauf, der jedoch Dank jener Mitgift doch zu einem vernünftigen Ergebnis und Thatbestand führe. Das philosophische Denken wird sich jedoch nie mit einer solchen Anschauung als letztem Wort zufrieden geben wollen, sondern zu dem höheren Gedanken des alten Augustin fortgehen: Non fecit Deus mundum et abiit. Man wird also ein beständig fortgehendes Sichdarleben des Absoluten eben im Leben des Weltalls verlangen, ein Sichdarleben, das in Einem formell streng charaktervoll, also gesetzmässig, und zugleich vollkommen gehaltvoll und vernünftig sein würde. Daneben wäre jedenfalls die ganze »Natur« (abgesehen von den Seelenwesen höheren und niedereren Rangs) ein altheidnischer Unbegriff, wie ihn der Oberheide Aristoteles mit seinem »ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις« so charakteristisch vertritt. Er wäre aufzulösen in beständige Aktionen des Absoluten selber (einzig vernünftiger Atombegriff!) als Boden für die ausser ihm etwa allein noch in ihrer Art selbstrealen Seelenwesen. Das ist der Sinn von Augustins creatio continua im Unterschied von dem »fecit Deus et abiit«. Oder es wäre hienach das Absolute selbst sozusagen die »Weltseele« im höchsten Sinn, während die platonische Weltseele bezeichnend für die verhältnismässige Gottesferne des heidnischen Religionsgefühls noch eine Zwischenstufe vorstellt, immerhin aber eine trotz Allem und Allem greifbarere, als das Wort ἡ φύσις (vgl. später in den Ges. Plato's Auseinandersetzung mit dem aristotelischen »Naturalismus«).

unsicher und schwankend gehalten (*245 c*: ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος — deutlicher *246 b*: πᾶσα ἡ ψυχὴ παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου . . . . ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη); deshalb verschwindet der Gedanke auch wieder auf lange. Dagegen wird in dem vielanbahnenden *Politikus 269 d* das All als ζῶον καὶ φρόνησιν εἰληχός bezeichnet. Obwohl frei dichterisch nimmt sodann der Eros im Symposion als der berufene Vermittler von Oben und Unten ganz die hier in Rede stehende Stelle ein; noch deutlicher und bestimmter redet der dem Timäus zur Seite gehende, bezw. ihn erläuternde und ergänzende Philebus bei seiner Auslassung über die vernünftige αἰτία.

Mit dieser Einführung und Wesensskizzierung der Weltseele ist bereits auch der Gedankengehalt gegeben, welcher sich aus Plato's Schilderung ihrer Erschaffung oder künstlichen Herstellung durch den Weltbildner entnehmen lässt. Denn den Worten nach wird die Sache so barock und phantastisch dargestellt, dass man fast des Philosophen Bitte oder Erwartung heraushört, man werde ihn doch hoffentlich nicht peinlich beim Wort nehmen, so Ernst es ihm immerhin mit dem schliesslich nach Ablösung aller Schalen übrig bleibenden Kern bei der Weltseele ist.

Der leitende Grundgedanke ihrer Mittelstellung überhaupt findet sich darin ausgedrückt, dass gelehrt wird, sie sei aus den unteilbaren und teilbaren Wesen gemischt und ihr ferner das Selbe und Andere (ταὐτόν und θάτερον) als Zuthat beigegeben, was freilich eigentlich schon in jener Mischung selber liegt und wieder eine jener platonischen Extrahypostasen zu sein scheint. Jedenfalls soll damit gesagt werden, dass sie am Charakter der Idee und der natürlichen Welt zugleich eben als Mittelgebilde teilhat *). Dass sie

*) was Leibniz später in seiner Art mit jenem mathematischen Oxymoron ausdrückt: anima est pars totalis. — Im Einzelnen bei jener Schilderung nach noch tieferen Wahrheiten und Geheimnissen zu fahnden, können wir uns ersparen. Ebenso wollen wir bei einer so wenig massgebenden Darstellung nur kurz auf die Schwierigkeit hinweisen, dass ja hienach die Seele eine Art Mittelding von eigentlich Seelischem und Körperlichem wäre, während doch nachher die Bildung ihres Körpers (σωματοειδές *36 c*) noch besonders besprochen wird. Gewisse materialistische Anklänge, so wenig sie sonst Plato gleichsehen, liessen sich eben bei einer solchen vereinigt seelisch-mathematisch-astronomischen Konstruktion nicht wohl vermeiden, wie etwas Aehnliches auch von den sterblichen Teilen der Einzelseele gilt; vgl. z. B. *42 a b c* die ganz unmittelbare Anknüpfung von αἴσθησις-ἐπιθυμία und θυμός an die Leiblichkeit.

weiterhin Trägerin und Darstellerin des Mathematischen ist, wird bildlich so bezeichnet, jene ganze Mischung samt Zuthaten sei nach den Grundzahlen des harmonischastronomischen Systems geteilt und ferner seien aus dem so geteilten „Stoff“ die Kreise des Fixsternhimmels und der Planetenbahnen (wieder als ταὐτόν und θάτερον) gebildet worden. In dies umspannende Gerüst wurde nachher das eigentlich Körperliche eingebaut, da das Edlere, zum Herrschen Bestimmte natürlich auch in der Zeit vorangeht. Alles das wird von der sich selbst bewegenden Weltseele fortan ordnungsmässig mitbewegt. Endlich ist die Vermittlung des Idealen oder νοῦς selber durch die Weltseele in folgender anthropomorphen Begründung ihrer Erschaffung enthalten: „Da Gott die Welt aufs Beste einrichten wollte, so überlegte er sich, dass nichts Unvernünftiges, im Ganzen genommen, je besser sein werde, als ein Vernünftiges, die Vernunft aber oder der νοῦς ohne Seele Keinem einwohnen könne; deshalb machte er die Welt zu einem ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε“ *30 b* *).

Damit sind wir zu dem allgemeinen Gesichtspunkt übergeleitet, welcher neben den eigenplatonischen Gründen im Timäus für die Aufstellung der Weltseele massgebend war. Es ist die bekannte starke Neigung des Altertums überhaupt, von dem beseelten Einzelwesen, besonders dem Menschen aus sofort den Analogieschluss auf das Weltganze zu ziehen. An dem förmlichen Ausdruck ψυχὴ τοῦ παντός, der sich erst bei Plato findet, hängt dabei philosophisch betrachtet nicht viel, wenn nur die Sache selbst unzweifelhaft schon vorher vorhanden ist, allerdings noch ohne rechte Klarheit darüber, wie sich dies „Seelische“ der Welt zum Körperlichen oder namentlich auch zum göttlichen Prinzip verhalte. In diesem fliessenden und freien Sinn mögen wir die Sache schon in dem alten naturphilosophischen Hylozoismus als solchem finden, wo besonders der Ana-

*) Diese Ansicht über das Verhältnis von Vernunft und Seele wird von Plato öfters ausgesprochen, z. B. sehr bestimmt und mit gleichem Gedankengang wie hier im *Phileb. 30 c.* Freilich ist dabei nicht recht klar, wie sich dies reime mit der Ansetzung eines eigenen Seelenteils νοῦς, bezw. λογιστικόν, oder vollends mit der zeitweisen Neigung wie in Rep. B und Phaedo, nur die Kraft des Denkens als die eigentliche Seele gelten zu lassen. Ebenso unklar ist übrigens der hierauf und auf die biblische Seelenlehre zugleich gestützte Unterschied von Seele und Geist als zweierlei Wesenheiten, was bis heute vielfach spukt (vgl. *Lotze Mikrokosm. II², 139 ff.*, wo leider gleichfalls noch nicht entschlossen genug mit einer alten Wortunklarheit aufgeräumt wird).

logieschluss des Milesiers Anaximenes vom Atmen des beseelten Einzelwesens auf den Atmungsprozess des luftartigen Weltalls bezeichnend und vorbildlich ist. Eine höhere Stufe nimmt der Panzoismus Heraklits ein, dessen ganze Physik dadurch zu einer Art von Weltseelenlehre wird, vergröbert von seinem Nachfolger Empedokles, der die Seelenwanderung seiner καθαρμοί allerdings in grosser licentia poëtica mit den Stoffwandlungen der Elemente seiner φυσικά verknüpft. Bekannt ist ferner die Rolle, welche halb theologisch, halb philosophisch Leben und Schicksal der Seele bei den Pythagoreern spielt, deren mannigfach benanntes Einheitsprinzip sich mehr und mehr zur späteren Weltseele verdichtet, wenn sich auch in den Bruchstücken des Philolaos das Wort (noch) nicht findet. Eine etwas andere Stellung nimmt natürlich der νοῦς des Anaxagoras ein, sofern er nicht die Weltseele, sondern das von der stofflichen Welt grundsätzlich verschiedene Göttliche ausdrückt. Doch begreift es sich, dass unbeschadet dieses feineren Unterschieds auch er einen anregenden Beitrag zu unserer Frage gibt. So meint man ihn aus der mehr volkstümlichen Beweisführung des Sokrates in dem Gespräch mit dem Gottesleugner Aristodemus *Mem. I, 4* herauszuhören, wenn Sokrates sagt: ὁ σὸς νοῦς ἐνὼν τὸ σὸν σῶμα μεταχειρίζεται, und daraus schliesst auf die φρόνησις (bezw. θεός) ἐν τῷ παντί. In engem Anschluss daran ist ausser *Polit. 269 d* besonders die Erläuterung zur Timäusweltseele in Plato's *Philebus* (*28 c ff.* und) *30* gehalten. Wie der Leib des Menschen aus den Elementen der Welt entnommen ist, wenn auch in minderer Reinheit, so wäre vollends seine Seele als Grund der Selbstbewegung und Erkenntnis unbegreiflich, wenn nicht ebenso auch der Leib des Alls beseelt (ἔμψυχον) wäre, nur Alles viel reiner und vollkommener, was sich besonders nach den zwei Hauptzügen alles Seelischen in den durchaus rationalen Bewegungen und Ordnungen der lichten Gestirne so sichtlich kund thut*).

*) Wie schon oben bemerkt, ist hier allerdings die Auseinanderhaltung von θεός (Zeus), αἰτία-φρόνησις und ψυχὴ βασιλική (τοῦ παντός) nicht (mehr) sicher durchgeführt. — Beachtenswert ist übrigens, wie sich Plato dabei auf die Uebereinstimmung mit alten Lehren, τοῖς πάλαι ἀποφηναμένοις, beruft, wobei er mit Recht gewiss nicht bloss den Anaxagoras, sondern sogar noch mehr die von uns genannten älteren Vorgänger im Auge hat. Schön und ächt philosophisch heisst es daher *Phil. 28 c*: πάντες γὰρ συμφωνοῦσιν οἱ σοφοί, ἑαυτοὺς ὄντως σεμνύνοντες, ὡς νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς.

So schildert denn nun der Timäus die in obiger Weise plastisch gefestigte und vom Weltleib unterschiedene Weltseele ganz und gar als das höhere Gegenstück und Vorbild der Menschenseele, wobei wir uns natürlich wieder nicht ungeschichtlich mit der Frage zu quälen brauchen, ob und wie denn etwa die Persönlichkeit eines solchen umfassenden Wesens sich denken lasse. Mit ihrer mathematischen Bestimmtheit, wie mit ihren (astronomischen) Bewegungen verbindet sich unmittelbar ein hohes Mass von Einsicht und Erkenntnis in verschiedenen Stufen und Formen, welche mit dem ταὐτόν und θάτερον, mit dem νοῦς und der δόξα-αἴσθησις beim Menschen nicht bloss eng zusammengestellt, sondern auch ursächlich verbunden werden *37 a b*. Denn des Menschen Seelenleben im Ganzen ist Wiederholung der Weltmathematik und der Astronomie im kleinen Massstab und hat gleichfalls seine geistigen Fixsterne, wie seine entgegengesetzt gerichteten schweifenden Planetenbahnen. — Wo freilich hier die scharfe Grenze von Ernst, Sinnbild und mythischem Spiel läuft, wird so schwer zu sagen sein, wie bei den nahe verwandten Pythagoreern.

Ziehen wir jedoch alles Beiwerk noch so entschieden ab, so bleibt zweifellos als Kern die Ueberzeugung von der Weltseele als einer Selbstwesenheit übrig, welche Leben, Bewegungskraft und Vernunft in sich trägt. Durch ihre Einwohnung und Durchwaltung ist die Welt im Ganzen ein beseelter und vernünftiger Organismus, ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε *30 b*, Nachbildung des idealen ζῶον ὅ ἐστι oder παντελὲς καὶ νοητόν *31 b*, *39 c*, ein Wesen mit rationalem Gesamthaushalt (wie ihn auch trotz Allem und Allem die Naturphilosophie eines Schelling und Hegel oder Fechner richtig ahnt). Sie ist sich selbst genügend, θεὸς αὐτάρκης καὶ τελεώτατος *68 e*, thut Alles in sich und durch sich, bedarf keines Andern, hat keine fremde, ihm etwa verderbliche Macht ausser sich, altert daher nicht und ist frei von Siechtum. Kurz, sie ist geradezu ein seliger Gott zu nennen, sichtbar zwar, aber Abbild des θεὸς νοητός, das Grösste, Beste, Schönste und Vollkommenste, was geworden, der einzige, eingeborene Himmel: ζῶον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν, εἷς οὐρανὸς ὅδε, μονογενὴς ὤν. Mit diesem Hymnus schliesst der *Timäus 92 c* und macht damit in unseres Philosophen Versöhnungsperiode auch naturphilosophisch alle früheren pessimistischen oder praktisch akos-

mistischen Anwandlungen wieder gut. Plato wäre kein Sohn des klassischen Altertums, wenn nicht dessen Weltfreudigkeit sogar über seine nach vorwärts gerichtete prometheische Ader es schliesslich doch wieder gewänne. Καὶ ἴσως εὖ λέγει *Philebus 28 c*; denn die Natur in ihrer objektiven Grösse ist an der Welt jedenfalls nicht das Schlimmste.

3.

Der zweitbeste oder Kompromissstaat der „Gesetze", eingeleitet von der geplanten Trilogie Timäus, Kritias und Hermokrates; Schliessung des Rings der staatsreformatorischen Gedanken und der schriftstellerischen Lebensarbeit Plato's.

Wir kommen zu Plato's letztem und sogar umfangreichstem schriftlichen Vermächtnis, zu dem Buch von den „Gesetzen" (Νόμοι), über deren Abfassung der grosse Philosoph weggestorben ist. Wenn irgend etwas, so kann gerade dieses Werk zum Schluss die Rechnungsprobe abgeben für die geschichtliche Richtigkeit unserer Auffassung des Manns im Unterschied von der überkommenen und herrschenden. Denn wer bei ihm den Schwerpunkt in die Ideenlehre verlegt, wer dies gar vollends zu der Meinung übertreibt, als wäre er im innersten Herzensgrund ein Mann des abgezogenen, blutlosen, formalistisch dialektischen Jenseits gewesen, der muss mit Notwendigkeit an dem Vorhandensein der Ges. überhaupt und weiterhin an ihrer ganzen Haltung stutzig werden und vermag mit ihnen gar nicht oder nur widerwillig und halb zurechtzukommen. Kein Wunder daher, dass bekanntlich schon grosser Scharfsinn auf das Bemühen verwendet worden ist, sie dem Plato als seiner unwürdig abzusprechen. Und dies trotz der bestimmtesten Bezeugung durch Aristoteles, auf dessen Ansehen man doch sonst mehr als nötig und heilsam ist, hält *). Da aber angesichts dessen die Unächterklärung

*) Freilich steht derselbe bei seiner vielfachen kritischen Bezugnahme auf die Ges. wenig auf der Höhe, die wir von ihm wünschen möchten, und erinnert hier noch mehr als sonst an die kostbare Art, wie Aristophanes in den »Fröschen« den Euripides an den Worten seines grossen Vorgängers Aeschylus herumschulmeistern lässt. Inhaltlich dürfen wir daher die Ges. noch weniger als Anderes durch die befangene Parteibrille des Stagiriten lesen.

völlig gegenstandslos ist, so liebt man es wenigstens, die fragliche Schrift thunlichst zu unterschätzen und wie einen bedauerlichen oder genierlichen Anhang, wo nicht als Abfall des Idealisten von der Höhe seiner Spekulation zu behandeln, ähnlich wie die Parteivoreingenommenheit in unseren Tagen es schon mit des grossen Königsberger Ethikers „Kritik der praktischen Vernunft" eine Zeit lang versucht hat.

Für uns dagegen ist nichts natürlicher, um nicht zu sagen notwendiger, als der in geschichtlicher Sicherheit vorliegende Thatbestand. Wären die Ges. je verloren gegangen, so könnten und müssten wir umgekehrt sie apriori als völlig unentbehrliches Schlussglied herausrechnen, das aus dem ganzen Zug und Zusammenhang der platonischen Entwicklung, auch abgesehen von der trilogischen Vorbereitung im Eingang des Timäus, sich zwingend ergibt. Denn wie hätte es doch Plato unterlassen können, seinen wiedergewonnenen Lebensmut, seine synthetische Stimmung und Kraft vor Allem auch den staatsreformatorischen und weiterhin geschichtsphilosophischen Fragen zuzuwenden, an denen von früh an sein innerstes Herz hieng, seit einst der schaffensfreudige Eros in der Seele des jungen Sokratikers erwacht war (*Sympos. 209—213*) *). Bei der in glücklicher Gesundung erreichten Wiederberührung mit der Wirklichkeit musste notwendig wenn Etwas, so dasjenige Berücksichtigung finden, was jedenfalls ihm vom Wirklichen das Wichtigste und Wertvollste war, nämlich eben die Staatsordnung und ihre Interessen, für welche alles Andere teils beinahe notgedrungenen Ersatz, teils Anbahnung und Vorstufe bildete.

Indessen sind es keineswegs bloss die Ges. für sich allein, was den Beleg des Gesagten an die Hand gibt, sondern wir haben zugleich ihre ungewöhnlich umfassende Vorbereitung mithereinzu-

*) Ich bemerke, dass diese letztere, mir aus guten Gründen so hervorragend wichtige Symposionstelle nach ihrem politischen Gehalt sofort auch im Timäus nachklingt. Denn *20 a—d* wird hier ganz ähnlich wie dort Solon mit Homer und Hesiod zusammengestellt. Auch der kleine Nebenzug stimmt, dass Sokrates wie zu dem Erosredenfest des Symposion, so auch zum jetzigen Staatsredenschmaus, den der Timäus eröffnet, nach *20 c* schön geputzt erscheint — Kleinigkeiten meinetwegen, die aber doch eine unwillkürliche oder beabsichtigte nahe Beziehung des Symposion als des Eröffnungsdialogs der Kompromissperiode zu seinen Nachfolgern kaum verkennen lassen.

nehmen, wie sie richtig verstanden von der ganzen letzten Periode Plato's nach der Eröffnung durch das Symposion dargestellt wird. Dieselbe steht als solche sozusagen unter dem beherrschenden Zeichen des Staats, der den Leitstern und Glanzpunkt schon der ersten Periode gebildet hatte. Nunmehr in der dritten fühlt sich der Philosoph gedrungen, einmal nach rückwärts einen zusammenfassenden Rechnungsabschluss seiner früheren staatsreformatorischen Bestrebungen vorzunehmen, und fürs Andre nach vorwärts den Plan zu einer wohlfundamentierten, kompromissartig massvollen Erneuerung derselben zu entwerfen.

Unter jener Wendung nach rückwärts verstehe ich nämlich die platonische Gesamtredaktion der Republik, wie diese uns heute mit der künstlichen Ineinanderfügung ihrer drei Teilstücke A, B und A—B vorliegt. Denn an der üblichen Datierung ist nur das unrichtig, die Rep. ungefähr um diese Zeit und zwar als einheitlich entworfenes Ganze erst v e r f a s s t sein zu lassen, während ich ganz miteinverstanden bin und nicht ganz unbedeutsame, wenn gleich nicht zwingende Gründe dafür beizubringen weiss, ihre n a c h t r ä g l i c h e Z u s a m m e n a r b e i t u n g eben hieher zu verlegen. Zeigen doch die Schriften dieser Tage überhaupt mehr als je zuvor die Neigung unseres Philosophen, Rückschau auf Früheres zu halten und es unter Umständen mit mehr oder weniger leichter Aenderung noch einmal zu verwerten, bezw. Zerstreutes in Eins zusammenzufassen oder die bisherigen Gegensätze vermittelnd auszugleichen. Zwar wäre es gewiss schief schablonenhaft, Rep. A und B als Gegensatz von Realismus und Idealismus zu bezeichnen; denn in hohem Grad ideal ist ja auf ihre Weise schon Rep. A mit ihrem trotzig imperativen Sollcharakter. Wohl aber handelt es sich zwischen beiden um den Gegensatz von immanentem, ja naturalistischem Idealismus und transcendentem oder supranaturalistischem, um den Unterschied zwischen der Stellungnahme inallweg auf der Erde und bei der φύσις, und zwischen der Flucht zu den Wolken des Jenseits und ὑπερούσιον. In d i e s e m Sinn mag man also auch hier bei der Gesamtredaktion der Republikteile zu Einem Buch von einer Synthesis, von einem rückblickenden Sowohl-alsauch sprechen, was so ganz der Grundstimmung der dritten oder Kompromissperiode entspricht. Wie wir früher sagten, wollte Plato damit der Nachwelt ein Denkmal seiner

wiederholt ansetzenden, jetzt so, dann anders gestimmten, aber allezeit gleich heissen Staatsreformbemühungen hinterlassen, ein Denkmal, auf welches das Wort bei dem nachträglichen Phaedruseinsatz aus den Tagen von Phaedo und Symposion im vollsten Mass zutrifft: Ταῦτα μὲν οὖν μνήμῃ κεχαρίσθω, δι' ἣν πόθῳ τῶν τότε νῦν μακρότερα εἴρηται *Phaedr. 250 c.* Nachdem er auf diese Weise sich selbst und seiner Vergangenheit gerecht geworden war, richtete er seinen Blick nach vorwärts, um im eigentlich und mehr als nur schriftstellerisch vermittelnden Sinn den Plan zu den drei oder vier abgedämpften Kompromissschriften seines letzten Lebensabschnitts zu entwerfen*).

*) Zur obigen Hypothese über die ungefähre Zeit der Zusammenredaktion der Rep. durch Plato habe ich ausser dem schon in meiner plat. Frage S. 44, 64, 101 Gesagten noch Folgendes anzumerken, nachdem die Sache selbst durch eine Ueberfülle von Anzeichen für Jeden, der sehen will, feststeht. Es liegt in der Natur eines solchen Geschäfts, dass es als etwas mehr mechanisch-formelles am ehesten neben und zwischen anderen neuen und materialen Arbeiten vorgenommen werden kann. Und deshalb lässt sich über seine genaue Zeit noch weit mehr als sonst in aller Ruhe streiten, d. h. verschiedener Ansicht sein. Wenn man mir nur zugibt, dass Rep. B jedenfalls nach dem Parmenides und vor dem Phaedo geschrieben ist, könnte ich gerne auch einräumen, dass ihre Abfassung und zugleich Einfügung in den Körper von Rep. A (und A—B) zusammenfallen, womit die Gesamtredaktion der Rep. der Hauptsache nach (unbeschadet weiteren Nachfeilens) vor den Phaedo, also noch an den Schluss unserer zweiten Periode zu stehen käme. Und jedenfalls die Absicht dieser Zusammenfügung von Rep. A und B hat Plato wohl schon vor Abfassung des Symposion gehabt, dessen von uns so oft angeführter Abschnitt 209—212 ja eben auf A und B als zwei Stufen von verschiedener Höhe im Leben und Leisten des Eros zurückdeutet. Trotzdem scheint es mir aus den im Text genannten Gründen natürlicher und wahrscheinlicher, dass wenigstens die Ausführung dieser Absicht oder die Gesamtredaktion der Hauptteile der Rep. etwas später und in den Anfang der dritten Periode, wohl am ehesten vor Beginn des Timäus fällt, wobei möglicher Weise Rep. B mit ihrer lebensfremden, ja verbittert weltfeindlichen Stimmung nach längerem unverwendetem Liegen erstmals veröffentlicht wurde, ohne je als Teilschrift erschienen und bekannt geworden zu sein. (Auf eine solche nachträgliche Veröffentlichung nach vorheriger Zurückhaltung könnte vielleicht das jedenfalls Rep. B meinende Wort *Ges. 968 e* anspielen: »Τὸ λεγόμενον, ὦ φίλοι, ἐν κοινῷ καὶ μέσῳ ἔοικεν ἡμῖν κεῖσθαι, das Gemeinte ist ja — wenn auch nicht von Anfang an, so doch nachträglich — in den Händen des Publikums«). Aber wenn es auch anders war, was mindestens ebenso möglich ist, bleibt dennoch der von mir angenommene Hergang ein solcher, dass er ohne alle Schwierigkeit rasch im Altertum vergessen werden konnte und deshalb auf uns so gut wie keine irgend zuverlässigere Nachricht über ihn gekommen ist. Aehnlich wie viel-

Indem er nämlich in den Tagen und der Stimmung des Timäus und Philebus seinen rückschauendprüfenden Blick auf der, sei

leicht die erste, nur 10 Jahre des peloponnesischen Kriegs umfassende Ausgabe des Thucydides oder die Teilausgaben von Xenophons Hellenika, verschwand Rep. A sozusagen als erste Auflage der Republik rasch aus dem Verkehr und Bewusstsein, nachdem die zweite erweiterte Ausgabe oder Rep. A **und** B (und A—B) für die lange Zeit von etwa noch 20—25 Lebensjahren unseres Philosophen an ihre Stelle getreten war. Selbst Aristoteles, dessen persönliche Bekanntschaft mit Plato nur in diese Zeit fällt, brauchte von dem Früheren nichts zu erfahren; oder wenn je, so konnte er es als etwas wie er glauben mochte völlig Unbedeutsames von nur äusserlich litterarischem Interesse mit Stillschweigen übergehen.

Für jenes völlige Vergessenwerden und Verschwinden erster Auflagen kann ich ein schlagendes Beispiel auch aus der Neuzeit anführen. Ich meine die kurze erste Auflage von Geulinx' Ethik, welche vor den mit Noten nachträglich überreich versehenen und dadurch stattlicher gewordenen späteren Posthum-Ausgaben völlig verschwand. Ich musste daher s. Z. ihre genauere d. h. notenlose Gestalt, von der Niemand mehr wusste, förmlich apriori aus gewissen Beziehungen zu Leibniz rekonstruieren, worauf sich dann auf meine öffentliche Aufforderung an die solidarisch zusammenarbeitende Gelehrtenwelt hin richtig auch noch ein genau so beschaffenes Exemplar jener ersten Auflage auf der Leidener Bibliothek (und seither auch an einigen andern Plätzen) vorfand; vgl. meine Mitteilung des Funds in den philos. Monatsheften Juni 1884 (dasselbe nachher von anderer Seite in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1884, Nro 31). Wenn so etwas in den Tagen des Buchdrucks möglich ist, darf man sich vollends über ähnliche Vorkommnisse im Altertum keinen Augenblick wundern.

Als die mir wahrscheinlichste Zeit der Zusammenredaktion der Rep. bezeichnete ich vorhin näher die Zeit vor dem Timäus und dem auf diesen folgenden Philebus. Denn von diesen beiden lässt sich zeigen, dass Plato bei ihrer Abfassung eben auch die Rep. vor Augen nicht bloss, sondern in Arbeit und unter den Händen gehabt hat. Was den Philebus betrifft, so wies ich oben Seite 609 ff. nach, dass dessen scheinbar fehlender Schluss oder verbessernder Nachtrag nirgend anders sich finde, als in dem eingeschobenen Abschnitt *Rep. 580—88*, eine Einschiebung, welche sich am einfachsten erklärt, wenn die Ueberarbeitung der Rep. von der Abfassung des Philebus nicht zu weit ablag. Noch viel bestimmter aber sind die Spuren, welche wir dem näherstehenden Timäus entnehmen können, indem wir auf die bei Plato nie unbedeutsame Einkleidung und Personenwahl im Timäus verglichen mit der Rep. achten. Die letztere, wie sie nunmehr vorliegt, stellt sich nämlich dar als eine Erzählung des Sokrates über ein Gespräch, welches er Tags zuvor im Hause des alten Kephalos im Piräeus mit Glaukon, Adeimantos, Thrasymachos, Kephalos und Andern geführt habe. Dagegen ist in der Rep. mit keinem Wort gesagt oder angedeutet, wo und an wen diese sokratische Wiederholung des Gesprächs am zweiten Tag erzählend gerichtet gewesen sei. Dies erfahren wir erst im Eingang des *Timäus 17 a ff.* und hören hier, die früher ungenannten Zuhörer der Rep.-Erzählung seien des Sokrates jetzige neue Gesprächs-

es eben jetzt, oder meinethalben auch schon früher zusammenredigierten Republik, seinem bisher bedeutendsten Lebenswerk ruhen

genossen Timäus, Kritias und Hermokrates, und ausserdem noch ein Vierter gewesen, der aber am heutigen (Timäus-)Tag durch Krankheit am Wiedererscheinen verhindert sei. Bei Plato's ganzer schriftstellerischer Art sind das selbstverständlich nicht blosse Worte, um das Papier zu füllen und einen Eingang zu gewinnen, sondern wir haben die Pflicht, den darin allerdings ziemlich verborgenen feineren Beziehungen und Andeutungen nachzugehen. Und hier leuchtet nun nach allem Bisherigen zuerst ein, dass Plato bei der wirklichen Abfassung der Rep. A (Buch 1 ff.) ganz unmöglich bereits als die wenngleich ungenannten Zuhörer bei der Sokrateserzählung den Timäus, Kritias und Hermokrates, also Gestalten seiner allerspätesten Gespräche im Aug gehabt habe. Somit hatte er entweder Niemand und auch keinen Ort für die Erzählung im Auge, wenn der Eingang der Rep. schon bei der ersten frühen Niederschrift so lautete, wie jetzt; oder aber müssen wir annehmen, da jene Unbestimmtheit völlig unplatonisch ist, dass die j e t z i g e, scheinbar unbestimmte, in Wahrheit aber doch auf die bestimmte Person des Timäus u. s. w. gemünzte Einkleidung hinsichtlich der Zuhörerschaft bei der Wiedererzählung erst sehr viel später, nämlich eben bei der Gesamtredaktion der Rep. kurz vor Abfassung des Dialogs Timäus und zum Behuf der Anknüpfung desselben an die Rep. verfasst worden sei. In ähnlicher Weise werden wir eine litterarisch-redaktionelle Aenderung auch der ursprünglichen A b s c h l ü s s e der Teilschriften bei ihrer späteren Zusammenschmelzung anzunehmen haben, auch ohne dass wir mehr einen Beleg dafür besitzen, wie hier für den E i n g a n g durch den Timäus. In diesem Zusammenhang sind immerhin die Angaben des *Diog. Laërt. III, 25* und des *Dionys. Hal. de comp. verb. cap. 25* nicht ganz ohne Bedeutung und Interesse, dass Plato nicht bloss an seinen Schriften überhaupt zeitlebens gefeilt und formell weitergearbeitet habe, sondern dass bei seinem Tod eine Schreibtafel vorgefunden worden sei, auf welcher insbesondere der Eingang der Rep. in mannigfacher Weise versucht und verbessert gestanden habe. Wenn nun aber Plato sowohl nach der herkömmlichen Annahme über die Abfassungsweise der Rep., als nach meiner Ansicht über ihre Abfassung und spätere Zusammenfügung, im jetzigen Wortlaut des Eingangs der Republik nach der unanfechtbaren Angabe oder Rückverweisung des Timäus eben den Timäus und Genossen als Zuhörer der Sokrateserzählung gedacht wissen wollte, warum hat er dies in der Republik selbst auch nicht mit einer Silbe angedeutet, geschweige denn gesagt, sondern erst nachträglich im Eingang des Timäus? Oder, was so ziemlich dasselbe ist, warum steht die Einleitung *Tim. 17—27,* welche in ausdrücklicher schriftstellerischer Planung die Rep. einerseits, den Timäus und seine beabsichtigten Nachfolger andererseits mit einander verkettet, warum steht diese Einleitung nicht schon vorne bei der Rep., sondern erst im Eingang des Timäus? Die herrschende, bezw. überkommene Annahme über die Rep. möge ihrerseits zusehen, wie sie diese unabweisliche Frage beantwortet. M i r ist es ein ziemlich Leichtes. Vor Allem in der wirklichen Abfassungszeit mit einem Auseinanderfallen um etwa 30 Jahre, aber dem entsprechend auch in Gedanken und Sprache war die Kluft namentlich zwischen der voranstehenden Rep. A und dem Timäus denn

liess *Tim. 17 c — 19 a*, konnte er sich selbst nicht verhehlen, dass ihre staatlichen Grundgedanken eben doch gar zu schroff und hochgespannt ideal seien, um in dieser Form irgend Aussicht auf Verwirklichung zu haben. Insbesondere gilt dies von den zwei Reformmassregeln, welche „am weitesten vom Gewohnten abliegen und darum sich der Erinnerung am meisten einprägen“ *Tim. 18 c*, ich meine die richtige Sonderung der Gesellschaft durch die scharfe Ständegliederung und die Sorge für wahre Einheit durch Aufhebung des Privatbesitzes und der eigenen Familie wenigstens bei den massgebenden oberen Kreisen *). Da es sich nun bei Plato von Anfang an und selbst in der hochfliegenden Stimmung seiner ersten Mannesjahre keineswegs um müssige „εὐχαί“ oder um das Spiel von pia desideria gehandelt

doch viel zu gross, um unter offener Namensnennung ganz dieselben Leute an Gesprächen von so weit auseinanderliegender Art nur zwei Tage hintereinander beteiligt sein zu lassen. Wenn andere Gründe dennoch für eine enge Anknüpfung und Aufeinanderbeziehung des Republikinhalts und des Timäus samt seinen Nachfolgern sprachen, so war es jedenfalls weit natürlicher und besser, diese Anknüpfung erst nachträglich, also im rückverweisenden Eingang des Timäus anzubringen, wie ja die ganze Anknüpfung auch sachlich und inhaltlich eine erst nachträgliche, in den Tagen der Abfassung von Rep. A und sogar B von Ferne noch nicht geahnte war. — Alles in Allem ist es zwar nicht notwendig, aber doch entschieden am einfachsten und ungezwungensten, derartige Umarbeitungen, Aenderungen oder grössere Einsätze zeitlich ziemlich nahe zusammenfallen zu lassen mit der einheitlichen Gesamtredaktion des merkwürdigen Buchs, womit wir eben auf die auch aus manchen andern Gründen so gut passende Zeit vor dem Timäus (und Philebus) verwiesen sind.

*) Es ist schon lange aufgefallen und verdient jedenfalls Beachtung, dass der anknüpfende Rückblick auf die Rep. in *Timäus 17 c—19 a* sowohl die individualethischen, als namentlich die dialektischen Gedanken der ersteren so gut wie ganz bei Seite lässt, um sich auf den staatlichen Kern unserer Rep. A zu beschränken, und zwar mit der stark betonten Erklärung *Tim. 19 a*, dass hiemit alles rekapituliert sei und nichts fehle (ποθοῦμεν ἔτι τι τῶν ῥηθέντων ἀπολειπόμενον; Οὐδαμῶς· ἀλλ' αὐτὰ ταῦτ' ἦν τὰ λεχθέντα). Ohne Zweifel stimmt ein solches Verhalten Plato's wieder am besten mit unserer Auffassung von der absatzweisen Entstehung der Republik. Der Grund jener Beschränkung aber ist offenbar der, dass der Philosoph im gegenwärtigen Zusammenhang nur auf das eigentlich Politische bedacht ist und daher Alles bei Seite lässt, was auch Aristoteles in seiner Kritik *Pol. II, 3, 1* nicht ganz mit Unrecht als »ἔξωθεν λόγοι« oder also als nichtpolitisches πάρεργον bezeichnet, vgl. oben S. 508 Anm. Dies betrifft natürlich vor Allem die dialektischen und sonstigen theoretischen Gedanken der Rep. B, während dann der individualethische Gehalt der Rep. namentlich in A und A—B vom Philebus in seiner Art berücksichtigt wird, vgl. nachher.

hatte, so entschliesst sich der bei allem stolzen Charakter doch zugleich massvoll besonnene angehende Greis, vom schroffen Ideal in Gottesnamen etwas nachzulassen, um der Wirklichkeit und ihren Bedürfnissen gerechter zu werden; er versteht sich zum Kompromiss, der mit dem Guten sich bescheidet, wenn nun einmal doch das Bessere und Beste keine Hoffnung auf Erfolg hat.

So ist es nicht eigentlich wie nach der üblichen Auffassung eine geradlinige Fortsetzung der Rep. und ihrer Gedanken, was die Schriftengruppe unserer dritten Periode als „τὸν ἑξῆς λόγον“ *Tim. 20 b* unternimmt, sondern vielmehr eine Umprägung ihres reichen Edelmetalls in handlichere und kursfähigere Münze, eine Erneuerung des Brauchbaren unter Abdämpfung des gar zu kühnen Flugs einer prometheischen Phantasie und unter Beseitigung oder doch Abstumpfung der für das allgemeine Bewusstsein eben allzustörenden Ecken und Härten, wie sie der früheren Darstellung angehaftet hatten. Man muss zufrieden sein, wenn die Idee wenigstens durchscheint, wenn sie vom Hintergrund her verklärend und erwärmend wirkt, wenn sie oder ihre Stellvertretung trotz Allem und Allem wenigstens mitherrscht, da es zu viel wäre, hienieden ihre Alleinherrschaft zu verlangen. Ist dies doch Signatur und Grundzug der Welt als solcher, sobald wir sie in der richtigen Mitte von optimistischer Selbsttäuschung und pessimistischer Verstimmung unbefangen und doch liebevoll betrachten. Alsdann lässt sich zeigen, wie trotz aller natürlichen Hindernisse, Schwierigkeiten und erdenschweren Mitbedingungen das Vernünftige eben doch überall und in allen weltlichen Gestaltungen sich nicht verleugnet, sei es nun im Makrokosmos des Weltalls oder im Mikrokosmos des körperlichseelischen Menschen als Naturwesens und in seiner abgedämpften realidealistischen Lebensgestaltung. Mehr als das kann man daher für die zweite künstliche Welt des Staats und der Gesellschaft auch nicht erwarten, wenn sie überhaupt festen Boden haben und nicht in Nebelwolken schweben sollen. Genug, wenn sie im Kleinen das Ab- und Gegenbild des inallweg schönen Weltstaats und des wunderbaren Organismus seiner vernünftig zusammenwirkenden Kräfte sind.

Genau in diesem Ton ist bereits der Timäus geschrieben. Wir durften ihn zwar um seiner naturphilosophischen Eigenbedeutung willen selbständig voranstellen, haben ihn aber nach dem Sinn und

Wortlaut Plato's selbst nunmehr nachträglich mindestens ebensosehr als erstes vorbereitendes Glied einer von ihm ganz ausdrücklich geplanten Tri-, bezw. Tetralogie zu bezeichnen, deren hauptsächliches Absehen auf die Behandlung individualethischer, politischer und geschichtsphilosophischer Fragen im Geist des Kompromisses geht. Für sie sollte der Timäus, „beginnend mit der Entstehung der Welt und schliessend mit der Natur des Menschen" *27 a*, die breite naturphilosophische und anthropologische Grundlage abgeben, nicht ganz unähnlich, wie Lotze den reichen Inhalt seines Mikrokosmus als „Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit" betitelt. Wenn unser alter Philosoph seine Naturphilosophie schon aus theoretischmethodologischen Gründen mehr nur als harmloses Zwischenspiel (wenn auch von geistvoller Art, dürfen wir hinzusetzen) betrachtet und angesehen wissen will, so stimmt das Jetzige ganz damit, wornach sie bloss Vorbereitung und Unterlage des ihm von jeher vornehmlich Wichtigen und Wertvollen sein soll. Daher das engstanschliessende Kritiasbruchstück sofort mit den Worten des bisherigen Sprechers Timäus beginnt: „Wie froh, lieber Sokrates, gleich Einem, der von langer Wanderung ruht, sehe ich mich jetzt, mit dem Gesagten mich begnügend, am Ziele der Wanderung meiner Rede, ἐκ τῆς τοῦ λόγου διαπορείας ἀγαπητῶς ἀπήλλαγμαι" *Kritias 106 a*.

Hat er damit dem Sokrates für den „Redeschmaus" der gestrigen Republikerzählung den schuldigen Dank abgestattet, so ist jetzt die Reihe, dasselbe zu thun, an seinen zwei Genossen Kritias und Hermokrates als Trägern und Vertretern des zweiten und dritten Stücks der geplanten Trilogie *). Sind sie doch für das angestrebte Po-

*) Nach Plato's Einkleidung wären es bei jener Erzählung der Republik am Tag zuvor vier Zuhörer gewesen und nicht bloss drei, indem der Timäus in eigentümlicher Weise mit den Worten beginnt: »Eins, zwei, drei; wo bleibt uns aber der vierte der gestrigen Gäste und heutigen Gastgeber? .... Ein Unwohlsein hat ihn befallen, sonst wäre er von der heutigen Zusammenkunft nicht weggeblieben« *17 a*. Die Gelehrten haben diesen Punkt schon mannigfach hin und her verhandelt, der nach Plato's Art zweifellos wieder nicht bedeutungslos ist; doch scheinen sie mir das Richtige bisher nicht gefunden zu haben. Offenbar hat er ursprünglich eine Tetralogie einschliesslich den Timäus beabsichtigt, hat aber diese »διάθεσις τῶν ξενίων, ᾗ διέθεμεν« *27 a* nachträglich doch wieder geändert und sich zu einer blossen Trilogie entschlossen. Da er sich nun aber nirgends vorher für vier Sprecher oder vielmehr Gespräche verbindlich gemacht hat, so scheint die Zurücknahme des Vierten und

litische, das nunmehr zu folgen hat, die hervorragend geeigneten Männer. Denn sie verbinden, wie übrigens schon der anbahnende

überhaupt diese Gewährung der Einsicht in einen sofort wieder geänderten Entwurf ziemlich gegenstandslos und seltsam. Anders, wenn wir (ähnlich wie bei der παλινῳδία der ersten Sokratesrede im Phaedrus) annehmen, dass er mittelbar doch bereits für den Vierten haftbar ist, d. h. dass ein solches viertes Glied in Wahrheit bereits ganz bestimmt geplant, etwa auch in den Grundzügen entworfen war, nur dass der Philosoph es nachträglich doch lieber wieder aus der Reihe der andern ausscheidet und allein dastehen lässt, weil es halb in den Zusammenhang hereinpasst und halb doch wieder nicht. Und welches ist dies wohl? Sollten wir fehlgreifen, wenn wir es in dem Philebus glauben sehen zu dürfen? Beim Ausmünzen des Edelmetalls der Rep. im Geist des Kompromisses wäre es wirklich schad gewesen, wenn neben dem vornehmlich berücksichtigten Politischen das so nahe damit zusammenhängende Individualethische ganz ausgefallen und nicht in seiner Art gleichfalls erneuert worden wäre. Nun eben dies leistet bekanntlich der Philebus als Lehre vom menschlich höchsten Gut, und zwar, wie wir sahen, kaum als Abdämpfung, sondern eher als eingehende Wiederholung der betreffenden Gedanken wenigstens von Rep. A. Er ist somit wohl eine Kompromissschrift gegenüber von der Stimmung der Rep. B und des Phaedo, dagegen keine verglichen mit dem naturalistischen Idealismus der Rep. A. Eben dies meinte ich oben mit dem halb Hereinpassen des Philebus in den Chor der andern Kompromissschriften und halb wieder Nichthereinpassen. Und damit dürfte das von Plato selbst markierte Schwanken in seinem Entwurf und zugleich das Aufbewahren der entsprechenden Hindeutung auf ein in allweg zu Schreibendes und gar nicht übel Hereinpassendes doch wohl nicht zu künstlich erklärt sein, jedenfalls besser, als es sonst von den Gelehrten geschieht, wenn sich Einer überhaupt darauf einlässt. — Ohne viel weiteren Wert darauf zu legen, will ich schliesslich noch auf einige Kleinigkeiten namentlich im Ausdruck hinweisen, welche zu Eingang des Timäus fast wie absichtliche Andeutungen der Nachbarschaft oder des Zusammenhangs mit dem gleichzeitig geplanten (und skizzierten) Philebus sich ausnehmen. Im Timäus heisst es von dem rätselhaften Vierten, dass »ἀσθένειά τις αὐτῷ συνέπεσε«. Der gute Philebus aber wird in dem nach ihm benannten Gespräch wiederholt als »erschöpft« bezeichnet *11c*, (*12 b*, *19 a*, *28 b*), so dass Protarchos ihm die Sprecherrolle abnehmen muss, gerade wie im Timäus die zwei Anderen es für den fehlenden dritten Genossen thun müssen *Tim. 17 a*. Rein sprachlich beginnt der Philebus mit ὅρα δή, der Timäus mit εἷς, δύο, τρεῖς· ὁ δὲ δὴ τέταρτος . . . Im Philebus heisst es gleich zu Eingang: Συγκεφαλαιωσώμεθα ἑκάτερον *11 b*, im Timäus aber ebenda mit Bezug auf die Republik: ἐξ ἀρχῆς διὰ βραχέων πάλιν ἐπάνελθε αὐτά *17 b*, ἦν τὸ κεφάλαιον *17 c*, διεληλύθαμεν ὡς ἐν κεφαλαίοις πάλιν ἐπανελθεῖν *19 b*. Das sind doch am Ende an demselben Ort der beiden Gespräche Anklänge, die auf ein ganz besonderes Vorsichhaben des Einen bei der Abfassung des andern schliessen lassen könnten. Auch das möchte hiefür noch angeführt werden, dass das Lieblingsbild des Philebus von dem Wettstreit in λόγοι in dem an den Timäus unmittelbar anschliessenden Kritias *108* als Wettstreit der nacheinander auftretenden tragischen Dichter angelegentlich gebraucht wird.

Timäus als Bürger des durch Zaleukus gesetzesberühmten Lokri, mit der philosophischen Bildung die wirklich staatsmännische Erfahrung und Lebensweisheit *19 c ff.*, so dass von ihnen kein bloss ödes Gerede zu fürchten ist, wie etwa von den nirgends sesshaften Sophisten mit ihren epideiktischen Prunkreden, diesen blossen Stümpereien in Sachen des Staatswesens *).

Schon hiemit ist fein und treffend der Geist der bevorstehenden politischen Ausführungen angedeutet, die ja eben den Charakter eines besonnenen, der Wirklichkeit entgegenkommenden Realidealismus an sich tragen sollen. Oder wie es im Timäus selbst *26 c* heisst: „Wir wollen den Staat, den du gestern als ein Erdichtetes, ὡς ἐν μύθῳ, darstelltest, jetzt auf die Wirklichkeit übertragen, μετενεγκότες εἰς τἀληθὲς δεῦρο θήσομεν, und annehmen, die Bürger, wie du sie dachtest, seien in Wahrheit unsere Vorfahren, von denen *(21—26)* der ägyptische Priester dem Solon erzählte.“ Aehnlich *19 b c*: „Wenn man schöne Tiere, lebendige oder gemalte, im Zustand der Ruhe sieht, könnte es Einen verlangen, sie auch in der Bewegung und in den ihrer Art angemessenen Kämpfen zu beobachten. Ganz so möchte man bei dem Staat, welchen wir dargestellt, sich von Jemand erzählen lassen, wie er in geziemender Weise die Wettkämpfe mit anderen Staaten besteht und wie er, wenn er in Krieg gerät, auch

Doch sei Derartiges wiegesagt und überhaupt die ganze Hypothese mehr nur ἐν παρέργῳ gegeben, da ja nicht viel dran liegt.

*) Ich möchte stark vermuten, dass dieser hier kaum mehr erwartete leichte Ausfall gegen die Sophisten als »πολλῶν μὲν λόγων καὶ καλῶν ἄλλων ἔμπειρον γένος« *19 e* vor Allem dem alten Freund Isokrates gilt, der am Schluss des Euthydem *305 c* eben als Zerrbild des hier Verlangten, nämlich als charakterloses, Kämpfe und Erfahrungen feig scheuendes Zwitterding, μεθόριον, von Staatsmann und Philosoph bezeichnet worden war (vgl. auch *Kritias 108 c*). Plato mochte sich zu dieser nochmaligen Auseinandersetzung oder diesem Verbitten jeder Verwechselung mit derlei Leuten um so eher veranlasst gesehen haben, als er sich, wie wir finden werden, gerade im jetzigen politischpatriotischen Zusammenhang und am Tag der kleinen Panathenäen zur Abwechselung auch einmal wirklich etwas stärker mit dem Verfasser des Panegyrikus auf Athen berührt. Sehe ich wieder zu viel oder klingt nicht die Stelle *Tim. 21 a* in der That wie die feine Andeutung einer wetteifernden Ueberbietung der letzteren Prunkrede, wenn es heisst: τὴν θεὸν ἅμα ἐν τῇ πανηγύρει δικαίως τε καὶ ἀληθῶς οἷόν περ ὑμνοῦντας ἐγκωμιάζειν? — Auch die in *19 d* sich findende Bemerkung über das γένος ποιητικόν oder die politischen Dichter werden wir nachher als eine hübsche zeitgenössische Beziehung zu deuten vermögen.

hier sowohl im Kampf durch die That, als bei Verhandlungen durch das Wort auf eine der ihm zu teil gewordenen Unterweisung und Erziehung würdige Weise gegen jeden andern Staat sich benimmt." War mit andern Worten das Idealbild des Staats in der Republik sozusagen von olympischer bildsäulenartiger Ruhe und Plastik, ὥςπερ ἀνδριάς, wie es dort selbst wiederholt heisst, so sollte es jetzt in irdischolympische Wettkämpfe eingeführt, d. h. in jeder Hinsicht dem Leben und der allezeit bewegten Wirklichkeit näher gerückt werden.

Damit ist auch bereits die Form bezeichnet, welche sich für eine derartige Behandlung staats- und geschichtsphilosophischer Fragen empfehlen mochte. Wo es sich wie in der ganzen Kompromisszeit nicht mehr um das nackte, rücksichtslos unverhüllte Darstellen des Idealen oder Seinsollenden und Vernünftigen handelte, wo man sich so oder anders mit dessen Sinnbild und Stellvertretung zufrieden gab, genug, wenn nur das Wahre wenigstens durchschien, da war die Form des εἰκών und εἰκός oder des Wahrscheinlichen die angemessene, welche sich bereits in der Naturphilosophie des Timäus bewährt hatte. Und so beabsichtigt Plato zunächst daran festzuhalten, indem er sich der inneren Gründe dafür wohl bewusst ist, wie wir im Eingang des Kritiasbruchstücks *107* sehen. Nur deutet er eben hier zugleich auf eine gebotene leichte Abweichung hin, da man in der Behandlung politischgeschichtlicher Gegenstände grössere Ansprüche an Portraitähnlichkeit oder Lebenswahrheit mache, als bei der Vornahme jener, zum voraus halb und mehr als halb jenseitigen Fragen der Weltentstehung u. dgl. Wenn sich hier das blosse εἰκός bis zum förmlichen Mythus steigern darf, so geht dies für eine einigermassen der Wirklichkeit nahe sein wollende Schilderung des Staats und seiner Geschicke nicht mehr so recht an, sondern es empfiehlt sich statt dessen die politische ποίησις oder neuzeitlich geredet der geschichtsphilosophische und Staats r o m a n als gediegenere und sachlich wahrere Abart des förmlichen μῦθος πλασθείς *Tim. 26 e.* Eine solche Einkleidung ernster Gedanken war ja schon damals durchaus nichts Neues und kam immer mehr auf als eine Form, in welcher sich die tiefe Unbefriedigung der Zeit mit der eigenen Gegenwart zu fernen Zeiten oder Ländern romantisch flüchtete. Man denke am nächsten zu Plato nur an seinen

Mitschüler Xenophon und dessen Cyropädie, wo der wackere Sokratiker eben in romanhafter Hülle seine staatlichen, diplomatischen und erzieherischen Lehren und Erfahrungen niederlegt *).

Der erste unter den demzufolge beabsichtigten staatlichen Kompromissromanen wird nun also von Plato dem Kritias in den Mund gelegt, einem Mann, den die unparteiische Geschichte allerdings in ungünstigerem Lichte sieht, als hienach unser Philosoph. Denn dessen auch sonst uns begegnendes starkes Familienbewusstsein ehrt den kraft- und geistvollen, aber sonst recht zweifelhaften Vetter seiner Mutter durch diese Wahl unleugbar etwas parteiisch, statt sich lieber nur an sein sonstiges politisches Lieblingsvorbild, den ihm zugleich sinn- und geistverwandten grossen Gesetzgeber und

*) Nebenbei ist kaum ein Zweifel möglich, dass Plato sich dieses Vorgängers hier nicht nur bewusst ist, sondern seiner sogar auf eine nicht gar zu versteckte Weise gedenkt. Denn wenn *Tim. 19 d* von früheren und jetzigen Poëten über staatliche Dinge geredet wird, so zielt letzteres gewiss vor Allem auch auf Xenophon, dessen Art und Leistungsfähigkeit zugleich ganz treffend und mit der sonstigen Stellung Plato's zu ihm sachlich übereinstimmend dahin charakterisiert wird: »Ich habe den Eindruck empfangen, δόξαν εἴληφα, dass das Geschlecht der Nachahmer, τὸ μιμητικὸν γένος, zwar das, in was es aufgewachsen ist, leicht und gut nachbildet, während es ihm mit dem ausserhalb seines Gesichtskreises Liegenden in That und Wort nicht oder kaum gelingt«. Dies heisst mit anderen Worten, dass es dem Xenophon an der gehörigen prometheischen Blickweite und an reformatorischen Gedanken fehle, dass er eben doch zu einseitig Praktiker oder Mann der Erfahrung und zu wenig Philosoph sei und deshalb mit der nachahmenden Beschreibung der wirklichen (mehr spartanischen als persischen) Zustände sich begnüge, statt bessernd über sie hinauszugreifen. Neben dieser, inallweg auch auf die Sokratesauffassung des Mannes übertragbaren Charakteristik kann es uns aber nur freuen, diesmal doch auch ein eingestreutes freundliches Wort von Plato über seinen biederen und auf seine Art hochverdienten sokratischen Mitschüler zu vernehmen, wenn es sogleich zu Eingang heisst: δόξαν εἴληφα, οὔτι τὸ ποιητικὸν ἀτιμάζων γένος. Denn obwohl ja die friedlich und massvoll gewordene Gesamtstimmung der Kompromissperiode unseren früheren herben Dichterkritiker z. B. auch mit einem Aristophanes im Symposion sich versöhnen lässt, möchte ich im gegenwärtigen Zusammenhang doch dieser anerkennenden Bemerkung lieber nur die engere Beziehung auf die Verfasser von Staatsromanen und zwar vornehmlich auf Xenophon gegeben wissen. Sie wird dadurch viel feiner und bedeutsamer und wirft ein versöhnendes Abendlicht auf das sonst und früher zum mindesten kalte Verhältnis der beiden Männer, weshalb sie in den endlosen gelehrten Verhandlungen über dasselbe, vgl. oben S. 525 ff. Anm., nicht hätte übersehen werden sollen, wie meines Wissens bis jetzt geschah.

Dichter Solon zu halten (*Tim. 21 c*, vgl. *Krit. 113 a*, wo demselben geradezu die Absicht einer derartigen Staats-ποίησις wie Plato's jetziger Kritias beigelegt wird). Ob dies auf den Inhalt des vorzutragenden Romans Einfluss gehabt und derselbe die immerhin vorhandenen besseren Züge seines jetzigen Erzählers Kritias gespiegelt hätte, können wir nicht sagen, da die Schrift Bruchstück geblieben ist und kaum über den Anfang hinauskommt. Fast wichtiger als sie ist daher ihre Vorausnahme in der vorbereitenden Einleitung des *Timäus 21—26*, wo Kritias bereits eine angeblich von seinem Urgrossvater überkommene Erzählung Solons ἐν κεφαλαίοις *26 c* wiedergibt, der die betreffende Sage von einem alten ägyptischen Priester in Saïs gehört haben soll — eine öfters wiederkehrende Einkleidungsform Plato's, wenn er sich für seine Darstellung möglichst freie Hand schaffen will. Alles zusammengenommen ist der Inhalt der mythisierenden Romanskizze ungefähr folgender.

Es war vor rund 9000 Jahren (von Solon an rückwärts gerechnet, also vor etwa 9200 von den Tagen der jetzigen Wiedererzählung an), somit im glücklicheren Anfang eines grossen, bekanntlich 10 000 Jahre umfassenden Weltjahrs, wie Plato, für seine Zeit in einer gewissen „fin-de-siècle-Stimmung", offenbar absichtlich datiert. Da lebten die alten Athener als Urbewohner ihres trefflichen Lands unter dem Schirme der ihrer eigenen Art entsprechenden Gottheiten, insbesondre der Athene, welche als Musterbild (ἔνδειγμα *Krit. 110 b c*) für die naturgemässe Stellung beider Geschlechter auch als Weib Weisheit und Tapferkeit in sich vereint. Boden und Klima Attika's waren damals weit günstiger, so dass der jetzige noch immer recht ordentliche Zustand nur als Ueberbleibsel, λείψανον, von früher, und namentlich seine kahlen Berge bloss wie das Knochengerüste des einstigen Körpers sich ausnehmen *). Die Hal-

*) Es ist beachtenswert, wie nüchtern und sachlich treffend Plato mitten im sonstigen handgreiflichen Roman diese Veränderung von Boden und Klima zu erklären weiss. Sie sei die Folge namentlich der allmählichen Bodenabschwemmung durch Regengüsse verbunden mit Erdbeben. Dadurch sei die fruchtbare Erde mehr und mehr ins tiefe angrenzende Meer abgeführt worden und für immer verloren gegangen. Der Baumwuchs auf den Bergen habe schliesslich aufgehört; und da diese natürlichen Sammelbecken des Regens (γῆ καταδεχομένη ὕδωρ . . . διαταμιευομένη *Krit. 111 d*) wegfielen, so lief fortan auch das »Wasser des Zeus« ungeregelt und auf einmal über den steinigen

tung und Lebensführung jener alten Athener bildete nun in schöner Verknüpfung von Tüchtigkeit und Einsicht, ἀρετή und φρόνησις, nach dem Vorbild ihrer Stadtgöttin die richtige Mitte zwischen Prunk und unedler Aermlichkeit, und ihre Gesellschaftsverfassung trug kurzgesagt die Grundzüge von Plato's Musterstaat in Rep. A an sich, die allerdings, wie in dem ausdrücklichen Timäusrückblick, ziemlich summarisch und namentlich für die Frauenfrage etwas verschleiert und abgedämpft wiedergegeben werden.

Waren die Athener so die trefflichsten Vertreter und Führer der östlichen Hälfte der Welt, so stand ihnen im Westen der wunderbare Staat der Atlantis, einer seitdem durch Erdbeben und Meereshebung versunkenen Insel vor den Säulen des Herakles im atlantischen wahren Meer gegenüber. Ihr Schirmgott war Poseidon, von dem ihre Könige, ein Oberkönig mit neun Unterkönigen abstammten. Dem entsprechend führte in einem von der Natur noch weit begünstigteren Land als Attika ihre glänzende Entwicklung zu einer gewaltigen prunkvollen Seemacht mit grossartigen Bauten, insbesondre Kanälen, Häfen und Dämmen für die Zwecke der Schiffahrt, aber auch mit gold- und silberstrahlenden Tempeln und riesigen Denkmälern. Solange sie nun ihrer göttlichen Abstammung noch genügend gedachten, gieng Alles gut und achteten sie, von edlem Gemeinsinn beherrscht, Tüchtigkeit höher als das viele Gold und andre Schätze, die sie daneben besassen. Als es ihnen aber zu wohl wurde (τὰ παρόντα φέρειν ἀδυνατοῦντες), riss Selbstsucht, Habgier und Eroberungsdrang, kurz ὕβρις ein, welche das Strafgericht der Götter über die Atlantiker herausforderte, während sie äusserlich und oberflächlich betrachtet auf dem Höhepunkt ihres Glanzes und der Macht standen. Sie liessen sich als die geschlossene, weithin Alles beherrschende Macht des Westens zu einem Heereszug gegen

Boden ins Meer ab, statt reichlich Quellen und Bäche für die Zeit des Bedarfs zu bilden. Selbstverständlich habe damit auch das Klima seine richtige Temperierung (ὥρας μετριώτατα κεκραμένας) verloren und somit alles sich verschlechtert — ein Bild, dem namentlich die südlichen Länder Europas und anderer Weltteile mit ihrer sinnlosen Wälderverwüstung das Zeugnis merkwürdiger Lebenswahrheit geben müssen! Auch noch *Ges. 761d* wird die Sorge für richtigen Wasserlauf als eine wesentliche Aufgabe der Landpolizei hervorgehoben, »um die von Zeus gesandten Gewässer« zu bewahren und auszunützen, statt sie dem Land zum Schaden gereichen zu lassen.

den Osten unter Athen hinreissen. Und da bewährte sich denn der Unterschied wahrer und scheinbarer Tüchtigkeit. Die Athener gewannen es dank ihrer trefflichen Verfassung an der ihnen freiwillig eingeräumten Spitze von Griechenland (und dem Osten überhaupt) und nachher von den Andern verlassen sogar allein über die erdrückende Uebermacht ihrer innerlich entarteten Gegner — die grösste und schönste Heldenthat, welche Athen je vollbracht, von der jedoch die Kunde wegen der Länge der Zeit und des durch spätere Erdumwälzungen verursachten Untergangs derer, die sie vollführten, nicht bis zu uns gelangte, sondern nur in jener Erzählung des ägyptischen Priesters sich erhielt.

Obwohl nun diesem Romanentwurf gerade die beabsichtigte Hauptsache fehlt, nämlich die irgend genauere Beschreibung des Zusammenstosses und Kampfs der zwei typisch verschiedenen Gegner, ist dennoch sein Absehen deutlich genug zu erkennen. Seinen nächsten Zweck bildet ohne Zweifel die Rechtfertigung, etwa auch die nähere und bewegtere Ausführung der (etwas gemilderten) Reformgedanken der Rep., welche hier ideell oder ἐν λόγοις ihre Feuerprobe durch die That bestehen sollten*). Die positive Mahnung Plato's an seine Athener, welche in der Vorführung eines solchen, an den Namen und Boden ihrer Ahnen geknüpften Heldenbilds liegt, geht aber sofort in die halb negative Mahnung oder also Warnung über, welche

*) Mit dieser sachlichen Verteidigung verbindet Plato wohl zugleich die schriftstellerische gegen einen Vorwurf, den ihm u. A. Isokrates, der hier so sichtlich zwischen den Zeilen durchscheinende Nebenbuhler und Gegner z. B. in seinem *Busiris 8* gemacht hatte. Ich meine die verkleinernwollende Behauptung, dass die Reformgedanken der Rep. eitel Abschrift ägyptischer uralter Verhältnisse und Ordnungen seien. Plato pariert diesen Hieb fein, indem er *Tim. 25 e* das bescheidene Maas von thatsächlichen Aehnlichkeiten selbst zugibt und den Kritias sagen lässt: »Ich wunderte mich bei deiner gestrigen Erzählung, Sokrates, wie du »δαιμονίως ἔκ τινος τύχης« mit Vielem, was ich durch Solons ägyptische Sage wusste, zusammentrafst.« Im Uebrigen ist ja, um nur an die ägyptische Herrscherstellung der Priester und an das Kastenwesen zu erinnern, der Unterschied so gross, dass Plato mit bestem Gewissen die sachliche Originalität und Unabhängigkeit seiner Gedanken für sich in Anspruch nehmen kann. Er thut dies in der Form, dass er in der Erzählung des ägyptischen Priesters selbst das alte Athen mit seiner Verfassung um 1000 Jahre den umgekehrt erst nachahmenden Aegyptern vorangehen lässt und diesen Vorsprung, also die Urwüchsigkeit des Athenisch-platonischen *Tim. 23* und *24* wiederholt sehr geflissentlich betont, woran er vollkommen rechtthut (vgl. oben S. 166 Anm.).

meinem Eindruck nach gleichfalls in erster Linie an die Adresse Athens geht und von der ganzen Schilderung der glänzenden Seemacht Atlantis mitbezweckt ist. Mögen auch zweifellos, wie man meist allein hervorhebt, in manchen Zügen dieses Bilds, wie in der monarchischen Verfassung mit untergeordneten Königen oder ἄρχοντες, in dem Riesigen aller Verhältnisse, in der ὕβρις eines solchen erdrückenden Eroberungszugs und Anderem, dem Romanschreiber Persien und die Erlebnisse vor 100 Jahren vorschweben, so darf doch nicht übersehen werden, dass die auffallend geflissentliche und ausgemalte Darstellung der Atlantis als einer hochentwickelten, auch die Kunst pflegenden Seemacht nicht auf das persische Landreich passt, sondern in romanhafter Uebertreibung und Farbenpracht mindestens ebensosehr das Athen des perikleischen Zeitalters meint.

Wir wissen, wie bitter Plato wenigstens in den Tagen des Dialogs Gorgias über Perikles und dessen Bemühungen um die materielle Hebung Athens urteilt, welche „λιμένων καὶ φόρων καὶ τοιούτων φλυαριῶν ἐμπεπλήκασι τὴν πόλιν“ *Gorg. 519 a* (vgl. *Kritias 117 c*, wo dem Schreiber sichtlich der Piräeus mit seinem ὄχλος ναυτικός vorschwebt). Begann er nun schon im Meno und später von dieser ungerechten Ueberstürzung zurückzukommen, so versteht es sich in jetziger Versöhnungsperiode von selbst, dass sein Urteil weit milder ausfällt, ohne doch seiner innersten Ueberzeugung und seiner bekannten, besonders wieder in den *Ges. 704—708* betonten, politischethischen Abneigung gegen das Wesen einer Seemacht untreu zu werden. Er kann jetzt trotz Allem nicht umhin, dem „goldenen Zeitalter“ des grossen Staatsmanns mit seinen gewaltigen Leistungen für des seebeherrschenden Athens Befestigung und Verschönerung wenigstens soviel ästhetisch-patriotische Anerkennung zu zollen, dass er im vergrösserten Spiegelbild der Atlantis zugibt, ein Volk könne sich Alles das erlauben, ohne deshalb schon schlecht zu sein und der ἀρετή verbunden mit φρόνησις zu ermangeln. Es könne im Besitz von Gold und Reichtümern immerhin noch eine Zeit lang über ihnen stehen und Besseres zu schätzen wissen *Kritias 120 e, 121 a.* Aber gefährlich sei die Sache in allweg und nicht Alles Gold, was glänzt. Früher oder später komme die Zeit, wo die Nüchternheit schwindet und der Rausch eintritt. Alsdann wird die Herrlichkeit, und wäre sie auch zehnmal grösser, als die Perikleische, doch hohler

und leerer Schein, der nur noch den oberflächlichen Blick täuscht, um beim ersten Ansturm eines Feinds zusammenzubrechen — Erfahrungen, wie sie trotz aller sonstigen Abweichungen von der Atlantissage die Geschichte Athens eben in des Perikles letzten Jahren und im peloponnesischen Krieg allerdings schlagend aufweist. Und insofern ist diese Beziehung auch der Atlantisschilderung wenigstens mit auf Athen sicherlich nicht zu gewagt, obwohl sie meines Wissens nicht üblich ist. Aber Alles bekommt durch sie ein viel bestimmteres Gesicht, wie es dem bei aller dichterischen Freiheit stets zielbewussten Plato nur ähnlich sieht.

Damit sind wir bereits zu den weiteren und allgemeineren Zwecken oder Stimmungen des Kritiasromans übergeführt. Gewiss steht sein Verfasser zu hoch und ist viel zu selbstbewusststolz, um mit einem Isokrates als dem Generalpächter des athenischen Panegyrikus wetteifern zu wollen. Also nicht weil, sondern obwohl derselbe diese Tonart schon lange angeschlagen und das Lob Athens in ermüdendster Breite gesungen, um sie über Plato's letzte Lebensjahre und Tod hinaus im Areopagitikus und Panathenaikus wie eine alte Amsel fortzusetzen, fühlt sich unser Philosoph gemütlich gedrungen, auch seinerseits einmal der tiefinneren Liebe zu seiner Vaterstadt nicht bloss als strenger Kritiker und wohlmeinender Tadler, wie bisher immer, Ausdruck zu geben. In der That würde uns etwas Schönes und Wichtiges fehlen, wenn der grosse Politiker seine veilchenbekränzte engere Heimat ganz allein von der Versöhnungsstimmung ausgeschlossen hätte, welche den Spätnachmittag und Abend seiner dritten Periode so warm und wohlthuend beherrscht, nachdem er in den vorangegangenen Tagen des Kampfs und Streits manch herbes und bitteres Wort hatte sprechen müssen, ja auf dem Gipfel der Verstimmung in Rep. B. hart an eine vaterlandslose Weltbürgerlichkeit gestreift hatte (vgl. oben S. 480)*).

*) Dass übrigens eine solche gerade dem hochsinnigen Kopf und dem über Raum und Zeit wegblickenden Philosophen immerdar nicht so ferne liegt, zeigt ausser dem bekannten Beispiel anderer deutscher Geistesgrössen zu Anfang unseres Jahrhunderts in besonders lehrreicher und fast genau platonischer Weise wiederum Fichte. Derselbe Mann, welcher 1807/8 unter französischem Trommelschall auf jede Gefahr hin seine »Reden an die deutsche Nation« hält, hatte 1804/5 in den »Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters« *VII, 212* in schwunghafter Weise den Weltbürgersinn der sonnenverwandten

So ist es zwar durchaus keine παλινῳδία, wie einst im Phaedrus hinsichtlich des ἔρως, wohl aber die nur gerechte Kehrseite und Ergänzung, wenn der sonstige Zorn der Liebe zum schönen Athen jetzt auch dem freundlichen Hinter- und Untergrund Raum gibt. Feinsinnig wird dazu das Fest der Stadtgöttin, nämlich die kleinen Panathenäen als Tag der Timäus-Kritias-Unterredung gewählt, „διὰ τὴν οἰκειότητα“ oder wegen des Passens zum Gegenstand der Unterredung, wie es *Tim. 26 e* treffend heisst, während schon *21 a* gesagt war, es handle sich im Folgenden darum, καὶ τὴν θεὸν ἅμα ἐν τῇ πανηγύρει δικαίως τε καὶ ἀληθῶς οἷόν περ ὑμνοῦντας ἐγκωμιάζειν. „Δικαίως τε καὶ ἀληθῶς“ — das Erste in Beziehung auf seine eigene bisher einseitige und damit doch ungerechte Haltung zu seiner Vaterstadt, das Zweite wohl in berechtigtem, durch obiges πανηγύρει auch sprachlich angedeutetem Widerspruch gegen des Isokrates Gerede namentlich in dessen Panegyrikus, wo in einem geradezu greulichen Mischmasch Geschichte und Phantasie, bezw. vagste Sage zu einem Rührbrei zusammengekocht ist, der Einem dennoch als Thatsachenbericht vorgesetzt wird. Damit wirkt man nichts, sondern ekelt die Leser natürlich nur an, die sich nicht als Kinder behandeln und mit Ammenmärchen, im ernsthaftesten Schulmeisterton vorgetragen, abspeisen lassen wollen *). Ganz anders, wenn die Sache

---

Geister gepriesen, die sich hinwenden, wo irgend Licht ist und Recht, und es den Erdgeborenen überlassen, in der Erdscholle, dem Fluss, dem Berg (eines gesunkenen Staats) ihr Vaterland zu erkennen. Jena 1806 hat ihn rasch bekehrt und dem Besseren zurückgegeben!

*) Ein ähnliches Umspringen mit der geschichtlichen Wahrheit, das weder Geschichte noch Roman ist, sondern ein klägliches Mittelding von beidem, nur um zu schwatzen, finden wir übrigens bei Isokrates wiederholt auch in seinen anderen Schriften. Schon erwähnt ist (nach *Teichmüller, litt. Fehden*), wie er im Busiris die platonischen Reformgedanken ziemlich unverblümt dem besagten ägyptischen Menschenfresser als leiblichem Sohn des Poseidon auf Rechnung schreibt; ähnlich war die Behauptung im *Panathenaikus 63*, Lykurgs Verfassung sei eine Nachahmung der altathenischen; ganz besonders aber wird im Areopagitikus kräftig mit platonischem Kalb gepflügt und ernstlich behauptet, was wir in der Rep. lesen, das seien Geist und Grundzüge der geschichtlichen Verfassung von Solon und Klisthenes. Daher könne ihre Empfehlung jetzt durch Isokrates bei Leibe nicht als Neuerung angefochten werden, was er ja um keinen Preis wagen würde, sondern sei lediglich der Rückweis auf früher schon wirklich Gewesenes und ächt Athenisches *Areop. 24*. — Urteilt *Euthydem 305 c–e* und wir mit Plato zu hart über einen derartigen Schwätzer?

von Anfang an als handgreiflichster Roman behandelt wird, den Niemand für bare Münze nimmt, der aber dennoch Gelegenheit bietet, in ungezwungener und sachlichwahrer Weise die entsprechenden Züge aus der Wirklichkeit einfliessen und durchscheinen zu lassen. Und zwar sind es nicht bloss in der romanhaften Schilderung des alten Athen vor 9000 Jahren, sondern wie wir sahen sogar im Anfang der Atlantisschilderung wirklich die schönsten und ehrenvollsten Züge, welche wir trotz Allem und Allem sogar im wirklichen Athen des 5. und 4. Jahrhunderts mit Plato finden dürfen. Wie anerkennend und treffend für das Wesen dieser Stadt ist sogleich die markierte Hervorhebung ihrer jungfräulichen Stadtgöttin als φιλοπόλεμός τε καὶ φιλόσοφος οὖσα *Tim. 24 d* (oder als vorbildliche Vereinigung von ἀρετή und φρόνησις *Krit. 109 c*), was bekanntlich auch den bildlichen Darstellungen auf dem Peplos ihres Jahresfests als Idee zu Grund lag. Und wenn dem entsprechend das Leben der alten Athener als gesunde Mitte von ὑπερηφανία und ἀνελευθερία bezeichnet wird, so mögen wir dabei einen Anklang an des Perikles berühmtes Wort in der Leichenrede hören: φιλοκαλοῦμεν μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας *Thuc. II, 40.* Auch die Kunst Athens erhält endlich einmal ihre bessere und wohlverdiente Würdigung nicht bloss mittelbar in der Atlantisschilderung, sondern unmittelbar in der Bemerkung über Athen, dass neben Athene auch ihr sinnesverwandter Bruder Hephästos der dem altathenischen Wesen entsprechende Nationalgott gewesen und so mit der φιλοσοφία die φιλοτεχνία Hand in Hand gegangen sei *Krit. 109 c.* Kurz wir sehen durch den Schleier des ins graueste Altertum verlegten Romans hindurch, wie das Auge des Philosophen auf seiner eigenen Zeit und Umgebung denn doch wieder mit weit mehr und versöhnterer Liebe ruht, als wir äusserlich betrachtet von ihm geglaubt hätten. Wir werden bald die Haltung der Ges. dem entsprechend finden, wo es einmal *642 c* bezeichnend heisst: „Was man oft von den Athenern sagen hört, scheint ganz wahr bemerkt zu sein: Diejenigen unter ihnen, welche gut sind, sind es dann auch in hervorragendem Mass. Denn sie allein sind von selbst durch göttliche Schickung (bezw. glückliche Naturanlage) ohne Zwang wahrhaft und nicht bloss scheinbar wacker" — ein treffendes Wort, welches der neben allen Schattenseiten hervorragend feinsinnigen und wohlthuend humanen Art der Athener nur gerecht

wird. Man denke an verschiedene Sitten oder auch Gesetzesbestimmungen z. B. über die Behandlung der Sklaven und Aehnliches, wie sie nur ihnen und sonst Niemand in Griechenland eigneten.

Nun würde aber in der gerechteren Würdigung von Athens Wesen und Leistungen ein Hauptpunkt doch noch fehlen, wenn seiner geschichtlich schönsten Zeit mit keiner Silbe gedacht würde. Ich meine natürlich die Perserkriege, von denen es uns bisher schon lange wundern mochte, dass sie für Plato kaum vorhanden zu sein schienen. Man kann ja freilich durch ewiges Ableiern solcher Kriegsereignisse auch chauvinistisch langweilig werden und das Gegenteil seines Zwecks erreichen. So etwas mag wiederum bei Isokrates und seinem endlos eintönigen „Ceterum censeo, Persiam esse delendam“ der Fall gewesen sein, dass Anderen das Lied entleidete. Aber gar nichts darüber zu sagen oder wenigstens anzudeuten, war trotzdem nicht richtig. Daher holt Plato auch dies nunmehr nach. Denn es versteht sich auch bei meiner Auffassung der Atlantisschilderung, dass jedenfalls für den Zusammenstoss des gigantischübermütigen Eroberers und seiner Myriaden (μυριάδες συχναί, ἀπέραντοι *Ges. 698 d, 697 e*) mit dem einfachgesunden, massvollen und geistigregen Alt-Athen, also für den Kampf der Masse mit der Idee nichts anderes, als eben der verwandte geschichtliche Kampf gegen die ὕβρις des Ostens, die Tage von Marathon, Salamis und Platää unserem Philosophen vor Augen standen. Und ebenso natürlich jedem seiner Leser, dem das leichtverschlungene Rätsel sogar packender war, als wenn das Allbekannte und Vielverhandelte unmittelbar mit Namen genannt worden wäre, wie nachher in den Ges. *692—700* *).

---

*) Plato's schriftstellerischer Griff bei seiner Atlantisdichtung war hierin sozusagen die glückliche Mitte zwischen der Langweilerei des Isokrates mit seinem nie versiegenden Gerede vom Trojanerzug und Perserkrieg, und andererseits dem entschiedenen Missgriff Xenophons, der in der Cyropädie seine sokratischen Ideale an den idealisierten persischen Erbfeind anknüpfen zu sollen glaubt. Das war für ein gesundnationales griechisches Empfinden eigentlich zum Voraus eine Beleidigung, wie sie Xenophon zwar gewiss nicht beabsichtigte, aber aus Mangel an feinerem Takt und in verzeihlicher Erinnerung an seinen rühmlichen Zug mit den Zehntausenden eben doch beging, ähnlich, nur verzeihlicher, als wenn in unseren Tagen die süddeutschen Landsknechtsgenerale des weiland Rheinbunds oder ihre thörichten Nachkömmlinge sich immer noch an ihren Napoleonischen Erinnerungen und Belobigungen den alten blutleeren Leib sonnen. — Noch eine kleine Bemerkung zu Xeno-

Hiemit verbindet sich endlich noch ein letzter und höchster Ausblick, den wir gleichfalls bei unserem grossgesinnten Philosophen und Staatsmann ungern ganz vermissen würden, nämlich die Erhebung zum Gedanken einer grossgriechischen Politik im schönen Zusammenschluss mit seinem warmgewordenen athenischen Ortspatriotismus. Im Allgemeinen ist ja bekannt und zweifellos, dass die bedeutendsten Köpfe des ächten Griechenlands vielleicht unter dem unwillkürlichen Einfluss ihres hellenischen Sinns für klar und übersichtlich geschlossene Plastik sich ganz auf dem πόλις-Standpunkt bewegten, also verglichen mit der späteren und Neuzeit eigentlich nur ihre Miniaturausgaben von Staaten als richtige Staaten gelten lassen wollten. So verlangt z. B. Plato schon in der *Rep. 423 c* und namentlich auch wieder in den Ges. ausdrücklich, dass die πόλις weder zu gross, noch zu klein sein dürfe, sondern eben recht, um Eins zu sein und sich selbst zu genügen. Und Aristoteles, bei dem dieser zähe griechische Konservativismus in den Tagen eines Alexander um so auffälliger erscheint, bringt es auf den Begriff, wenn er *Pol. IV, 4, 7* (vielleicht gegen den Wortlaut von *Ges. 683 a* polemisierend) geradezu sagt, ein ἔθνος sei keine πολιτεία, womit sich bei ihm noch mehr als bei Plato ganz folgerichtig die Unterschätzung der Geschichte überhaupt verbindet, vgl. *Poët. 9:* φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν.

phons Cyropädie sei hier beigefügt, nachdem ich schon oben gezeigt, wie Plato sich offenbar auf sie und ihren Vorgang als Staatsroman bezieht und zwar mit der im Grundsatz freundlichen und einverstandenen Erklärung: οὔτι τὸ ποιητικὸν ἀτιμάζων γένος *Tim. 19 d.* Dies brauchte ihn nicht an einer die xenophontische Ausführung betreffenden Kritik zu hindern, wie sie natürlich *Ges. 694—696 a* vorliegt und das Verfehlte an einer allerdings völlig geschichtswidrigen Idealisierung einer geschichtlichen und wirklichen Person tadelt. Das Schlimmste an Kyros oder »τὸ Κύρου κακόν« *Ges. 695 e* sei (gerade umgekehrt, wie Xenophon schildert) dessen παιδεία gewesen: παιδείας ὀρθῆς οὐχ ἧφθαι *694 c;* so habe er weiterhin auch seine Kinder ganz falsch erzogen oder vielmehr in einem Mangel an väterlicher οἰκονομία nicht erzogen. Und das sei der auch bei Darius Hystaspis wiederkehrende persische Erbfehler gewesen, soviel er, Plato, von der Geschichte wisse (wohl ironisch gegen Xenophons starke Dichtung als μαντεύομαι bezeichnet *694 c*). — Zur sprachlichen Rechtfertigung dieser von Anderen schon angefochtenen Deutung des Abschnitts *Ges. 694—696* berufe ich mich darauf, dass in ihm nicht weniger als 17mal Wort und Begriff παιδεία oder τροφή, wie ich meine als Anspielung auf Κύρου παιδεία von Xenophon wiederkehrt; denn ohne das wäre die Häufung seltsam.

Die Gerechtigkeit erfordert es, zur Abwechselung auch einmal anzuerkennen, dass Isokrates hierin mit unserer weiterblickenden und minder eng idyllischen Auffassung von Staatsleben und Geschichte viel mehr zusammenstimmt, wenn er sich zum selbstbewussten Vorkämpfer vor Allem einer grossgriechischen Politik aufwirft und zeitlebens diese Forderung wiederholt. Zuletzt that er dies bekanntlich noch in dem Sendschreiben an Philipp von Macedonien, mit dem er allerdings in gewissem Sinn Recht bekommen hat, nur freilich anders, als er meinte. Denn „Die ich rief, die Geister, Werd' ich nun nicht los!“ und Chaeronea gilt mit Grund mehr als Todes-, denn als Geburtstag des wahren und ächten Griechentums. Ueberdem war des alten Redenschreibers grossgriechische Politik doch auch ihrerseits wieder ziemlich ärmlich und verzwergt, wenn sie, wie die heutigen Franzosen nach dem Vogesenloch, förmlich bezaubert immer nur nach dem persischen „Erbfeind“ ausschaute und nichts weiter zu predigen wusste, als stets die Rache für den Perser-einfall des 5. Jahrhunderts. Mit der Art, wie er als Vordersatz zu diesem alleinmassgebenden Schluss immer wieder sein wohlgemeintes, aber völlig vages „Seid einig, einig, einig“! an die streitenden griechischen Staaten wiederholt, erinnert er uns ganz an die biederen Turn- und Schützenfestbrüder oder Gartenlaube-Freisinnigen unserer deutschen Geschichte, welche ja gewiss mit ihrem Singen und Sagen in Ewigkeit auch keine deutsche Einheit zuwege gebracht hätten, weil sie keinen realen und zugleich ächtdeutschen Ansatzpunkt für ihre Hebel wussten oder wollten.

Hierin schwebt dem Plato sichtlich das Richtigere (wenn gleich damals nicht mehr Ausführbare) vor, wenn er, das inallweg Gesunde des grossgriechischen Gedankens aufnehmend, die Hoffnung durchblicken lässt, dass ein nach seinen Planen reformierter athenischer Staat zugleich den Kristallisationsmittelpunkt oder wenigstens den heilsamen Anhalt für das übrige Griechenland und mehr abgeben könnte. Denn für einen beschränkten Ortspatriotismus ist seine Seele auch in der jetzigen Stimmung doch zu gross und sein Blick zu weit. Zwar sind die früheren verstimmtweltbürgerlichen Neigungen von Rep. B und Phaedo verschwunden; aber ein geläuterter und versöhnter Nachklang derselben begegnet uns doch in der Art, wie *Tim. 25 a* verglichen mit *Phaedo 109 b* vom mittel-

ländischen Meer als einem blossen Binnenmeer oder grossen Hafen gesprochen wird, während draussen die wahre Hochsee (πέλαγος ὄντως), das den Namen erst recht verdienende Meer und ächte Festland liege (umgekehrt *Hegel IX, 108!*). In diesem weiterblickenden Sinn ist es gemeint, wenn der Kritiasroman schildert und diesen Punkt immer wieder als einen bedeutsamen hervorhebt *108 c, 112 d, 112 e,* wie das alte, richtig und gesund verfasste Athen nach dem Vorbild seiner Ἀθήνη πρόμαχος die πόλις προστᾶσα oder ἡγουμένη des gesamten sich freiwillig unterordnenden Hellas und bei dem grossen Zusammenstoss mit der atlantischen Westmacht die mutig und in rühmlicher Selbstlosigkeit führende πόλις διαπολεμήσασα sogar des ganzen Ostens und Retterin seiner Freiheit gewesen sei — ein romanhaftes Lob, das die strenge Geschichte in der That auf Athens noble Haltung in der Wirklichkeit der Perserkriege ohne Weiteres übertragen darf und das mit Recht auch den versteckten Seitenhieb auf Sparta's weit weniger selbstlose damalige Haltung mitenthält. Dasselbe wiederholen, wie schon bemerkt, die *Ges. 692—700* in geschichtlich eigentlicher Fassung, wenn sie der Perserkriege und besonders des Opfermuts der Athener wahr und warm gedenken (ὀρθῶς καὶ τῇ πατρίδι πρεπόντως *699 d)*. Erinnern wir uns endlich, dass Plato schon in der klassischen Erklärung über die Notwendigkeit des φιλόσοφος-βασιλεύς *Rep. 473 d ff.* seinen hoffenden und wünschenden Blick über die griechischen πόλεις hinaus bis zu dem γένος ἀνθρώπινον überhaupt schweifen lässt, so ist es wohl nicht übertrieben, wie wir die letzte Perspektive auch seines Kritiasromans ausdeuteten. Was ihm wenigstens vorschwebt, ist der schöne Gedanke, dass ein vernünftig eingerichtetes Athen berufen wäre, nicht bloss den geistigen, sondern auch den staatlichen Mittelpunkt, sozusagen den Gleichgewichtshalter gegen West (im Roman) und Ost (in der Wirklichkeit der Perserkriege) zu bilden, also die politische δικαιοσύνη unter den Völkern vorzustellen*). Aehnlich hat 2000 Jahre später der

*) Ein Anklang an diese Ideen findet sich allerdings auch einmal bei Aristoteles in der überhaupt platonisierenden Stelle *Pol. VII, 6, 1,* wo von dem γένος τῶν Ἑλλήνων gelegentlich und leichthin bemerkt wird, es könnte vermöge seiner harmonischen Naturanlage über alle die andern einseitig begabten Völker herrschen »μιᾶς τυγχάνον πολιτείας«. — Dass aber wenigstens bei Plato dieser »grossgriechische« Gedanke in seiner jetzigen Periode kein bloss gelegentlicher war, sehen wir u. A. gleich wieder in den Ges., wo *685 b c*

edle Patriot und Staatsphilosoph Leibniz in seiner ersten grösseren Schrift, dem „Bedenken, welchergestalt die Sicherheit des deutschen Reichs auf festen Fuss zu stellen“, der in sich geeinten und gekräftigten deutschen Nation einen solchen kraftvollen Friedensberuf im Herzen Europas prophetischen Sinnes zugewiesen. Was er merkwürdiger Weise am 6.—8. August 1670 zu schreiben begann, ist genau 200 Jahre später in Erfüllung gegangen. Denn immer behalten die treuen Idealisten eben doch nicht unrecht, wenn auch die Uhr der Geschichte für die Einzelperson verzweifelt langsam geht!

Alles in Allem möchten wir hienach Plato's „Kritias“ unter seinen Schriften sehr ungern vermissen. Wenn auch nur Bruchstück, lässt er uns mit der ergänzenden Vorbereitung im Timäus in das patriotischpolitische Denken und Fühlen der späteren Zeit seines Verfassers sogar ungewöhnlich deutlich hineinblicken und gibt sonst fehlende Gesichtspunkte oder zeigt uns Stimmungen, die wir gerade bei einem derartigen, durch und durch praktischstaatlich gerichteten Mann mit Freuden begrüssen.

Und wie ist es nun mit dem H e r m o k r a t e s, dem beabsichtigten zweiten Staatsroman und dritten, bezw. vierten Glied in der geplanten Trilogie der Kompromissperiode? Er f e h l t und ist sicherlich gar nicht angefangen worden, so dass wir bei ihm noch ganz anders als bei dem unvollendeten Kritias auf unsichere Vermutungen hinsichtlich seines Zwecks und Inhalts angewiesen sind. Indem mit Hermokrates ohne Zweifel der anerkannt tüchtige sizilische Staatsmann und Schwiegervater des Dionys gemeint ist, wollte sich Plato dadurch jedenfalls wieder ein „μνήμῃ κεχαρίσθω“ erlauben und an seine eigenen sizilischen Reformbemühungen erinnern. Aber wie dies näher ausgefallen wäre? Ob vielleicht entsprechend dem goldenen politischen Zeitalter der Vergangenheit im Kritias nunmehr im Hermokrates ein solches der Zukunft geplant war? Denn die Bemerkung des Hermokrates im *Kritias 108 c*, dass es sich nunmehr um ein „ἀναφαίνειν τε καὶ ὑμνεῖν τοὺς π α λ α ι ο ὺ ς πολίτας“

---

und *687 a b* an die einigermassen geschichtliche Betrachtung und Beurteilung der Gründung der Heraklidenstaaten im Peloponnes die Bemerkung geknüpft wird, dass die damaligen Gesetzgeber mit ihren in vielen Punkten so vernünftigen Einrichtungen wahrscheinlich, σχεδὸν δῆλον, nicht bloss für den Peloponnes, sondern für die Griechen insgesamt gegen die Barbaren sorgen und eine genügende, durch Eintracht starke Schutzwehr haben aufrichten wollen.

handle, lässt unbestimmt, ob dies auf beide Staatsromane oder nur auf den nächstbevorstehenden des Kritias gehe. Ob also Plato romanhaft zeigen wollte, wie nach vorwärts unter thunlichster Anknüpfung aus Gegebene wenigstens der Kern seiner Staatsideale sich in die geschichtliche Wirklichkeit seiner Tage einführen liesse? Es ist möglich, sogar wahrscheinlich, aber wiegesagt eben blosse Vermutung unsererseits.

Dagegen lässt sich mit mehr Sicherheit die Frage beantworten, welche sich hier notwendig Jedem aufdrängt, warum nämlich Plato den Kritias fast im Eingang abgebrochen und den ursprünglich gleichfalls beabsichtigten Hermokrates gar nicht angefangen habe. Denn hinreichend Zeit und Kraft stand ihm ja zweifellos noch zur Verfügung, wie (auch abgesehen vom Philebus) die jedenfalls nachfolgenden umfangreichen und inhaltsvollen „Gesetze“ zeigen. Ich glaube, die Sache erklärt sich ziemlich einfach daraus, dass er und gewiss mit Recht in der von ihm gewählten dichtenden oder Romanform eben doch einen gewissen Missgriff erkannte, wenn es sich darum handelte, seine Staatsgedanken gerade der Wirklichkeit in thunlichstem Kompromiss näher zu bringen. Ein derartiges, doch schliesslich mythisierendes Verschwimmenlassen der Sache im fernen Nebel der Vergangenheit oder Zukunft, ein solches im strengen Sinn doch nicht wahres „Es war“ oder „Es wird sein“ drohte am Ende dem gewünschten Eindruck der realen Möglichkeit und Thunlichkeit bei den Lesern eher zu schaden als zu nützen. Plato fühlte dies offenbar bald; daher schon im Eingang des Kritias die etwas weitausgesponnene Erörterung darüber, dass die Darstellungsform des Timäus mit seinem εἰκός eben doch nicht ohne weiteres auf Staatsschriften übertragbar sei, vgl. oben S. 700, und dass die zwei folgenden ποιηταί (mit Anspielung auf den Wettkampf der tragischen Dichter) wegen der grösseren Misslichkeit ihres lebensnäheren Gegenstands kaum werden hoffen dürfen, denselben Beifall des Theaterpublikums wie ihr Vorgänger Timäus zu erlangen *Krit. 108 b, d.*

Wohl in dieser Erwägung unterliess Plato die Ausführung der zwei letzten Trilogieglieder und schrieb zunächst den längst geplanten, aber einstweilen zurückgestellten „vierten“ Dialog Philebus, sodann aber als die Hauptsache zum Ersatz des Kritias-Hermokrates die „Gesetze“, was in der That auch weit sachgemässer war und

seinem Vorhaben des Kompromisses oder der nüchternen Annäherung ans wirkliche Leben viel besser entsprach. Hiemit ist der innere Entstehungsprozess dieser seiner letzten Schrift vollkommen klargelegt und durften wir mehr als sonst in die Werkstatt seines Schaffens hineinsehen. Deshalb habe ich mir abweichend von den üblichen Platodarstellungen und gewissermassen im biographischen Interesse ein längeres Verweilen dabei gestattet, als vom bloss fachphilosophischen Standpunkt aus angezeigt gewesen wäre.

Dass die „Gesetze" Plato's Schlusswerk aus dem höchsten Alter, genauer aus den letzten 6—8 Jahren seines Lebens sind, steht ausser allem Zweifel und wird von Jedermann zugegeben, der sie überhaupt für ächt hält, was übrigens nachgerade wieder allgemein geschieht. Schon ihr ganzer Ton verrät den Hochbetagten, wenn sie sich in behaglichster Breite ergehen, wie sie selbst recht gut wissen und öfters scherzend hervorheben, oder wenn Stil und Redeweise ein gewisses feierliches Pathos gleich dem Abschiedswort eines Propheten und Patriarchen zeigen und bis auf die Sprachformen hinaus eine Vorliebe fürs Poëtisch-Altertümliche verraten, mannigfach sogar etwas geschraubt klingen und am ähnlichsten ihrem nächsten Vorgänger Philebus öfters auch das Gewöhnliche in ungewöhnlicher Weise auszudrücken lieben. Derartiges wäre wohl stehen geblieben, auch wenn Plato selbst noch in der Lage zur letzten Durcharbeitung und eigenen Herausgabe gewesen wäre. Statt seiner geschah die Veröffentlichung nach der unanfechtbaren Angabe des Altertums durch seinen Schüler Philippos von Opus, der dann auch noch die ganz pythagoreisierende Epinomis von sich aus als Nachtrag beifügte.

An seiner im Wesentlichen unveränderten Herausgabe der Hinterlassenschaft des Meisters zu zweifeln, haben wir im allgemeinen keinen Grund. Aber wie es bei der Veröffentlichung von Nachgelassenem durch dritte Hand zu allen Zeiten zu gehen pflegt, war es wohl auch hier. Es scheint dem Opuntier keine annähernde Reinschrift sauber und im Wesentlichen geordnet vorgelegen zu haben; sondern vielfach werden es lose Blätter gewesen sein, erste und zweite Entwürfe über denselben Gegenstand, vielleicht auch gelegentliche und gar nicht zur endgültigen Aufnahme bestimmte Nebenausführungen, Augenblicksstudien oder Ergüsse der jeweiligen Stim-

mung u. dgl. — kurzum ein handschriftlicher Thatbestand, wie ihn noch heute jeder Verfasser einer längeren Arbeit von sich aus recht gut kennt, wenn manchmal der Papierverbrauch während der Ausarbeitung das Doppelte von der schliesslichen Niederschrift ausmacht.

Bei dieser Sachlage konnte es leicht geschehen, dass der Herausgeber, gerade je gewissenhafter und pietätsvoll selbstloser er arbeitete, des Guten hie und da zu viel that, um ja nichts verloren gehen zu lassen. In anderen Fällen war er genötigt, die vom Verfasser nicht deutlich genug oder gar nicht gegebene Ortsbestimmung für eine Ausführung von sich aus zu treffen. Dagegen habe ich nicht den Eindruck, dass wir ein willkürliches Zuwenig, d. h. absichtliche Auslassungen oder gar inhaltlich eigenmächtige Einschiebungen und Aenderungen von Seiten des Schülers zu beklagen haben. Schliesslich versteht es sich, dass bei diesem Zustand des Werks auch rein sprachlich für die Abschreiber weit mehr Veranlassung zur Textverderbung vorlag, als dies sonst bei den so ungewöhnlich geschlossenen und fertig gemachten platonischen Werken der Fall war.

Alles in Allem ist das Buch jedenfalls auch so noch in keinem viel schlimmeren Zustand, als aus dem gleichen Grund die allermeisten uns erhaltenen Werke des Aristoteles: im Grossen und Ganzen ein Konzept, ein Hauptentwurf von sehr ungleichartiger Ausarbeitung, Einiges genau und sorgfältig, wie z. B. namentlich das 10. Buch, anderes wie besonders die zwei letzten Bücher 11 und 12 sehr flüchtig und skizzenhaft. Am störendsten für uns sind die vielen Wiederholungen und der Mangel an strengerer Gangordnung. Dies nicht einfach anzuerkennen und in sonderbarer Apologetik selbst hier von „kunstvoller Kreisbewegung“ zu reden, ist kurz gesagt εὐήθεια. Sahen wir doch wiederholt, dass ein strenger und knapper, wiederholungs- und digressionsfreier Gang selbst in den besten Jahren des Philosophen nicht seine Hauptstärke war. Das musste sich im Alter steigern, wie wir besonders im Philebus (weit weniger im Timäus) bemerken. Und so eignete dieser Mangel in den Ges. ohne Zweifel schon seiner eigenen Niederschrift, worüber er wiederholt nicht umhin kann, sich selbst zu ironisieren. Denn als richtiger Sokratiker sündigt er lieber bewusst als unbewusst und sagt daher namentlich bei der immer wiederkehrenden Kritik des Musischen ein-

mal: „Was veranlasste uns zu dieser Auseinandersetzung? Wir sollten, wie mir scheint, die Rede wie ein Ross immer im Zaum halten und nicht, als ob kein Gebiss ihren Mund zügle, durch der Rede Gewalt fortgerissen etwa bügellos werden, wie man zu sagen pflegt“ *701 c d.* Ebenso verspottet er (nicht ganz mit Unrecht!) öfters die Breite der Ausführungen über den Rausch und das Musische *642 a, 890 e;* denn namentlich von diesem ist er kaum wegzubringen. Wenn auch nicht ganz beseitigt, so doch gemildert wäre übrigens derartiges durch die letzte Selbstbearbeitung des Verfassers gewiss worden. Und so wollen wir uns überhaupt des Urteils über die äusserlichlitterarische Form der Ges. am liebsten ganz enthalten, indem wir auf ein unvollendet gebliebenes Werk den juristischen Grundsatz frei anwenden: Incivile est, nisi tota causa inspecta judicare *).

*) Obwohl Plato's umfangreichstes Werk, sind die »Gesetze« hauptsächlich aus obigen Gründen Vielen wohl nur dem Namen nach bekannt. Es dürfte sich deshalb hier doppelt empfehlen, wieder eine Analyse, oder diesmal richtiger gesagt eine summarische Angabe des ungefähren Gangs und Hauptinhalts derselben, so wie sie uns heute vorliegen, anzumerken. Ihre Einteilung in 12 Bücher stammt sicherlich sowenig wie die der Rep. in 10 vom Verfasser selbst, sondern nur vom Herausgeber, übrigens im Anschluss an die so ausgesprochene astronomische Bevorzugung der Zwölfzahl in den Ges. selber (vgl. das ἱεροῦν oder θειοῦν der Bürgereinteilung durch Anwendung der Zwölfzahl, *Ges. 771*). Immerhin ist jene Bucheinteilung, die sich an Plato's eigene Markierungen anlehnt, wenigstens im Allgemeinen, wenn auch nicht durchaus zu brauchen. Ich unterscheide hienach folgende 4 bis 5 Hauptabschnitte:

Einleitung *Buch 1* bis *3.*

Ihr Gesamtzweck ist die ethische Fundamentierung und die politische, d. h. geschichtsphilosophische und historischkritische Vorbereitung der folgenden systematischen Gesetzgebung. Oder mit anderen Worten soll nachgewiesen werden, dass das Ziel des Staats die Voll-ἀρετή seiner Bürger sei und nicht bloss die Pflege eines kleinen Bruchteils, wie der ἀνδρεία. — Letzteres wird sofort angeknüpft an oder ausgeführt in einer Kritik des einseitigen spartanischen (und kretischen) Militarismus und überhaupt jener herben Strenge, welche keinen Platz für Heiterkeit und harmlosen Lebensgenuss lasse. Das sehe man zum Beispiel an einem einzelnen Fall (der allerdings ziemlich eigen und mit ermüdender Ausdauer *Buch 1, 637* bis Schluss und dann wieder *Buch 2, 671—74* ausgeführt wird), nämlich an der ungünstigen Stellung der spartanischen Sitte zur edlen Gottesgabe des Bacchus. Nicht ohne Grund werde dieselbe dagegen zu Athen bei Festen und sonst sehr geschätzt. Denn bei richtiger Einrichtung liessen sich die Symposien, einschliesslich eines Räuschchens in Ehren, sogar staatlich pädagogisch sehr gut verwerten. — Inhaltlich einigermassen verwandt ist die bereits auch dem 2. Buch einge-

Dieselbe einfach sachgemässe und den Umständen entsprechende Zurechtlegung dürfte aber auch auf manche inhaltliche Eigentüm-

fügte (und später am richtigen Ort des 7. wiederholte) Besprechung des den Spartanern gleichfalls im Wesentlichen fremden Musischen nach seiner guten und schlimmen Seite. — — Ernster und namentlich sicherer im Gang ist die eigentlich-politische Einleitung im 3. Buch gehalten. Es folgt zuerst eine sehr verständige Schilderung der mutmasslichen ersten Staatenbildung (nach einer vorangegangenen kulturvernichtenden Ueberschwemmung) in Form des patriarchalischen Hordenlebens, worauf bei dem allmählichen Zusammenschluss zu einem grösseren Ganzen das Bedürfnis von förmlichem Gesetz und Verfassungswesen sich ergeben habe. Diese freie geschichtsphilosophische Darlegung läuft aus in die Sage des trojanischen Kriegs und der Heraklidenwanderung, womit sich die Eroberung des Peloponnes und die Gründung seiner drei dorischen Staaten ergeben habe. Von ihnen sei aber durch die Fehler der andern nur Sparta übrig geblieben. Hiemit ist, wie es *682 e* ausdrücklich heisst, aus dem Mythischen und Halbmythischen ins Geschichtliche und Wirkliche eingelenkt, dessen kritische Besprechung schon den Anfang gebildet hatte und jetzt noch einmal aufgenommen wird. Dies führt *692 ff.* auf die Haltung Sparta's und Athens in den Perserkriegen, woran sich ungezwungen die Schilderung Persiens als der Vertretung der absoluten Monarchie und dagegen Athens als der absoluten Demokratie knüpft. Beide werden kritisiert und gezeigt, wie Persiens Niedergang vom Freiheitsmangel, derjenige Athens vom Freiheitsüberfluss kam, letzteres namentlich im Zusammenhang mit der Entartung des abermals behandelten Musischen. — Alles in Allem bestätigt sich durch diesen langen Gang die Richtigkeit des von Anfang an massgebenden Ziels: die Musterverfassung muss eine Mischung oder ein Kompromiss entgegengesetzter Interessen sein (wozu trotz seiner Mängel Sparta bereits wenigstens den Ansatz zeigt, *691 e f.*). Es handelt sich um den Vollbegriff der ἀρετή in der Vereinigung von Einheit, Freiheit und Vernunft.

Hauptkörper des Werks *Buch 4* bis *12*.

1. Eingangserörterungen oder zweite Einleitung etwas näher zur Sache, *Buch 4* bis *5, 736 c*:

(*Buch 4*) Aeussere Grundzüge und allgemeine Bedingungen des annähernden Normalstaats; keine Seemacht, gemischte Kolonisten, Wunsch eines Macht und Weisheit vereinigenden Diktators für die erste Einrichtung. Aufgabe und Ziel ein ethischreligiöser Gesetzesstaat. Form der Gesetzgebung liberal und human zusprechende Proömien zur Gewinnung der Gemüter; kurzes Beispiel eines solchen Vorworts etwa für die spätere Ehegesetzgebung, sodann aber

(*Buch 5*) Generalproömium der Gesetzgebung überhaupt (*734 e:* τὸ προοίμιον τῶν νόμων) in Form eines kurzen Abrisses der Ethik namentlich als Güterlehre mit der Stufenordnung Seele, Leib und äusserer Besitz.

2. Grundzüge der Verfassung *Buch 5, 736 c* bis *6, 771*.

(*Buch 5, 736 c ff.*) Verteilung der strenggleichen unveräusserlichen Erblose statt früherer Gütergemeinschaft in der Rep.; Zulassung von ungleichem beweglichem Besitz in vier Vermögensklassen; Einteilung der Bevölkerung in Stämme, Bezirke u. s. w. —

(*Buch 6, 751—771*) Bestellung der Beamten, insbesondre der νομοφύλακες

lichkeiten der Ges. Anwendung finden. Denn ich glaube, dass man in mehreren davon doch vielleicht zu rasch und einseitig

in genauem Wahlsystem, ferner des Rats und seiner Ausschüsse, der Priester, der Stadt- und Landpolizei, des Erziehungsvorstands, der Richter und Gerichtshöfe, welcher Umriss, περιγραφή, im Folgenden näher auszuführen ist.

3. Ordnung des Hauswesens, der Erziehung und des sozialen Zusammenlebens *Buch 6, 772* bis *Buch 9.*

(*Buch 6, 772 ff.*) Heiratsordnung; das Sklavenwesen; nähere Regelung des häuslichen und privaten Lebens, Syssitien von Männern und Frauen. Staatsaufsicht über die Kindererzeugung. —

(*Buch 7*) Aufziehung und Unterweisung der Kinder unter Staatsaufsicht (doch mehr als Pädagogik und Ethik, denn als Gesetzgebung); erste Leibes- und Seelenpflege, Spiele der Kinder, Kindergärten; eigentlicher Unterricht vom 6., bezw. 10. Jahr an mit getrennten Geschlechtern in Gymnastik, Orchestrik und Musik, Alles im alten streng konservativen Geist mit scharfer Kritik, ja mit Censurvorschlag für Dichter und Schriftsteller überhaupt; Unterricht in den Elementarfächern und den Anfangsgründen von Mathematik und Astronomie für Alle; Anhang über die Jagd als gymnastische Uebung und Kriegsvorspiel. —

(*Buch 8*) Pädagogisch soziale Lebensgestaltung auch für die Erwachsenen als Ausfüllung ihrer Musse; religiöse Feste, Kriegsspiele und Wettkämpfe; dadurch nahegelegter langer Exkurs 835—842 über die Gefahren eines solchen Lebens in geschlechtlicher Beziehung, sei es in natürlicher oder widernatürlicher Form. Fortfahren mit landwirtschaftlichen Ordnungen, νόμοι γεωργικοί, wie Nachbarrecht, Erntewesen und dgl.; Zuweisung von Handel und Gewerbe nur an Beisassen und Fremde.

4. Rechtswesen, Kriminal- und Civilrecht *Buch 9* bis *11.*

(*Buch 9*) Strafrecht mit alsbaldigem langem psychologisch-rechtsphilosophischem Exkurs *857 c—864 c d* über die Begriffe des ἑκούσιον und ἀκούσιον im Verhältnis zur juristischen Praxis. Gesetze über Mord, Totschlag und einfache Körperverletzung. —

(*Buch 10*) Beginn mit Gesetzen gegen Eigentumsverletzung, in erster Linie Tempelraub, aber im Anschluss daran sofort wieder fast bis zum Schluss des Buchs *885 b—907 d* langer psychologisch-ethisch-religiöser Exkurs über die drei verschiedenen Arten von ἀσέβεια; zuletzt einige wirkliche Gesetzesbestimmungen gegen Irreligiosität. —

(*Buch 11*) Fortsetzung der zu Anfang von Buch 10 begonnenen Bestimmungen über das Eigentum; Ordnung von Handel und Wandel. Familienrechtliche Fragen über Erbrecht, Waisenfürsorge, Ehescheidung, Verstossung und Annahme von Kindern.

5. Nachträge und Abschluss namentlich der rechtlichen und Verfassungsbestimmungen *Buch 12.*

Militärgesetze über Fahnenflucht und Dienstentziehung. Bestellung eines Rechenschaftshofs für die Beamtungen. Verkehr mit dem Ausland, Reisen und Gesandtschaften. Leichenordnung. Bestellung des Erhaltungsrats nach Aehnlichkeit von Rep. B. Ringschliessende Rückkehr auf die Idee der ungeteilten Tugend als Staatsziel (vgl. die Einleitung Buch 1 bis 3). — — Nach

bloss bedauerliche Anzeichen einer bleibenden Altersgedrücktheit und des philosophischen Niedergangs überhaupt gesehen hat und darnach das ganze Buch nicht gerecht beurteilt. Hiebei denke ich weniger an die Ideenlehre und Psychologie, für welche allerdings die Ges. nichts weniger als der klassische Ort sind. Indessen gilt dasselbe kaum viel schwächer von den anstossenden Nachbardialogen aus der dritten Periode, so dass ich es mit dem zu Eingang derselben zusammenfassend Bemerkten im Wesentlichen bewenden lassen kann. Ebenso meine ich nicht die erhebliche Aenderung der Staatslehre, welche wir nachher kennen lernen und würdigen werden. Sondern ich denke an gewisse, ab und zu durchbrechende Anzeichen einer düsteren und niedergeschlagenen Anschauung von Welt, Menschheit und Geschichte als solcher, welche im Wertempfindungsvermögen des Philosophen ein starkes Sinken der Temperatur zu verraten scheinen.

Wiederholt begegnen wir nämlich besonders in den vorderen Büchern dem Ausspruch, dass der Mensch doch eigentlich nichts sei als eine Drahtpuppe oder Marionette, θαῦμα, und ein Spielzeug, παίγνιον, in den Händen der Gottheit *644 d*, *645 b d*, (*658 b c*, *670 a*) *803 c*. Besonders stark heisst es *804 a*: „Die Menschen sind grösstenteils Drahtpuppen und des wahren Seins nur in geringem Grad teilhaftig", worauf der Mitunterredner meint: „Da sprichst du uns von dem Geschlecht der Menschen sehr geringschätzig, διαφαυλίζεις". Charakteristisch antwortet ihm der Gesprächsführer: „Wundere dich darüber nicht und verzeihe es mir. Denn im Hinblick auf die Gottheit empfange ich den Eindruck, den ich jetzt aussprach. Es sei also, wenn du so willst, unser Geschlecht nicht kläglich und einiger Bemühung immerhin wert". Weiter lesen wir *653 d* von dem „drangsalsvollen Menschengeschlecht, dem die Götter aus Mitleid als Rast von diesen Drangsalen die religiösen Feste anordneten zur Aufrichtung und Erbauung, ἵν' ἐπανορθῶνται . . . ἐν ταῖς ἑορταῖς μετὰ θεῶν". Oder dasselbe wiederholt *665 a*, dass „die Götter aus Mitleid uns Apollo und die Musen zu Reigenführern gegeben haben, ja noch von

---

dieser Inhaltsangabe versteht sich wohl von selbst, dass ich mir für die Darstellung den Gang vollkommen frei wähle. In der Sache aber werde ich allerdings das bisher so ungebührlich vernachlässigte Werk sehr viel eingehender und zugeneigter behandeln, als meistens üblich ist.

einem Dritten, dem Dionysos behaupteten wir das" (in den Ausführungen des ersten Buchs über die Symposien und die Wohlthat eines guten Trunks fürs Alter). *709 b c* heisst es sogar, dass fast Alles, auch die Gesetze Zufall seien; Gott, der Zufall und die Umstände (θεός, τύχη, καιρός) lenken beinahe das Ganze, wenn auch der Kunst noch ein Plätzchen daneben bleibt. *906 a* hören wir, dass mehr Schlimmes als Gutes in der Welt und der Kampf beider ein immerwährender sei.

Mit der letzteren, fast zoroastrisch klingenden Stelle sind wir übergeleitet zu der von den Gelehrten vielverhandelten Streifung einer zweiten b ö s e n Weltseele neben der guten *896 e ff.* Es war zuvor gezeigt worden (worüber später noch mehr), dass das Seelische, also zunächst die Weltseele das wahre Prinzip von allem Weltleben, ἀρχὴ κινήσεως, sei. Nun besitzt aber das Seelenleben Gegensätze: es gibt richtiges und irriges Meinen, frohen und betrübten Mut, Liebe und Hass; und dem entsprechen alle jene Gegensätze auch in der Körperwelt, wie Zunahme und Abnahme, Trennung und Verbindung u. dgl. *897 a.* Müssen wir demnach nicht ein doppeltes Verhalten des Weltseelischen, bezw. mehrere Weltseelen annehmen, da Eine wohl nicht genügt: eine wohlthätige, εὐεργέτις, und eine, die das Gegenteil zu bewirken vermag, wenn auch immerhin die eigentliche H e r r s c h a f t des Himmels und seines vernünftigen Kreislaufs der Ersteren verliehen ist *896 e, 897 a b*? Letzteres wird *898 c* von dem biederen und altgläubigen Mitunterredner (vollends im gegenwärtigen Zusammenhang, ἔκ γε τῶν εἰρημένων) für die allein zulässige Auffassung erklärt, οὐδ' ὅσιον ἄλλως λέγειν, und damit, allerdings etwas dunkel und gewunden, die ganze zwischeneingeworfene Hypothese auch von dem Hauptsprecher wieder verlassen.

Ist diese nun überhaupt ächtplatonisch und nicht vielmehr bloss ein fremdes Einschiebsel, auf was wir in den Ges. allerdings eher als sonst gefasst sein müssen? Soviel ich sehe, neigen die Gelehrten mehr auf die letztere Seite. Ich muss es jedoch für keinen ganz ungefährlichen Hang unserer oft allzu gelehrten Zeit halten, wie sie gerne bei Gedanken in einem alten Schriftsteller verfährt, die uns zunächst fremdartig und mit dem Uebrigen nicht stimmend erscheinen wollen. Man biegt dann wohl gar zu rasch in das Blachfeld der litterarischkritischen πολυμαθία ab und fahndet nach den et-

waigen fremden Händen, welche unmittelbar oder durch ein paar Zwischenmänner vermittelt jenen Einsatz verschuldet haben sollen. Zuvor sollte man sich doch lieber zur Sache einen Augenblick besinnen, ob und wie der in erster Linie vorliegende Verfasser selbst auf einen derartigen sei es Einfall, sei es mehr oder weniger begreiflichen Gedanken kommen konnte.

So ist es mir im gegenwärtigen Fall sehr fraglich, ob es nicht zu allen Zeiten den besseren und tiefgründigeren Naturen ähnlich geht, wie dem alten Plato, Naturen, bei denen nicht Alles zur kühlen Kopftheorie verflacht ist. Mag man mit dem kalten Verstand inallweg wissen, dass es keinen Teufel gibt, noch geben kann. Aber wer nicht an hohlem und wonneseligem Optimismus leidet, bedauert doch wohl ab und zu, auf diesen in Natur und namentlich Menschenwelt oft so aufdringlich sich nahelegenden zureichenden Grund für die Erklärung der vollen ungeschminkten Wirklichkeit verzichten zu müssen. So bezeichnet z. B. Fichte in der „*Bestimmung des Menschen*“ *II, 278* das gemeinempirische Leben und Treiben als ein abgeschmacktes Possenspiel, bei dem man beinahe an ein Schauspiel für einen bösartigen Geist denken möchte (noch stärker wiederholt *VI, 67* Anm.). Ungern bringt der vollblütige θυμός solche manichäische Regungen dem νοῦς zum Opfer und wahrt sich wenigstens das Recht, jene schwarze Charaktergestalt poëtischsinnbildlich und in kräftiger Rede fortzuführen, wenn man sie nicht gar in etwas besserer neuzeitlicher Gewandung als das Brutum-artige im Weltwillen oder als alogischen Ur- und Untergrund wieder einzuschmuggeln weiss.

Zur Anwendung dieser ein wenig mittelalterlichen Gedanken gerade auf Plato glaube ich nun ein gutes Recht zu haben. Denn es ist nicht einmal streng richtig, was man allgemein behauptet, dass der Einfall mit der bösen Weltseele in den Ges. völlig vereinzelt und ohne Anhalt im sonstigen Plato dastehe. Sieht man z. B. den Mythus im Politikus genauer an, so wird dort zwar *270 a* ausdrücklich abgewiesen, dass zwei entgegengesetzt gesinnte Gottheiten die Welt lenken, δύο τινὲ θεὼ φρονοῦντε ἑαυτοῖς ἐναντία. Aber daneben wird unterschieden eine bessere Weltzeit unter der Leitung des Kronos und der Gottheit überhaupt, und eine schlechtere, da die Welt sich selbst überlassen die umgekehrte und verkehrte Bewegung

einschlägt. Noch deutlicher wird im *Philebus 23 de* die Möglichkeit eines, der guten positiven αἰτία entgegengesetzten Prinzips vorläufig angestreift, was bei der Nachbarschaft des Philebus und der Ges. besonders zu beachten ist. Wenn jene αἰτία die Mischung und Verbindung der zuvor aufgezählten drei Grundmomente besorgt, so fragt der Mitunterredner: „Wirst du ausserdem nicht auch noch eines fünften bedürfen, das etwas zu scheiden vermag?“ Sokrates antwortet hierauf: „Vielleicht wohl; für jetzt jedoch, denk' ich, nicht. Doch sollte es irgend nötig sein, so wirst du es mir ja wohl nachsehen, wenn ich noch eine fünftes nachhole.“ Offenbar schwebt hier (wie mehrfach sonst im Timäus und Philebus) unserem Plato die mythische Naturphilosophie des Empedokles mit ihren zwei Sonderkräften φιλότης und νεῖκος als den Prinzipien der Verbindung und Trennung vor. Und da dies fast den Worten nach auch in der obigen Stelle der Ges. *897 a* sichtlich der Fall ist (vgl. μισοῦσαν — στέργουσαν, διάκρισις — σύγκρισις u. A.), so dürfen wir beide Stellen wohl als bewusste Parallelstellen eng zusammennehmen und durch die vorbereitende Philebusstelle den fraglichen Abschnitt in den Ges. hinsichtlich seiner Aechtheit retten; oder müsste man gleich auch jene mitanfechten. Endlich erinnere ich daran, dass in freierer Weise auch die ἀνάγκη im Timäus oder die widerspenstige und ursprünglich ordnungslos sich wälzende Natur der sog. Materie von der jetzigen Zuspitzung in den Ges. denn doch nicht so weit abliegt. Und so möchte ich ruhig dafür stimmen, diese lieber unangefochten dem Plato zu lassen und als einen gelegentlichen Ausbruch tiefer Verstimmung zu betrachten.

Bringt man doch auch die anderen zuvor erwähnten Zeugnisse für einen ähnlichen zeitweiligen Seelenzustand unseres Philosophen während der Abfassung der Ges. nicht weg. Und warum auch? Wissen wir nicht schon längst, dass der so stimmungsreiche und temperamentvolle Plato hie und da entschieden eine pessimistische Ader hatte, wie z. B. in den Tagen von Rep. B, ja auch noch vom Phaedo. Freilich bleibt ein Unterschied zwischen einst und jetzt. Damals in den besten Jahren war es ein leidenschaftlich schroffer und herber Pessimismus, der deshalb auch bald wieder zurücktrat. Aus den nunmehrigen Aussprüchen klingt uns mehr eine schmerzlich ruhige Ergebung entgegen. Der Verfasser ist wirklich (und

nicht bloss wie früher scheinbar oder vorzeitig) lebensmüde und meint in diesem Sinn weit ernster als einst im Phaedo: „Pluton ist zu ehren als der allezeit beste Gott für das Menschengeschlecht. Denn die Verbindung von Seele und Leib ist in gar keiner Weise besser, als ihre Trennung, wie ich in allem Ernst sagen möchte, ὡς ἐγὼ φαίην ἂν σπουδῇ λέγων" *Ges. 828 e**).

Wie leicht begreiflich und verständlich ist eine derartige trübe und gedrückte Stimmung, der selbstverständlich die feinfühligen Naturen eigentlich allein oder doch weit mehr ausgesetzt sind, als das ἄπειρον πλῆθος der Dickhäuter im Menschengeschlecht. Ein langes, arbeits- und mühevolles Leben überreich an Enttäuschungen liegt hinter unserem hochbetagten Philosophen. Das Beste hat er allezeit hochidealen Sinnes gewollt, und doch verhältnismässig wie wenig bei seinen Mitmenschen erreicht **)! In dieser Stimmung nannte bekanntlich auch der grosse Friedrich einem salbadernden Schwätzer gegenüber die liebe Menschheit eine „maudite race", welche jener Gute eben nicht kenne. Und der grosse Philosoph jener Zeit übersetzt den Satz: fiat justitia, pereat mundus! sehr frei zwar, aber bezeichnend folgendermassen: „Es herrsche Gerechtigkeit; die Schelme in der Welt mögen auch insgesamt darüber zu Grunde gehen" (Kant „zum ewigen Frieden" *V, 456*). — Bei Plato's über ein halb Jahrhundert lang fortgesetztem Kämpfen und Ringen, realen und idealen Bemühen war der Entgelt teils fortgesetzte politische Enttäuschung (mit Sizilien und den immer trauriger werdenden Zuständen des griechischen Mutterlands); teils waren es wissenschaftliche widrige Erfah-

---

*) Vgl. Kant »mutmasslicher Anfang des Menschengeschlechts« *IV, 356*: »Man muss sich nur schlecht auf die Schätzung des Werts des Lebens verstehen, wenn man noch wünschen kann, dass es länger währen solle, als es wirklich dauert; denn das wäre doch nur eine Verlängerung eines mit lauter Mühseligkeiten beständig ringenden Spiels«; ebenso *VI, 144*: »Ob wohl Einer das Spiel des Lebens noch einmal durchzuspielen Lust hätte?« Auch Fichte meint *VI, 388,* dass man vom Ethischen abgesehen den Roman des Lebens lieber gleich am Ende anfienge und noch heute in sein Grab stiege, in welches man über kurz oder lang doch gehen muss.

**) was freilich für das edlere Individuum als solches eine fast mathematisch und analytisch gewisse Grundeinrichtung der Welt ist, an der es sich nicht verlohnt, sich weiter aufzuhalten oder gar über sie zu ärgern. Vielleicht gehört sie sogar zu den Grundbedingungen ächter Sittlichkeit, damit nicht vollends Alles in erfolgtrunkenem Strebertum untergehe.

rungen zuletzt wohl namentlich im eigenen Schülerkreis. Musste eine solche Welt und Menschheit nicht, in kurzem Ausdruck gesagt, den schmerzlichen Eindruck des tief Undankbaren machen, das alle aufgewendete Mühe nicht wert sei? Insbesondere einem selbst so dankbaren und pietätsvollen Gemüt wie dem des treuen Sokratikers mussten solche Erlebnisse auch noch im engern Kreis als sehr unverdiente doppelt peinlich sein (vgl. unseren Anhang).

Ebenso gewiss ist auf der andern Seite, dass eine dergestalt gedrückte, verstimmte, hoffnungslose Gemütslage weder dem bisherigen ganzen Plato, noch selbst dem Haupt- und Grundton der Ges. wahrhaft angemessen ist. Besonders der religiöse Pessimismus, das obige Wort von der überwiegenden Rolle des Zufalls oder gar von einer förmlich bösen Weltseele ist in Plato's Blut ein fremder Tropfen und steht sogar mit der nächsten Umgebung dieser Auslassung, mit der Theologie gerade des 10. Buchs, in stimmungsmässig starkem Widerspruch. So dürfte denn nach den Analogien und Erfahrungen aller Zeiten die Annahme psychologisch vollkommen gerechtfertigt sein, dass Derartiges schliesslich doch nur vereinzelte, seelisch und biographisch immerhin sehr bedeutsame, aber sachlich unmassgebliche Ausbrüche einer trüben Altersstimmung waren, Ausbrüche, die jedoch nicht einmal auf hohes Alter zu warten brauchen, sondern wahrlich schon früher bei genügender und nüchternwahrer Lebens- und Menschenbeobachtung möglich sind!

Aber so oder anders wird eine wirklich gesunde und grössere Seele solcher individuellen Anwandlungen früher oder später Herr, sie tilgt bei nachträglich geglätteter Stimmung diese Kinder des Augenblicks wieder und stösst den fremden Tropfen im Blut aus. Damit kommt, natürlich ohne jene marklose Unmännlichkeit, welche nach kurzem Schmollen rasch Alles wieder so schön und alle Menschen so lieb und gut findet, der wahre, der bleibende innere Mensch statt des stimmungsmässig wechselnden Individuums und Aussenmenschen zum Wort. Dieser letztere ist ja gewiss ab und zu geneigt zu sagen: „Die menschlichen Angelegenheiten sind keines ernsten Strebens wert“; jener aber fügt sofort hinzu: „Und doch ist es nötig, sie mit Ernst zu betreiben“, ἔστι δὴ τοίνυν τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα μεγάλης μὲν σπουδῆς οὐκ ἄξια, ἀναγκαῖόν γε μὴν σπουδάζειν *Ges. 803 b.* Beides zusammengenommen und noch ein-

gerahmt mit der Goldleiste einigen Humors, dieser grössten aller Gottesgaben, ist vielleicht das Wahrste, was je eines Philosophen Feder geschrieben hat. Ich weiss ihm nur das ganz ähnliche Wort an die Seite zu stellen, das sich bei Fichte in der „*Bestimmung des Menschen*“ *II*, *314* findet: „Die Pflicht gebietet mir einen Begriff von den Menschen für das Handeln, dessen Gegenteil mir durch die Betrachtung gegeben wird.“

Hienach ist die Ueberzeugung erlaubt, dass Plato bei der letzten eigenen Durcharbeitung der Ges. nicht bloss die zuerst genannten formalen Mängel in der Hauptsache ohne Mühe getilgt, sondern auch diese inhaltlichen Spuren starker Müdigkeit und verstimmter Hoffnungslosigkeit als Eintagskinder (oder „ἐφήμεροι“, wie er einmal *923 a* die Menschen überhaupt heisst), weil keiner Aufbewahrung und Verewigung würdig wieder beseitigt haben würde, um sich selbst nach dem ἔσω ἄνθρωπος und dem sonstigen Geist der Ges. treu zu bleiben.

Denn sobald wir nicht an Einzelnem hängen bleiben, ist der Grundzug des Staats der Ges. und ihrer dem eingeflochtenen Ausführungen überhaupt ein gesunder und gediegener Realidealismus, wie er der ganzen dritten Periode eignet. Sie sind darum ein so ächtes und charakteristisches Kind derselben, als eins, sofern der Kompromiss, das bei aller Idealität doch nüchterne und massvolle Denken für kein anderes Gebiet so passend und nötig ist, als eben für das geborene Kompromissgebiet des Staatslebens und seiner hin und her ausgleichenden Abmachungen.

Dem entspricht in hübscher Weise, ob auch mit den sparsamsten Kunstmitteln schon die ganze Einkleidung als Gespräch dreier hochbetagter Greise, die wiederholt auf ihr nahes Lebensende und die dem Alter ziemende erfahrungsreiche und massvolle Besonnenheit, die Kardinaltugend der Ges., hinweisen. Es sind ein Gast aus Athen, ein Spartaner und Kreter, auf welch letztere zwei Staaten einst schon der Protagoras *342* mit besonderer Auszeichnung hingewiesen hatte. Wir können nebenbei bemerkt recht gut nachfühlen, warum der früher beabsichtigte Syrakusier Hermokrates als Sprecher fallen gelassen worden ist. Gewählt war er ursprünglich, um mit seiner Gestalt an Plato's eigene sizilische Reformbestrebungen

am Hof der Dionyse selbstbewusst und in trotzigem Stolz zu erinnern. Allein bald musste sich der Philosoph sagen, dass dies in anderer Hinsicht ein entschiedener Missgriff wäre (ein stärkerer noch, als Xenophon ihn mit seiner Verherrlichung der Perser begangen). Denn jener sizilische Feldherr erinnerte ja neben Gylippus an Athens furchtbarste Niederlage in der Mitte des peloponnesischen Kriegs; und so widerstrebte es wohl Plato's in letzter Zeit ohnedem wieder wärmer gewordenem athenischen Patriotismus, diese von Thukydides so erschütternd geschilderten Unglückstage unnötiger Weise und nur zur Befriedigung des eigenen Selbstbewusstseins noch einmal durch die Wahl der Person des feindlichen Feldherrn heraufzubeschwören. An seine Stelle tritt also in sittlichschönem Sieg des inneren Plato über den äusseren der Gast aus Athen als Hauptsprecher, während die beiden Genossen als biedere, aber wenig gebildete Männer weit unter ihm stehen.

Dass Plato mit diesem athenischen Gast vor Allem sich selber meint, liegt auf der Hand. Und er hatte wahrlich alles Recht dazu, einmal wenigstens zum Abschied vom Leserkreis und der Welt nur noch leicht maskiert aufzutreten, ähnlich dem Dichter am Schluss seiner Stücke, während er bisher immer diese Rolle selbstlos seinem unvergesslichen (dem Geist und Sinne nach natürlich auch hier wenigstens nicht ausgeschlossenen) Meister Sokrates überlassen hatte. Dass nicht Athen wie in allen andern Gesprächen der Schauplatz ist, sondern das alte Gesetzesland Kreta, soll vielleicht den Verzicht darauf andeuten, seinen zweitbesten Musterstaat als ausgesprochenen Nicht-Seestaat in Athen, der geborenen Seestadt zur Ausführung zu bringen. Im Uebrigen erinnert die Scenerie bei dem wallfahrtartigen Spaziergang der drei Greise in auffälliger und offenbar bewusstabsichtlicher Weise an diejenige des Phaedrus, nur dass für die berühmte hochgewölbte und weithinschattende Platane am Ilissus hier feinsinnig die hochragende Cypresse, der Baum der Todesgöttin Persephone, als Schattenspenderin der betagten Pilger genannt wird *625 b*. Als Plato dies niederschrieb, mag es in seiner Seele wohl wieder geheissen haben: ταῦτα μὲν οὖν μνήμῃ κεχαρίσθω . . . . πόθῳ τῶν τότε *Phaedr. 250 c*, und wird der Greis mit der Abschiedswehmut des Alters an die schwellende Vollkraft oder jenes ὀργᾶν zurückgedacht haben, in welchem er einst θείᾳ μανίᾳ zur Eröffnung

seiner Schule vor einem Menschenalter den ihm mit so gutem Recht unvergesslichen Phaedrus geschrieben hatte.

Wie wenig er übrigens mit dem stillschweigenden Verzicht auf Verwirklichung seiner Gedanken genau an Ort und Stelle Athens die Unmöglichkeit ihrer Ausführung als solcher behauptet haben will, deutet er treffend durch die zu Ende der Einleitung *702 b ff.* auftretende Fiktion an, dass der kretische Mitunterredner gerade mit den Vorbereitungen zur Gründung einer Kolonie beauftragt sei und ihm daher die Reden über die tauglichste Staatseinrichtung höchst erwünscht kommen. Man weiss, welche grosse kulturgeschichtliche Rolle im Leben und Leisten Griechenlands eben die schwunghafte Kolonisationsthätigkeit gespielt hat, und zwar seit den Jahren der dorischen Wanderung (*Ges. 682 ff.*) bis herunter auf die Tage Plato's selber. Vor noch nicht langer Zeit hatte unter Perikles die Aussendung armer athenischer Bürger als Kleruchen nach Euböa stattgefunden und war als richtige Kolonie das rasch aufblühende Amphipolis gegründet worden. Im 4. Jahrhundert aber hatte der spartanisch-thebanische Krieg nach 370 zu verschiedenen Städtegründungen im Peloponnes geführt, so zur Herstellung von Mantinea, von Messene und besonders zur Gründung der Stadt Megalopolis in Arkadien, bei deren Verfassung Plato der Sage nach sogar mittelbar beteiligt gewesen sein soll und die in der That einige Züge seiner alten Reformplane erkennen lässt. Möglich daher, dass *704 a* eben auf Megalopolis und seinen dem Gründungszweck künstlich nachgebildeten Namen angespielt wird.

So ist ihm denn bei seinen staatsreformatorischen Planen der Gedanke der Koloniengründung nach Aehnlichkeit der sich abzweigenden Bienenschwärme schon lange ein geläufiger, vgl. *Polit. 293 d* und mit demselben Bild *Ges. 708 a*, insbes. *740 e*, wo gegen drohende Uebervölkerung der „alte schon oft genannte Ausweg, τὸ παλαιὸν μηχάνημα einer Kolonienaussendung“ genannt wird, um mit diesem milderen Reinigungsmittel den Krankheitsstoff (besonders der Besitzlosigkeit) aus dem Staat hinauszuschaffen *735 e f.*, ein Ausweg, der uns armen Neuzeitlichen selbst bei grösserer als deutscher Thatkraft und Einsicht leider nur noch in sehr beschränktem Mass zu Gebot steht, so nötig gerade wir solche Abzugskanäle für unsere Menschenüberflutung hätten. Treffend weist Plato für seine Zeit

und Lage darauf hin, wie günstig hiebei (nach Art der Absenker in der Pflanzenwelt im Unterschied von den sofort notdürftig selbständigen Stecklingen) der Anhalt an der befreundeten Mutterstadt sei, um für die erste besonders schwierige Zeit der Einrichtung sozusagen eine patriarchalischfreundliche Diktatur über sich zu haben, bis nachher die Sache selbständig laufen mag. Auch meint er ganz richtig, was sich in alter Zeit und wieder bei Amerika bestätigt, dass eine gewisse Mischung der Kolonisten aus verschiedenen Mutterstädten auch nicht übel wäre, weil diese nicht so zäh am Hergebrachten hängen und einer vernünftigen Neuordnung auf frischem Boden sich weniger widersetzen würden *708 d*. Ob aber so oder anders, jedenfallls sei die Gründung von Niederlassungen und Gesetzgebung für sie ein Hauptstück der Staatskunst, πάντων τελεώτατον πρὸς ἀρετὴν ἀνδρῶν. — In Anbetracht von alle dem braucht uns die öftere Bezeichnung auch der „Gesetze“ als ποίησις oder τραγῳδία des Lebens, ja als μῦθος und πλάσμα nicht zu stören. Denn der Greis wusste natürlich, dass jedenfalls er eine annähernde Verwirklichung nicht mehr erlebe, sondern dass er seinerseits nur einen Gedankenbau als Erbe für die nähere oder fernere Zukunft zu hinterlassen vermöge. Daher *685 a* das ganze Gespräch bezeichnet wird als ein „παίζειν παιδιὰν πρεσβυτικὴν σώφρονα“.

Aber auch für den inhaltlichen Grundzug des neuen Staatsideals ist die Wahl der drei Sprecher, des wortführenden athenischen Gasts, des Kreters und Spartaners vorausbezeichnend. Handelt es sich doch jetzt um die kompromissartige Verschmelzung athenisch-jonischer und spartanisch-dorischer Gesichtspunkte. Weit mehr als früher wenigstens in Rep. A kommt zwar das stolze athenische Selbst- und Geistesbewusstsein zu seinem gebührenden Recht; aber daneben soll für vieles, vom Gewohnten Abweichende „Lakedämon und Kreta Hilfe leisten“ *836 b*. Ueberhaupt gelte es, ohne Eigensinn und eingebildeten Ortspatriotismus *) in abgeklärter Ruhe und erfahrungs-

*) vgl. z. B. *634 c* und *635 b* die gegenseitige Warnung vor falscher Empfindlichkeit, und *637 c* das treffende Wort, dem seine Verwunderung äussernden Fremdling, welcher etwas bei sich zu Haus Ungewohntes bemerkt, werde Jeder zur Antwort geben: »Verwundere dich nicht, lieber Fremdling, das gilt bei uns als Gesetz; bei euch besteht vielleicht über dasselbe ein davon verschiedenes« — eine einfache Wahrheit, die aber noch heute z. B. für den ähnlichen Verkehr von Nord- und Süddeutschland sehr beherzigenswert ist, statt hin und her alles Ungewohnte sofort ἄτοπον καὶ γελοῖον zu finden.

reicher Besonnenheit das Beste überallher zu nehmen, wo man es finde, selbst Fremdes nicht ausgeschlossen, μηδὲν ὑπολογιζομένους τὸ ξενικόν, um in richtiger Auswahl das Geeignete zusammenzustellen, ἐκλέξαντες συστησώμεθα . . . ταύτῃ τῇ συστάσει *702 c d* (Schluss des dritten Buchs und der Einleitung).

In gewisser Weise besitzt schon die Verfassung Sparta's trotz aller sonstigen, sehr entschieden betonten Mängel des dortigen Wesens diese Richtung aufs Gemischte, die πολιτεία σύμμικτος καὶ μέτρον ἔχουσα. Man denke an die glückliche Fügung seines Doppelkönigtums, wodurch dem Absolutismus die Spitze abgebrochen ist, sodann an die Macht der Gerusie, welche „des Greisenalters besonnenes Ansehen mit der Herkunft trotziger Stärke vereint", und endlich an die zügelnde Gewalt der Ephoren, die so gut wie durch das Los erwählt sind. In Anbetracht dessen ist es schwer mit Einem Wort zu sagen, was für eine Art von Verfassung Sparta eigentlich genau habe, eben weil es die Züge der verschiedenen in sich vereinigt *691 e, 692,* wiederholt *712.*

Dasselbe ergibt sich in grösserem Massstab und zugleich mit dem Blick nach auswärts, wenn man die zwei grössten Gegensätze mit einander kritisch zusammenstellt: Persien als Vertretung der schlechthinigen Monarchie einerseits, und andererseits Athen als Vertretung einer ebenso einseitigen Demokratie. Jenes kam sichtlich durch völligen Mangel an Freiheit herunter, dieses aber durch seinen, in Zucht- und Zügellosigkeit ausartenden Ueberfluss an derselben. Die wahre Verfassung dagegen muss immer die Mitte zwischen Beidem halten, μοναρχικῆς καὶ δημοκρατικῆς πολιτείας, ἧς ἀεὶ δεῖ μεσεύειν τὴν πολιτείαν *756 e.* Oder seelisch-ethisch ausgedrückt soll der Geist des Staats Liebe (Einheit), Freiheit und Weisheit sein, also φιλία, ἐλευθερία und φρόνησις den restlosen Vollbegriff der Staats-ἀρετή statt der Pflege irgend eines blossen Bruchteils darstellen *693 b ff.*

In diesem Sinn verzichtet Plato zunächst formal auf einen Grundzug seiner früheren Staatsreformgedanken, den wir kurzgesagt die unumwunden und offen zugestandene Vorliebe für einen persönlich-diktatorischen Absolutismus nennen können, und will an dessen Stelle die Herrschaft des unpersönlichen Gesetzes treten lassen. Es ist von Interesse, wenn wir uns für einen Augenblick jene seine alte Denk-

und Stimmungsart vergegenwärtigen, wie sie sich auf dem Weg zu dem Gipfel der Rep. B besonders im Politikus als immer stärkere Zuspitzung des „aufgeklärten Despotismus" in der Hand eines persönlichen φιλόσοφος-βασιλεύς ausspricht. Noch weit weniger als schon in Rep. A will er hier etwas wissen von vielen Gesetzen und dem Eingehen auf das Vorschreiben von Einzelheiten. Unmöglich passe ja die tote Formel in ihrer starren Einfachheit auf das niemals Einfache und sich Gleichbleibende der wirklichen Verhältnisse. An sie sich zu klammern wäre die Art eines beschränkt eigensinnigen Menschen und dieselbe Unnatur, wie wenn ein Arzt seine Kranken in absentia nach hinterlassenen handschriftlichen Anweisungen heilen wollte. Daher wären Gesetze und namentlich eine Vielheit derselben für den wahren Herrscher nur eine peinliche Fessel, die er wohl unterlassen werde, sich selber anzulegen, statt in persönlichlebendiger Herrscherweisheit mit unbeengter Dehnkraft und gesundem Takt das jeweils Erforderliche sicher zu treffen *Pol. 294 b c.* Gesetze seien schliesslich nichts Anderes, als Ausfluss des Misstrauens, ob unter Menschen je ein solcher wahrer und von sich aus rein gerechter Herrscher erstehen werde *301 c d.* Deshalb wäre ein mit guten Gesetzen versehener Staat jedenfalls nur ein solcher zweiten Grads und blosse Nachahmung des wahren *293 e* (*302 e*).

Genau hier setzt nun ohne jeden unbewussten Selbstwiderspruch und nur in vernünftiger Abdämpfung des früheren Hochflugs der Verfasser der „Gesetze" ein, welche auch sonst z. B. in der kurzen Wiederholung des Kronosmythus *713*, sowie in dem Weberbild und den Gedanken einer vorausnotwendigen Reinigung des Staatsmaterials *734 e ff.* sich handgreiflich auf die betreffenden Abschnitte des Politikus zurückbeziehen: „Wäre irgend einmal ein von Natur tüchtiger Mensch, durch göttliche Fügung dazu geboren, so bedürfte es keiner Gesetze, ihn zu leiten. Denn vorzüglicher als das Wissen, ἐπιστήμη, ist weder ein Gesetz noch eine Einrichtung, noch ist es dem göttlichen Willen gemäss, dass der Geist, wenn er seiner Natur nach ein wahrhaft freier ist, von irgend etwas abhängig oder dessen Sklave sei, sondern er hat Alles zu beherrschen .... Nun gibt es aber (wird sogleich weiter fortgefahren) nirgends einen solchen, es sei denn auf kurze Zeit. Darum ist es nötig, gute Einrichtungen und das Gesetz zu wählen, welches Vieles sieht und beobachtet, für

Alles aber es nicht vermögend ist" *875* *). Mit andern Worten droht, wie der Mensch und seine sterbliche Natur nun einmal ist, in der nüchternen Wirklichkeit die Gefahr, dass der unverantwortliche, durch kein Gesetz eingeschränkte Herrscher statt des gemeinsamen Interesses seinem Sondervorteil und der Selbstsucht (der „σφόδρα ἑαυτοῦ φιλία, diesem grössten Uebel in der Seele des Menschen" *731 e*, *732 a*) nachgebe und dadurch sich mitsamt dem ganzen Staat zerrütte *875*.

Insbesondre gilt dies von einem jungen Selbstherrscher, wie *691 c ff.* eingehend dargelegt wird: „Wenn Jemand einer Sache mit Vernachlässigung des rechten Masses reichere Fülle zuteilt, wie an Segeln den Boten, an Nahrung dem Körper, an Herrschergewalt der Seele, dann überstürzt sich irgendwie Alles und das Eine treibt übermütig (ἐξυβρίζοντα) allerlei Ungesundem entgegen, das Andre dem Sprössling des Uebermuts, der Rechtswidrigkeit . . . . . Es liegt nicht in der Natur eines Sterblichen, wenn er noch jung und keiner Verantwortung unterworfen ist, die höchste Würde unter den Menschen zu ertragen, ohne dass seine Gesinnung vom grössten Siechtum, dem Unverstand oder der ἄνοια durchdrungen den Hass seiner nächsten Freunde ihm zuzieht, was, wenn es geschieht, ihn bald zu Grund richtet und seine ganze Macht dahinschwinden lässt (vgl. den Tyrannen Dionys II und dessen Zerwürfnis mit seinem besten Berater Dion, Plato's edlem Freund). Das durch die Erkenntnis des rechten Masses zu verhüten, zeugt von grossen Gesetzgebern".

In Anbetracht dessen ist es für die durchschnittliche Wirklichkeit besser, wenn die Herrscher D i e n e r d e r G e s e t z e sind, ἄρχοντες ὑπηρέται νόμοις, wie in der schönen Stelle *715 a—d* ausgeführt wird. Denn nur dann können wir auf eine Staatsverfassung hoffen, welche wirklich den Namen einer πολιτεία verdient, weil sie das Gemeinwohl im Auge hat anstatt einer Parteiwirtschaft, στα-

*) Das Eine wie das Andere wird sofort von Aristoteles aufgenommen, wenn er einerseits *Pol. III, 8, 1 ff.* von jenem idealen Herrscher sagt: ὥςπερ θεὸν ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι τὸν τοιοῦτον . . . τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος· αὐτοὶ γάρ εἰσι νόμος. Andererseits lesen wir *Pol. III, 10, 3 ff.* den geistvollen Preis des Gesetzes als des νοῦς ἄνευ ὀρέξεως, oder auch als des θεὸς καὶ νοῦς μόνος ohne das θηρίον im Menschen, was fast wie eine nähere Ausführung des platonischen Wortspiels *Ges. 714 a* klingt: Τὴν τοῦ νοῦ δ ι α ν ο μ ὴ ν ἐπονομάζοντας ν ό μ ο ν.

σιωτεία, bei der es sich immer nur um den Vorteil Einzelner dreht. „Denn demjenigen Staat, in welchem das Gesetz etwas Abhängiges und Geltungsloses ist, sehe ich den Untergang bereitet; in welchem es aber Herr der Obrigkeit ist und diese Diener der Gesetze (δεσπότης — δοῦλοι), da erkenne ich, dass Fortbestehen und alle Güter, welche irgend die Götter dem Staat verliehen, demselben zuteil werden . . . . . . Darum habe ich die Obrigkeiten Diener der Gesetze genannt, nicht etwa um einen neuen kühnen Ausdruck zu bilden, οὔ τι καινοτομίας ὀνομάτων ἕνεκα". So ganz neu ist übrigens diese schöne Bezeichnung bei Plato selber nicht. Schon *700 a* hatte er den selbstlosen Opfermut der athenischen Bürger in den Tagen der Perserkriege davon abgeleitet, dass damals „unser Volk den alten Gesetzen zufolge über nichts Gewalt hatte (κύριος ἦν τινων), sondern gewissermassen freiwillig den Gesetzen diente". Und noch viel früher im *Politikus 305 c* hatte er wenigstens die, der wahren Herrschermacht untergeordnete Richtergewalt als (ῥώμη φύλαξ καὶ) ὑπηρέτις νόμων bezeichnet. Jetzt aber erhalten die von ihm eingeführten obersten Beamten von Anfang an den bezeichnenden Namen νομοφύλακες, während sie in der Rep. nur φύλακες, bezw. φύλακες παντελεῖς geheissen hatten *).

*) Ausserdem, dass wieder Aristoteles *Pol. III, 11, 3* den neuen Ausdruck als einen sehr treffenden sofort aufnimmt, muss Jeder über zwei Jahrtausende weg sich an des grossen Friedrichs Wort vom Fürsten als erstem Diener des Staats erinnert fühlen (was freilich der nüchterne Kant einmal *V, 425* mit der Wendung anführt: »wie etwa Friedrich II wenigstens s a g t e«). Auch Fichte in seiner strammen Weise nennt in den *„Beiträgen . . . über d. franz. Rev." VI, 243* den »Fürsten als Fürsten eine vom Gesetz belebte Maschine, die ohne jenes kein Leben hat«. Es braucht aber gar nicht diese Zeugnisse und Eideshelfer, um einzusehen, wie Plato's Wendung zum Gesetzesstaat statt der gesetzlosen Selbstherrlichkeit eines (oder einiger) Menschen nichts weniger ist, als »ein matter Abfall von der früheren Höhe seiner Staatsweisheit und dem wundervollen, rein aus der Idee (?) konstruierten Kunstbau seiner Republik«. Ob nicht Manche unter unseren vielen Altertumsforschern zuweilen die etwas seltsame Neigung haben (oder wenigstens bis vor Kurzem hatten), das Altertum vor Allem als ein Kuriositätenkabinet zu betrachten und zu behandeln, in welchem diejenigen Stücke am meisten angestaunt werden, welche am weitesten von der Gegenwart oder der zeitlosen Wahrheit überhaupt abliegen, wie etwa die grausigen versteinerten Wundertiere der Paläontologie von der jetzigen normalen Tierwelt. Ich bedaure, dass ich mich für diesen überlebten Petrefaktenstandpunkt nun einmal schlechterdings nicht begeistern und ihn nicht einmal für den einzig wahrhaft geschichtlichen und trübungsfrei treuen ansehen

Es geht aus unserer ganzen Darstellung hervor, dass Plato's jetzige Stellung in der Frage nach dem Wert oder Unwert einer eingehenden Gesetzgebung von Ferne kein Vergessen oder schwungslos gewordenes Zurücknehmen der früheren Lehren ist, sondern lediglich die ganz vernünftige Annäherung und grössere Anbequemung an die Verhältnisse und Bedingungen der erfahrungsmässigen Wirklichkeit bedeutet. Und wie er sich hierin mit gewohnter Charakterfestigkeit zum Alten als dem ansich Besseren nochmals bekennt, so kommt hiezu noch ein Weiteres, was man meist zu übersehen scheint, während es doch eine äusserst bezeichnende Kompromisswendung ist. Er rettet nämlich den alten Diktator oder nennen wir ihn mit seinem griechischen Namen den φιλόσοφος-βασιλεύς in gewisser Weise sogar in die jetzige Staatseinrichtung herüber, aber wohlbemerkt nur für deren erste besonders schwierige Zeit, bis die Sache erstarkt ist und auf eigenen selbständigen Füssen stehen kann. Denn eine Weile oder kurze Zeit traut er ja, wie wir hörten, sogar einem unumschränkten Menschen die Fähigkeit zu, selbstlos nur für das Gemeinwohl zu leben und zu arbeiten. „Gebt mir einen, unter einem Gewaltherrscher stehenden Staat; der Gewaltherrscher aber sei jung, von Natur merksam, leicht fassend, tapfer und prachtliebend. Dazu komme in ihm (als natürlicher Grundzug) die Besonnenheit ..... Weiter muss er vom Glück begünstigt sein, wenn auch in sonst

---

kann. Deshalb bin ich hier wie von Anfang an mit Bewusstsein stets darauf bedacht, die unsterblichen Alten dem Neuen näher und herein ins Licht des Bleibenden zu rücken, und wäre es auch nur um zu zeigen, dass die Menschheit aus der Geschichte nichts lernt, sondern dass es im ewigen Ringeltanz bloss heisst: tout comme chez nous! Doch ist dies vielleicht wie Hegels Wort über die Geschichte *IX*, *9* oder Plato's böse Weltseele eine gar zu trübe Anwandlung, die ich also wieder tilgen will, um der Geschichte wenigstens einige erziehende Bedeutung zu lassen. Ob aber so oder anders, so ist jedenfalls die entschiedene Beziehung des Vergangenen aufs Gegenwärtige nötig und nach meiner Ueberzeugung fortan geradezu die Lebensbedingung der Altertumswissenschaft. Ich wüsste sonst in der That nicht, was einer von jenen allzu antiquarisch Gesinnten bei der eigenen Aufgabenfülle unserer Zeit auf die bekannte Losung der neuesten etwas tumultuarischen Gegner der klassischen Welt erwidern könnte, wenn sie so ungefähr sagen: Lasset doch die Toten ihre Toten begraben und gönnet den Alten endlich ihre Ruhe. Wir Lebenden haben wahrhaftig mehr zu thun, als ewig nur in Gräbern und Totengebeinen herumzuwühlen, bis es uns dabei so übel zu Mut wird, wie dem alten Magister Dr. Faust in seinem »verfluchten, dumpfen Mauerloch« u. s. w.

nichts, so doch darin, dass es zu seiner Zeit einen preiswürdigen Gesetzgeber, sozusagen einen zweiten weisen und beredten Nestor (*711 e*) gebe und dass ein Glücksfall denselben mit ihm zusammenführe .... Denn von Niemanden lasst Euch überreden, dass wohl auf anderem Weg leichter und schneller ein Staat seine Gesetze wechsle (d. h. in diesem Fall sich zur Annahme gesunder entschliesse), als unter der Leitung der Mächtigeren, noch dass sich das jetzt anderswie begebe, noch in Zukunft je sich begeben werde*) .... Wenn in demselben Menschen die grösste Macht mit einem sinnvollen und besonnenen Geist zusammentrifft, dann werden der vollkommenste Staat und demselben entsprechende Gesetze sich erzeugen, aber wohl nimmer in anderer Weise. Das gelte uns also gleich einer überlieferten Sage für einen Götterspruch, dass es anderswie schwierig sei, dass ein Staat gute Gesetze erhalte (ὅταν εἰς ταὐτὸν τῷ φρονεῖν τε καὶ σωφρονεῖν ἡ μεγίστη δύναμις ἐν ἀνθρώπῳ ξυμπέσῃ ..... ταῦτα μὲν οὖν καθαπερεὶ μῦθός τις λεχθεὶς κεχρησμῳδήσθω *709 e — 712 a*, vgl. *713 e*).

Es leuchtet ein, dass dieser μῦθος und Götterspruch nichts anderes ist, als das berühmte Stichwort der Rep. B. vom Philosophen-König, ohne den die Leiden der Menschheit kein Ende haben, und dass überhaupt die ganze obige Ausführung dem Sinn, ja mehrfach auch dem Worte nach jene früheren Erklärungen wiederholt, wobei ich immerhin eine leichte Abdämpfung des rein theoretisch-spekulativen φιλόσοφος der Rep. B in das Allgemeinere des hochgebildeten Manns von Geist, etwa wie Bismarck, zugeben will. Der wichtigere grosse Unterschied ist freilich der, dass die Diktatur im Staat der Gesetze selbstverständlich keine bleibende Einrichtung sein darf, sondern lediglich nur das Einführungsmittel der fortan herrschenden Gesetze. Sind diese da und etwa auch einigermassen eingelebt, so tritt der persönliche Selbstherrscher (bezw. der machtversehene Gesetzgeber) zurück und wird wie jeder Andre ein Diener der Gesetze als der obersten unpersönlichen Gewalt im Staat.

---

*) eine tiefe Wahrheit, diese geistesaristokratische Ueberzeugung von der ewigen Unentbehrlichkeit grosser Führerpersönlichkeiten in der Geschichte, mag die platte und öde Ochlokratie z. B. wieder der heutigen Bismarckfeinde im angeborenen Neid der Zwerge gegen den Riesen dawider deklamieren, was sie will; vgl. Hegels prächtige Geisselung dieses »Thersitismus« *IX, 37 ff.*

Ohne Zweifel hätte Plato diesen Unterschied seiner jetzigen Gedanken von den dem Wort nach so ähnlich lautenden, aber anders gemeinten der Rep. B deutlicher und bestimmter aussprechen dürfen. Aber an der Richtigkeit unserer Auffassung, mit welcher allein Folgerichtigkeit ins Ganze kommt, ist dennoch nicht zu zweifeln und es wird durch den Zusammenhang der etwaige Einwand hinfällig, dass der *Ges. 712* genannte, auf diktatorischem Weg einzuführende beste Staat (und seine zweimal betonten Gesetze) nur der frühere Staat der Rep. B und nicht der jetzige der „Gesetze" sei.

Eine Nebenbestätigung fürs Obige liegt auch in der schon gestreiften Rolle, welche Plato bei der angenommenen Koloniegründung wenigstens für „den sprichwörtlich doppelt schweren Anfang" *753 e* die Mutterstadt spielen lassen will. Mit einer Weisheit, wie sie leider unser grosser deutscher Staatsmann vor 25 Jahren durch die Not gedrungen nicht zur Anwendung bringen konnte, bemerkt nämlich der greise athenische Staatsphilosoph *752 b ff.*: „Wie mutvoll und keine Gefahr scheuend richten wir den Staat in unserer jetzigen Unterredung ein . . . . . Wie ruhig geben wir daran nicht gewöhnten Menschen Gesetze, unbekümmert, wie sie doch wohl diese aufnehmen werden (ὡς ἀνδρείως καὶ παρακεκινδυνευμένως . . . ὡς εὐκόλως καὶ ἀφόβως ἀπείροις ἀνδράσι νομοθετοῦμεν). Soviel aber begreift wohl Jeder, auch der nicht besonders Einsichtige, dass sie Anfangs wenigstens keines derselben bereitwillig aufnehmen werden." — Insbesondere handelt es sich darum, dass „erstens Diejenigen, welche mit Fug sich um die höchsten Staatswürden bewerben wollen, von ihrer Kindheit an bis zum Tag der Wahl eine ausreichende Prüfung zu bestehen haben, sowie ferner, *dass die zu Wählern Bestimmten wohlunterrichtet und in einer den Gesetzen gemässen Weise auferzogen im Stand sein müssen, durch Zurückweisen und Bevorzugen richtig zu wählen und zu verwerfen. Wie vermöchten aber irgend Diejenigen, welche vor Kurzem erst, ohne in diesen Beziehungen einander zu kennen und noch ununterrichtet zusammenkamen, die Wahlen in untadeliger Weise zu vollziehen*" *751 c d*? „Wohl aber (wird es gelingen), wenn wir Gesetzgeber solange bei ihnen ausharren, bis Diejenigen, welche als Kinder die Gesetze erprobten,

unter ihnen aufwuchsen und mit ihnen zur Genüge vertraut an den Wahlen für den gesamten Staat teilnehmen. Geschieht, was wir sagen, auf die rechte Weise, dann dürfen wir, glaub' ich, mit Sicherheit erwarten, es werde wohl auch in der Folgezeit der also erzogene Staat (παιδαγωγηθεῖσα οὕτω πόλις) fortbestehen" *752 c.* Es handelt sich also kurzgesagt darum, die erste Einrichtung des neuen Staats, insbesondre die Bestellung der obersten Beamten desselben fürs erste Mal diktatorisch kraft der auktoritativen Stellung der Mutterstadt anzuordnen. „Nachdem dies geschehen, mögen die Knosier nach der Mutterstadt Knosos zurückkehren; der neue Staat aber versuche sich selbst zu erhalten und wohl zu gedeihen" *754 d.* Namentlich mögen s p ä t e r, wenn die Leute politisch tüchtig geschult und aneinandergewöhnt, auch sonst die grössten Schwierigkeiten des Anfangs überwunden sind, freie Wahlen der Bürger des neuen Staats selber das Massgebende werden.

Sehen wir wieder ab von diesen jedenfalls interessanten und nicht zu übergehenden Erinnerungen Plato's an sein früheres Ideal einer vom Gesetz und Buchstaben freien, persönlichregierenden Selbstherrlichkeit, so gab natürlich neben der grösseren praktischen Brauchbarkeit des neuen Standpunkts nur das genauere Eingehen auf die Gesetzgebung statt blosser allgemeiner Grundstriche ihm zugleich die willkommene Gelegenheit, seinen reichen Schatz von staatlichen und sozialen Gedanken und Erfahrungen am Abend seines Lebens für alle Zeiten schriftlich niederzulegen und als Erbe an die Nachwelt zu hinterlassen.

Dabei versteht es sich von selbst, dass er hier keineswegs lauter Eigenes aufstellt, sondern sich in reichem Mass an das da und dort Gegebene anlehnt und aus der Gesetzgebung, bezw. besseren Sitte von Athen, Sparta und anderen Staaten aufnimmt, was ihm brauchbar und wertvoll dünkt, um es kritisch zu sichten, im Einzelnen zu reinigen und zu ergänzen. Schon daraus erklärt sich einfach, warum Aristoteles, mit dessen Grundzug eine solche Anlehnung ans Gegebene natürlich noch weit mehr stimmt, unbedeutsame Einzelheiten abgerechnet in so vielen Sätzen seiner Politik mit seinem Vorgänger genau zusammentrifft. War der Stagirite auch zweifellos weit gelehrter, als sein Meister, so ist doch auch von diesem anzuerkennen, dass er gewissermassen sich selbst Zwang anthuend (ähnlich wie im

Timäus) in ehrenvoller Weise um eine Fülle von Einzelkenntnissen sich bemüht hat und keineswegs bloss oder zeitlebens der Mann des καθόλου war. Auch gesteht er jene Anlehnung an das bereits Vorhandene und namentlich in den staatlichen Gesetzgebungen selber Vorgearbeitete wiederholt ganz offen zu, z. B. *858 c* im Allgemeinen und mit sichtlichem Nachdruck (γράμματα καὶ ἐν γράμμασι λόγοι καὶ ἄλλων πολλῶν ἐν ταῖς πόλεσι γεγραμμένοι, γράμματα δὲ καὶ τὰ τοῦ νομοθέτου καὶ λόγοι); im Besondern wird das bereits vorhandene (athenische) Nachbarrecht *843 e*, das gute Vormundschaftsrecht *927 e*, auch das Handelsrecht *957 a* hervorgehoben und daraus entlehnt. Am meisten gilt dies endlich vom Strafrecht im 9. Buch.

Dagegen ist sich Plato bewusst, in anderer Hinsicht nunmehr etwas Neues zu leisten, an was die Gesetzgeber seither noch nie gedacht haben, wie *722 b c* ausdrücklich betont wird. Diese haben von den zwei, der Menge gegenüber verfügbaren Mitteln, nämlich Ueberredung oder Ueberzeugung und Gewalt oder Drohung (πειθώ und βία) immer nur das Letzte in Anwendung gebracht. Er dagegen wolle es mit Beiden versuchen und sogar das Erste recht geflissentlich und liebevoll voranstellen. Es sind das die merkwürdigen Proömien oder Einleitungen der Gesetze, auf welche unser Philosoph einen grossen und fast feierlichen Nachdruck legt, weshalb er auch wiederholt auf sie zu reden kommt. Erstmals geschieht es *718 c—724*, worauf sofort als Anwendung dieser Grundsätze und Beispiel im Grossen die erste Hälfte des 5. Buchs eine ethische und später ähnlich das 10. Buch eine religiöse Gesamtvorbereitung der Gesetze gibt (τὸ προοίμιον τῶν νόμων *V*, *734 e*; vgl. *X*, *885 b* die Erklärung, dass mit wahrer Frömmigkeit von selbst auch alle Rechtschaffenheit und Gesetzesbefolgung gewährleistet sei). Ausserdem finden sich wenigstens für alle wichtigeren Gesetzesbestimmungen viele Sonderproömien eingefügt; über den Wert und das gute Recht derselben aber wird später noch zweimal *857 c ff.* und *887* gehandelt und zwar an diesen beiden Stellen zugleich apologetisch-polemisch — gegen wen, werden wir im Anhang sehen. Plato verteidigt sich nämlich lebhaft gegen den Vorwurf übermässiger Länge, welche sein Werk dadurch erhalte, oder auch des garzu langsamen Fortschritts, bis es endlich erscheine, indem das Vorwort länger werde, als die Gesetze selber *887 a*. So zu reden sei recht einfältig, λίαν εὔηθες *722 a b*.

Stehe doch wahrhaftig kein (zuständiger) Presser hinter ihm, οὐδεὶς ἐπείγων διώκει *887 b*. Er erlaube sich daher, heisst es mit ironischem Humor, in aller Behaglichkeit zu arbeiten wie ein Maurer, λιθολόγος; werde das Buch nicht heute fertig, so sei morgen auch wieder ein Tag *858 a ff*.

Was nun genauer den Sinn und Zweck dieser Proömien betrifft, so war unser Philosoph bekanntlich nie und auf keinem Standpunkt seit den Tagen des Dialogs Protagoras ein Freund des blindbewusstlosen Gehorsams oder überhaupt einer solchen bloss gesetzmässigen Rechtschaffenheit. Zeitweise geschah es freilich, dass die Forderung des Wissens jedenfalls für den Durchschnitt viel zu stark erhoben wurde und damit eine Sittlichkeit herauskam, welche für die Schule oder engste Kreise recht sein mochte, aber für die überwiegende Mehrzahl des Volks nichts taugte. Jetzt behält Plato, was davon brauchbar und wahr ist, und ersetzt durch Wirkung in die Breite und fürs Leben, was er immerhin an der Höhe und Tiefe abzuziehen sich genötigt sieht. Er will mit anderen Worten in jenen Proömien für die durchschnittliche Fassungskraft der Bürger und ihre δόξα ὀρθή, auch wo die volle παιδεία fehlt *722 b*, zu jedem wichtigeren Gesetz die ratio legis geben. Darunter ist aber nicht sowohl das verstanden, was man in der neueren Gesetzgebung die beigegebenen Motive nennt, als vielmehr die praktischermahnende, ethischreligiöse Bodenzubereitung (παραμυθία, πειθώ *720 a* und sonst) für die willigere und nachhaltigere Aufnahme des Gesetzes in die Gemüter der Bürger, insbesondre der heranwachsenden Jugend.

War Plato von jeher geneigt, Staatsleitung und Gesetzgebung unter dem Gesichtspunkt der Pädagogik und seelischen Heilkunde zu betrachten, so nahm diese überlegen milde und menschlichwarme Anschauung des angeblich so kalten und herben Aristokraten mit dem Alter nur noch zu. Daher sind die beiden Vergleiche überaus treffend, mit welchen er sein jetziges Verfahren der Proömien erläutert. *720 ff.* und zustimmend noch einmal *857 c d* weist er auf zweierlei Aerzte hin. Die Einen, wahrhaft (um nicht zu sagen philosophisch wie Hippokrates) gebildet, gehen auf ihre Kranken ein, besprechen sich mit ihnen und geben Rechenschaft von den angewandten Mitteln (das altsokratische λόγον δοῦναι). Anders ihre blossen Handlanger, die Sklavenärzte und selbst Sklaven, die ihr

Geschäft lediglich erfahrungsmässig verstehen und demzufolge banausisch betreiben. „Von diesen Aerzten gibt Keiner dem Kranken Rechenschaft über jede Krankheit, noch fordert er sie ab, sondern nachdem er wie ein genau Unterrichteter ihm trotzig wie ein Tyrann das vorschrieb, was seiner Erfahrung nach ihm gut dünkte, springt er auf und begibt sich zu einem andern erkrankten Sklaven" *720 c*. Dem entspricht das andre Bild, wenn es *859 a* heisst: „Wollen wir die Ueberzeugung hegen, dass es hinsichtlich des Niederschreibens der Gesetze in den Staaten so hergehen und das Niedergeschriebene das Wesen liebevoller und verständiger Väter und Mütter an sich tragen müsse, oder ist es richtig, wenn sie die Sache für abgemacht halten, nachdem sie im Ton des Gewaltherrschers (τύραννος immer wiederholt) und des Gebieters (δεσπότης) Verordnungen und Drohungen an den Wänden aufstellten?"

So sind denn die „Gesetze" im Allgemeinen von Plato mit Bewusstsein und Absicht gehalten als ein Mittelding zwischen eigentlicher Gesetzgebung und schriftlicher Bearbeitung des ganzen Volksgeists in praktischethischer Beziehung, einschliesslich der Sitten und Gewohnheiten, welche ausserhalb der eigentlichen Gesetzgebung liegen. Denn der Unterschied zwischen Beidem war ja überhaupt bei den Griechen weit fliessender, als z. B. bei den juristischen Römern, wie sich dies schon sprachlich in der Mehrdeutigkeit von νόμος, z. B. in dessen Anwendung auch auf das „G'satz" eines Musikstücks zeigt, vgl. *722 d e* *). Damit nahm der Philosoph atlasartig, wie sein Meister Sokrates, neben dem eigentlich Gesetzgeberisch-politischen auch dasjenige auf sich, was heute die Kanzel oder der bessere Teil der Presse, teilweise die Oeffentlichkeit der Parlamente und Landtage besorgen. Oefters erklärt er daher, namentlich wo er auf Privatissima wie Ehe und Familie oder auf völlige Einzel-

*) Nicht ohne Interesse sind allerdings einige Regungen eben jener Zeit, von denen Aristoteles im 2. und 3. Buch der Politik berichtet. Hienach hatte schon der berühmte Baumeister und politische Schriftsteller Hippodamos von Milet, sonst mehrfach ein Vorgänger Plato's, und der Sophist Lykophron den Gedanken ausgesprochen, man sollte dem Staat nur die Rechtsordnung zuweisen, dagegen Sitte und Erziehung sich selbst und der eigenen Entwicklung überlassen. Das sind aber ihrer Zeit vorauseilende Ideen, während Aristoteles und namentlich Plato hierin den ächt altklassischen Geist und natürlich mit allem sachlichen Recht vertreten.

heiten der Kinderpflege und Erziehung zu reden kommt, dass dies mehr nur ein Belehren und Ermahnen, als eigentliche Gesetzgebung sein solle (vgl. *788*, *822* und sonst). Denn da Derartiges ja doch nicht streng überwacht werden könnte, wäre es misslich, richtige Gesetze darüber zu geben, deren Nichtachtung dann nur dem Ansehen des Gesetzes als solchen schaden würde *788 b c*. Denselben Sinn hat es, wenn wir z. B. *793 a ff.* lesen, dass diese Ausführungen eigentlich zu den ungeschriebenen Satzungen, ἄγραφα νόμιμα oder auch πάτριοι νόμοι gehören. Man dürfe sie nicht unerwähnt lassen; denn sie seien das die gesamte Staatsverfassung Zusammenhaltende und die Grundlage der förmlich niedergeschriebenen Gesetze. Darum müsse Alles berücksichtigt werden, Grosses und Kleines, νόμοι, ἔθη (ἐθίσματα) und ἐπιτηδεύματα, wenn dann auch ihr Herzuströmen den „Gesetzen" eine grössere Weitläuftigkeit verleihe.

Es ist von Bedeutung, diese oft wiederkehrenden Erklärungen fest im Auge zu behalten, um Plato's letztes Werk nicht bloss formell hinsichtlich seiner Länge und Breite, sondern auch inhaltlich und sachlich gerecht zu würdigen. Denn während er früher bekanntlich fast gar keine Gesetze geben wollte, scheint er nunmehr umgekehrt des Guten viel zu viel zu thun, so dass seinem jetzigen Staat eine förmliche Einschnürung durch Einzelvorschriften oder statt des früheren persönlichen Despotismus der Aufklärung nunmehr der Despotismus des unpersönlichen, wenn auch meist ganz vernünftigen Gesetzes zu drohen scheint.

Freilich müssen wir bedenken, dass der klassischgriechische Staat überhaupt und als solcher sich eben in dieser Hinsicht himmelweit wenigstens vom heute mustergültigen unterschied. Nicht bloss Sparta, sondern auch das Athen Solons mischten sich staatlich in gar Vieles, wo es uns heute fast unerhört vorkommt. Ich erinnere an verschiedene (s. Z. erwähnte) Gesetze über das ehliche Leben, über die Erbtöchter, über das Weintrinken von Gesunden und Kranken, über politische Parteinahme, über die zulässige Zahl von Gästen, über Leichenbegleitung und manches Andre. Damals fieng eben der Mensch zwar nicht erst beim Baron, wohl aber erst beim Staatsbürger an; als blosses Individuum war er eine unzulässige Null *).

*) Heute haben wir vielfach das gerade Gegenteil. Denn der atomistische Individualismus und die Ueberschätzung der Privatperson sind in einer Weise

Indessen würde Plato's Staat der Gesetze mit seinen Einzelbestimmungen fast für Alles und Jedes dennoch selbst über den Thatbestand des antiken Staats beträchtlich hinausgehen, wenn wir alle jene Bestimmungen wirklich als Gesetze und nicht vielfach wiegesagt als blosse Mahnungen, ja u. U. sogar als bewusst fromme Wünsche ansehen dürften (vgl. zu letzterem besonders hinsichtlich geschlechtlicher und verwandter Sachen *841 c:* καθάπερ ἐν μύθῳ εὐχαί, und *780 c d:* ἀνήνυτα δρᾶν). Sehen wir also das Buch mindestens ebensosehr als Ethik (und Pädagogik) an, welche gelegentlich bemerkt wie einst schon Rep. A in Manchem merkwürdig an Rousseau erinnert und namentlich die früher immer fehlenden konkreten Einzelausführungen über das sittliche Leben des Einzelnen und der Gesellschaft gibt, so gewinnt es sehr erheblich an Wert und an Anspruch auf eine weit eingehendere Berücksichtigung gegenüber dem Herkommen. Sagt doch die treffliche, weil namentlich hervorragend selbständige kurze Geschichte der griechischen Philosophie von dem verstorbenen K. Köstlin, einem geistvoll zuständigen Zeugen, geradewegs von Plato's „Gesetzen", sie seien „grossartig durch die Begeisterung und den Ernst, womit der greise Philosoph für die sittliche Reinigung und Läuterung der Menschheit seine Stimme erhebt, sozusagen Plato's Testament an die Nachwelt, das Gediegenste, was das klassische Altertum in ethischem Gebiet hervorgebracht hat".

Aber nicht bloss formal sucht Plato's jetzige Staats- und Gesellschaftsphilosophie durch eine so eingehende, sei es in Gesetzen oder Ermahnungen sich aussprechende Beschäftigung auch mit dem

gesteigert, dass man nächstens nicht mehr weiss, wie da noch ein Zusammenleben möglich sein soll. Das einzig Folgerichtige wäre baldvollends, dass Jeder seinen individualistischen Sack voll Privatgrundrechten (bei bedenklicher Schwäche des Pflichtgefühls) auf eine einsame Insel trüge und dort als Robinson Crusoe sich seiner absoluten Freiheit in einsam königlicher Selbstherrlichkeit erfreute; denn jede Beschränkung der lieben Freiheit, die aus dem Zusammensein des Einzelnen mit Seinesgleichen in alle Ewigkeit selbstverständlich sich ergibt, gilt ja in unserer freiheitstollen Zeit als ärgstes crimen laesae majestatis privatissimae. Das Seltsamste sind unsere Sozialdemokraten, welche ohne es zu merken die beiden äussersten Extreme, die heutige Individualitätsmanie und die antike individualfeindliche Staats- resp. Gesellschaftsallmacht zu Einem Nebelideal zusammenträumen. Möglich immerhin, dass mit der Zeit sie selber oder auch, durch sie gewarnt, Andere eine haltbare Ausgleichung finden, die das alte Staatsideal mindestens zur Hälfte wieder in seine Rechte einsetzt und dem blossen Individuum sagt, wo es her ist.

Einzelnen und Einzelnsten den mancherlei Bedürfnissen der Wirklichkeit gerecht zu werden. Derselbe Geist der vernünftigen Abdämpfung beweist sich vielmehr besonders auch material in der Art, wie er sich zu seinen eigenen früheren Reformplanen und deren hervorragendsten Spitzen oder auffallendsten Ecken und Härten stellt. Und zwar ist diese seine rückgreifende Bezugnahme auf die alten Lehren der Republik *) weit offener, zugestandener und ausdrücklicher, als wir es sonst bei den vielen Lehrkompromissen der dritten Periode finden.

Wie wir es von ihm zum Voraus erwarten, bekennt er sich zwar mit dem alten philosophischen Stolz und mannhaften Charakter auch zu ihnen, ohne selbst ihre äusserste Zuspitzung als ansich verfehlt zurückzunehmen. Der beste und erste Staat, welcher dem Ideal, παράδειγμα, einzig entspräche, wäre jener früher dargestellte, wo nach dem schönen Wort „Freunden Alles gemein“ ist, d. h. wo wenigstens in den massgebenden Kreisen volle Weiber- und Gütergemeinschaft (samt der damit engstverflochtenen Einteilung der Bürgerschaft in die zwei oberen Stände gegenüber dem unteren) herrscht und damit das Ganze Eine grosse, alles gemeinsam fühlende, organisch verbundene Familie vorstellt. Allein ein solcher Staat möchte etwa für Götter und Göttersöhne passen, welche in ihm ein ununterbrochenes Wohlbehagen genössen. Dagegen ist er für Menschen, wie sie jetzt geboren und auferzogen werden, etwas zu Grosses, μεῖζον ἢ κατὰ τὴν νῦν γένεσιν καὶ τροφὴν καὶ παίδευσιν *739 b ff.* (vgl. später beim Eingang der Strafgesetzgebung *IX, 853 c, 854 a:* „Wir sind nicht in der glücklichen Lage, wie die alten Gesetzgeber, welche nach der Sage Göttersöhnen Gesetze gaben und selbst von den Göttern stammend jene für andre desselben Ursprungs aufstellten; sondern wir geben jetzt als Menschen Menschenentsprossenen Gesetze . . . . und da erregt uns Besorgnis die durchgängige Schwäche der menschlichen Natur, ξύμπασαν τὴν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀσθένειαν εὐλαβούμενος“).

Also bleibt nichts übrig, als sich mit dem, dem Urbild mög-

*) insbesondere Rep. A mit den dort niedergelegten kommunistischen Gedanken, von welchen wir übrigens schon im Politikus bemerken zu können glaubten, dass sie dem Philosophen einigermassen bedenklich geworden seien. vgl. bes. meine *plat. Frage S. 57 f.*

lichst nahekommenden zweitbesten Staat zu begnügen. Ja sogar von diesem wird bald nachher *746* in weitgehender Duldung zugestanden, dass nicht für alles Aufgestellte sich Umstände, Zeit und Ort so glücklich vereinigen werden, um es ohne Abzug dem Gesagten gemäss zu verwirklichen. Indessen sei es gar nicht übel, wenn der Gesetzgeber zunächst einmal Stadt und Bürger wie „Traumgebilde oder aus Wachs Geformtes gestalte, oder wenn man ihm gestatte, seinen Plan nach dem Gesichtspunkt des Schönsten und Wahrsten vollständig zu entwerfen. Ergebe sich dann etwas davon als unausführbar, so möge man das umgehen; was von dem Uebrigen aber dem am nächsten kommt, auf dessen Verwirklichung solle man denken. Fast wörtlich so spricht sich Fichte im Vorwort zu seinem kühnen „geschlossenen Handelsstaat“ *III*, *390* aus!

Wir sehen, Plato ist im Grund genommen zwar noch immer der alte imperative Ethiker, welcher das Seinsollende vorerst ohne Rücksicht auf das Seiende fordert. Doch sind schon diese Aufstellungen selbst verglichen mit Rep. A (und B) weit massvoller und besonnener; das Zugeständnis des etwaigen Nachlassens daran aber klingt gleichfalls mehr ruhig, als nur schmerzlich ergeben, wie wir dies früher teilweise fanden. Alles in Allem aber hätte Aristoteles wohl daran gethan, wenn er den erheblichen Unterschied des Staats der Ges. von dem der Rep. mehr beachtet und gewürdigt hätte. Seine *πολιτεία ἐκ τῶν* (*ὑπαρχόντων* oder) *ὑποκειμένων ἀρίστη* statt der *κρατίστη ἁπλῶς* (*Polit. VI*, *1*, *2*) ist jedenfalls dem Grundsatz nach von Plato bereits vorweggenommen. Dass dies für den Stagiriten sehr verdriesslich war, ist seine Sache; warum war er der Nachgeborene! Aber es wäre im Interesse seines Rufs vor der unbefangenen Nachwelt von Wert gewesen, wenn er diesem Unmut einen etwas vorsichtigeren Ausdruck gegeben hätte, als er es in der wenig sachlichen und gerechten Kritik seines staatsphilosophischen Vorgängers und besonders des Verfassers der Ges. thut *).

Die positiven Vorschläge im Sinn des nunmehrigen Staatsideals beginnen mit der Besitzfrage. Denn schon der frühere Plato des 8.

*) Kaum anders urteilen unwillkürlich und ungern genug sogar begeisterte Verehrer des Aristoteles, wie z. B. Susemihl, der in seiner Ausgabe und Uebersetzung der Politik auf S. 24 f. der Einleitung wörtlich sagt: »Die Bekämpf-

und 9. Buchs der Rep. war keineswegs ein so unpraktischer und lebensunkundiger Gedankenmann oder Wolkenidealist, um zu verkennen, welche hervorragende Rolle die materiellen Interessen nun einmal in der Welt spielen und allezeit spielen werden. Vollends jetzt spricht er es unumwunden aus, dass an einer gesunden Regelung dieses Punkts Alles hänge. Die Ordnung des Besitzes, insbesondere des Grundbesitzes ist die Lebensfrage, ist Fundament und Stütze eines gedeihlichen Staatswesens (σωτηρίας ἀρχὴ μεγίστη, κρηπίς, ἕρμα des κόσμος πολιτικός *Ges. 736 e f.*). Indem aber auf die Gütergemeinschaft (der zwei oberen Stände) um der menschlichen Schwäche willen verzichtet wird, handelt es sich nun um die richtige Verteilung, διανομή. Dabei werden in eigentümlicher Weise unter Lykurgs Namen laufende und solonische Bestimmungen mit einander verknüpft. Denn wie bei diesen Beiden ruht das Staatsbürgerrecht

ung des angeblichen reinen Vernunftstaats der platonischen Republik gehört zu den gelungensten Partien der ganzen Schrift; sie verrät in so hohem Mass wie kaum eine zweite »»den praktischen Sinn, den hellen, für die Bedingungen und Gesetze der Wirklichkeit geöffneten Blick des Philosophen und sein tiefes Verständnis der menschlichen Natur und des Staats- und Familienlebens««, und ist gegenüber allem Kommunismus und Sozialismus noch heute mustergültig. Alle jene wohlmeinenden Versuche, die man gemacht hat, den Plato wider diese Kritik zu verteidigen, haben wenig Haltbares zu Tag gefördert, und es ist in keiner Weise gelungen, die gegen dieselbe erhobenen Anklagen der Sophistik zu erweisen. Nur das Eine ist wahr, dass diese Kritik, so schlagend sie im Ganzen ist, doch im Einzelnen an Missverständnissen und zum Teil selbst an starken Missverständnissen leidet, und dass ihr Urheber sich in den vollen Zusammenhang der platonischen Gedanken zu versetzen weder das Vermögen, noch auch nur, wie es scheint, die Absicht gehabt hat. Ungleich stärker treten diese Schwächen in der demnächst folgenden Kritik des platonischen Gesetzesstaats hervor, welcher man überhaupt ein ähnliches günstiges Zeugnis lange nicht in demselben Mass ausstellen kann, die vielmehr Dinge enthält, welche geradezu ans Unbegreifliche grenzen. . . . . Vollends zwischen dem platonischen Gesetzesstaat und seinem eigenen Idealstaat hört nun aber in dieser Hinsicht (der Eigentumsfrage) jeder prinzipielle Unterschied auf, und Aristoteles entfernt sich, Alles in Allem gerechnet, in letzterem nicht weiter von dem einstigen platonischen Vernunftstaat, als Plato selber es in ersterem gethan hatte. Hier kann daher die Kritik des Aristoteles nur noch verhältnismässige Nebensachen treffen, und sie nimmt bei dieser Lage der Dinge vielfach einen kleinlich nörgelnden und meist ungerechten Charakter an« (wie der Schreiber es für nicht weniger als 18 Fälle ausdrücklich anmerkt). Vgl. übrigens den litterargeschichtlichen Anhang am Schluss unserer Darstellung, wo für die Haltung des Aristoteles namentlich gegen Plato's Ges. ein starker menschlicher Milderungsgrund nachgewiesen wird.

auf dem Grundbesitz, das Eine gehört untrennbar mit dem Andern zusammen, ἀνὴρ καὶ κλῆρος ξυννομή *737 e.* Und zwar soll nach altspartanischem Muster dieser Grundbesitz der richtigen Bürger ein (dem Mass und der Güte nach) völlig gleicher sein.

Eine solche Massregel in einem schon bestehenden Staat durchzuführen ist freilich schwer, wo nicht unmöglich. Denn in Erinnerung an die Mühe, welche sein Ahnherr Solon mit seinen nicht entfernt so weitgehenden Massregeln zur Einleitung seiner Gesetzgebung gehabt hatte, bemerkt Plato wiederholt, welcher „Sturm von Vorwürfen natürlich über einen Gesetzgeber hereinbreche, der daran denke, an dem Grundbesitz zu rütteln und die Schulden aufzuheben, weil er erkennt, dass ohne diese Massregeln eine vollständige Gleichheit wohl nicht zu Stand kommen könne. Einem Gesetzgeber, der hier eine Aenderung unternimmt, tritt Jeder entgegen und verlangt, er solle an dem Unveränderlichen nichts ändern, μὴ κινεῖν τὰ ἀκίνητα (quieta non movere) und verwünscht denjenigen, welcher auf Ackerverteilung und Schuldbüchervernichtung anträgt“ *684 d e.* Daher bleibe in einem schon eingerichteten Staat sozusagen nur ein Wunsch und ein allmählicher vorsichtiger Fortschritt für die in langer Zeit langsam Fortschreitenden übrig, um dem Mittelbesitz den Vorzug zu verschaffen. Denn der Sitz des Uebels in diesem Stück liege weniger nach unten in der Armut, als vielmehr nach oben in der zunehmenden Unersättlichkeit (oder wie wir heute sagen, in dem immer mehr zusammengeballten Gross-Mammonismus einiger wenigen Gesellschaftsvampire).

Weit günstiger sei der Fall bei einer Neugründung, wie sie in Wirklichkeit bei der Eroberung des Peloponnes durch die Herakliden und der Einrichtung ihrer dortigen Staaten stattgefunden habe. Diese entgiengen aufs Einfachste „dem argen und gefährlichen Zwiespalt über Grundbesitz, Schuldenaufhebung und Verteilung“ und konnten von keinen Rücksichten aufs schon Bestehende gehemmt mit der einzig vernünftigen Gleichheit des Grundbesitzes beginnen *736 c ff.* *).

*) Lykurgs Ordnung wäre also nach dieser Angabe Plato's bloss die Wiederherstellung der anfänglichen, mit der Zeit in Unordnung geratenen Einrichtung gewesen. Bekanntlich waren auch später der Natur der Sache nach immer und immer wieder von Zeit zu Zeit solche »Reparaturen« nötig. Denn leider scheint nun einmal in der Welt die Erhaltung der Besitzgleichheit ein so aussichtsloses Bemühen zu sein, als dasjenige Karls V. in seinem

In derselben günstigen Lage sind nun aber auch wir, da wir ja eine frische Kolonie zu gründen beabsichtigen (bezw. einen λόγος oder κόσμος πολιτικός von ideeller Art aufstellen, wo mit dem Wort unseres Dichters zu sprechen „leicht bei einander wohnen die Gedanken, Doch hart im Raume stossen sich die Sachen“).

Im Genuss dieser freien Verfügung wollen wir uns also zuerst einen geeigneten Platz aussuchen, dessen Boden und Klima etwas taugt. Denn „es darf bei der Gesetzgebung nicht unberücksichtigt bleiben, dass manche Gegenden vor andern geeignet sind, bessere oder schlechtere Menschen zu erzeugen. Einige derselben sind vermöge der Stürme aller Art und der Hitze ungeeignet und verhängnisvoll, andere vermöge der Wasser, wieder andere vermöge der Nahrung selbst, welche der Boden hervorbringt und welche nicht bloss dem Körper mehr oder weniger zuträglich ist, sondern auch nicht minder auf die Seelen dergleichen Wirkungen hervorzubringen vermag“ *747 d e* *). Dieser Grund und Boden muss ferner gross genug sein, um bei mässiger Lebensweise seine Bewohner anständig und selbständig zu ernähren. Für diese wollen wir eine Zahl wählen, welche hinreicht, um sich gegen etwaige feindliche Nachbarn zu verteidigen oder auch im Fall eines vernünftigen Bündnisses mit Andern einigermassen ins Gewicht zu fallen (die ächthellenische äussere und innere αὐτάρκεια der πόλις). Genauer sei diese Zahl 5040, welche den Vorzug hat, mit möglichst vielen Zahlen geteilt werden zu können (nämlich mit allen von 2 bis 12 ausgenommen 11, überhaupt aber zusammen mit sechzig Zahlen). Dies ist für eine rationale Einteilung der Bürgerschaft hinsichtlich des Steuerwesens oder der sonstigen gesellschaftlichstaatlichen Ordnung nicht nur sehr bequem, sondern auch sinnig und geistig ansprechend (vgl. später).

Kloster, alle seine Uhren zum unfehlbaren Gleichgehen zu zwingen, womit er wohl der Schwierigkeit der Herrschaft namentlich über die deutschen Köpfe eine sinnbildliche Erinnerung widmete.

*) Es ist mir wahrscheinlich, dass Plato (der angeblich ganz naturunkundige Idealist!) hier wieder den ihm so sichtlich sympathischen Hippokrates und dessen geistvolles Buch »περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων« nicht bloss vor Augen hat, sondern förmlich andeutet, vgl. bei Plato in der kurzen Stelle das dreimalige τόπων, dann die ὕδατα (und πνεύματα). Jedenfalls aber im Gedanken trifft er völlig mit der physio-psychologischen Gesundheitslehre und Erdkunde des grossen Arzts zusammen.

Unter diese 5040 Bürger ist nun das Land dem Los nach in ebensoviele streng gleiche Teile, κλῆροι, zu verteilen, aber als Lehen, welche in Wahrheit dem Gesamtstaat gehören und von den Einzelnen schlechterdings nicht veräussert werden dürfen (letzteres im Gegensatz zur Aufhebung dieser altspartanischen Ordnung, die dem Ephoros Epitadeus zwischen 400 und 350 zugeschrieben wurde; vgl. auch die alttestamentliche Gesetzgebung auf dem Papier). Sie bilden sozusagen den eisernen Bestand und die unterste Besitzgrenze jedes Bürgers, der vor völliger Verarmung geschützt sein muss, da diese gerade wie das Uebermass von Reichtum den Menschen in jeder Hinsicht herunterbringt und aufhören lässt, ein ἀνὴρ ἐλεύθερος zu sein. Die genaue allzeitige Erhaltung jener Lose in derselben Zahl (das auch in Sparta eine solche Rolle spielende διασῴζειν τοὺς παλαιοὺς κλήρους) ist eine Hauptaufgabe des Gesetzgebers und der Behörden. Vermehrt sich die Bevölkerung, so dürfen sie nicht durch Erbschaft zerschlagen und zersplittert werden, sondern gehen an Einen Sohn über und zwar beliebig an welchen, also weder mit Majorat, noch Minorat, noch auch wie teilweise in Sparta mit Gütergemeinschaft unter den Brüdern; bezw. fallen sie der alleinstehenden Erbtochter zu, deren Verehlichung mit besonderer Rücksicht hierauf verschiedenen Bestimmungen unterliegt.

Denn wenn und wie irgend möglich soll das Stamm-Los in der Verwandtschaft verbleiben, daher die familien- und erbrechtlichen Anordnungen des 11. Buchs sich namentlich auch auf diesen Punkt beziehen. Bei ihnen ist es überhaupt für den ächt altklassischen Geist des staatlichgesellschaftlichen καθόλου statt des neuzeitlichen καθ' ἕκαστον oder geistlosarithmetischen „Stück für Stück" sehr bezeichnend, wie sich Plato *922* über das, jedoch erst seit Solon in Athen eingeführte Recht des freien Vermächtnisses für den Fall des Mangels an natürlichen (männlichen) Erben nicht ohne kostbaridealistischen Humor äussert. Er thue es notgedrungen in Anbetracht des Schwierigen und Verdriesslichen dieses Gegenstands, bei dem es sich übrigens natürlich nicht oder weit weniger um jene Grundlose, sondern um das nachher zu erwähnende bewegliche Vermögen handelt; aber ihn unbestimmt zu lassen sei unmöglich. „Befinden sich doch die meisten von uns, wenn wir bereits dem Tode nahe zu sein glauben, in einem des Nachdenkens unfähigen

und gewissermassen zerrütteten Zustand. . . . . Soll man da jedem Testament Gültigkeit zugestehen? . . . „„Ist es nicht arg““, spricht z. B. der Sterbende, „„wenn es mir nicht gestattet sein soll, was mein ist wem ich will zu geben oder nicht, und von denen, die sich offenbar gut oder schlecht gegen mich benommen haben, dem Einen mehr, dem Andern weniger, je nachdem ich sie zur Genüge in Krankheiten, sowie Andere im Alter und bei sonstigem Glückswechsel aller Art kennen gelernt?““ . . . . Hiegegen waren, scheint mir, die alten Gesetzgeber zu weichherzig und ihr Blick auf die Angelegenheiten der Menschen bei ihrer Gesetzgebung beschränkt, wenn sie ganz einfach erlaubten, über das Seine ganz wie man wolle zu verfügen. Wir dagegen wollen einen sinnigeren Bescheid geben und sagen: Ihr lieben Freunde und wahrhafte Eintagswesen, für Euch ist es jetzt schwer, Euren Vermögenszustand und sogar, nach der Inschrift des Orakels der Pythia, euch selbst dazu zu durchschauen. Ich als Gesetzgeber nehme nun an, dass weder ihr selbst euch angehört, noch diese eure Habe, sondern eurer Sippschaft, so der vorangegangenen, als der nachfolgenden; und noch mehr gehören Sippschaft und Habe dem Staat. Da dem also ist, werde ich es gutwillig nicht gestatten, sucht Einer, während Siechtum und hohes Alter euch umdrängt, durch Hätscheln euch zu kirren und zu vermögen, dem Richtigen zuwider zu verfügen, sondern werde meine Gesetze mit Rücksicht auf das geben, was für den ganzen Staat und die Familie das Beste ist, indem ich mit allem Recht weniger Gewicht auf das jedes Einzelnen lege. Ihr aber wollet wohlwollenden und freundlichen Sinnes gegen uns des Wegs ziehen, den ihr jetzt, eurer Natur als Menschen gemäss, ziehet. Unsere Sorge aber werden eure übrigen Angelegenheiten sein. . . . Das sei unsere Ansprache und Bevorwortung, so an die Ueberlebenden als an die Sterbenden“ *922 b — 923 c.*

Um noch einmal zu den Erblosen zurückzukommen, werden mancherlei, teilweise allerdings recht zweifelhafte Mittel vorgeschlagen, um die in den meisten Fällen sich spürbar machenden Härten der Grundbestimmung zu mildern — einer Bestimmung, die namentlich im schroffen Gegensatz zu dem Grundsatz des athenischen Erbrechts steht: „ἅπαντας τοὺς γνησίους (παῖδας d. h. wenigstens Söhne!) ἰσομόρους εἶναι τῶν πατρῴων, alle Söhne haben gleichen An-

spruch aufs Vatergut". Die Töchter sollen nach Plato von dem beweglichen Vermögen ausgestattet werden, die verkürzten unter den Söhnen dagegen thunlichst durch Adoption eine etwa vorhandene Lücke im Verwandten- oder Bekanntenkreis ausfüllen; im Notfall helfe das alte Mittel der Kolonienaussendung. Selbst auf das Mass der Erzeugung neuer Bürger soll, um stets die Grundzahl aufrecht zu erhalten, der Staat (bezw. die Ermahnung und Sitte) hemmend oder fördernd Bedacht nehmen *740*. Denn die Hauptsache ist ja stets das Ganze und sein Wohl, mag es dem Einzelnen so recht passen oder nicht. Zum Schlimmsten aber (τὸ μέγιστον νόσημα *744 d*) gehört die Uebervölkerung mit ihrer Folge der materiellen Not und den sofort daran sich schliessenden Unruhen und Parteiwirren im Staat, wodurch er eine στασιωτεία statt πολιτεία wird *).

Nach dem Grundbesitz handelt es sich *744 b ff.* in zweiter Linie um „das Uebrige", d. h. um das bewegliche Vermögen, das sich ja natürlich in irgend einer Weise ergibt. Am besten wäre es dem Bisherigen entsprechend, wenn auch dieses gleich wäre. Allein die Kolonisten werden sich mit verschieden grosser Habe einfinden, und „auch aus vielen andern Gründen" ist hier eine Ungleichheit zuzugestehen. Denn selbst ohne das lehrreiche Beispiel Sparta's mit der Sisyphusarbeit seiner wiederholten vergeblichen Gleichmachereien wusste Plato zu gut, dass von einem gleichen Grundstock aus die grosse Ungleichheit in der natürlichen Begabung, dem Fleiss und der Sparsamkeit der Menschen allezeit binnen Kurzem zu sehr ungleichen Besitzergebnissen führen müsse. Gestand er also überhaupt Privatbesitz zu, so musste er jener unabänderlichen Ungleichheit gebührend Rechnung tragen, da er als denkender Mensch und Philosoph nicht einmal früher, geschweige denn jetzt dem ochlokratischen Gleichheitsmassstab nicht sowohl der Kopf- als der Stückzahl das Wort reden konnte und wollte.

Somit räumt er nunmehr ähnlich wie Solon, nur nach dem be-

---

*) Derjenige Ethiker, welcher das schwierigste aller sozialen Probleme, die Frage der Kindererzeugung so zu lösen wüsste, dass das national-ökonomische und ethische Interesse gleichermassen gewahrt würde, verdiente den obersten Staatspreis, vgl. oben zur Rep. A S. 242 f. Freilich sagt der grosse Sittlichkeitslehrer Fichte *IV, 328*: »Das Menschengeschlecht wird nicht nach Begriffen zufolge freier Willensentschlüsse fortgepflanzt«, und meint damit das Seinsollende, nicht bloss das thatsächlich Seiende.

weglichen Vermögen es bestimmend, vier (oder hinsichtlich des beweglichen Vermögens eigentlich drei?) verschiedene Vermögensklassen ein, deren Einheitszahl der Wert des für alle gleichen Grundstücks bildet. Wie aber dies letztere als schlechthin unveräusserlich die unterste Besitzgrenze bezeichnet, so setzt er mit kräftig entschlossener Hand an der das Vierfache betragenden höchsten Vermögensklasse auch eine unübersteigbare Grenze nach oben fest. Was darüber ist, fällt einfach dem Oberherrn von Allem, dem Staat anheim *745 a*. Plato war also entschieden minder zaghaft, als unsere neuzeitlichen Steuerquellensucher, denen zwar die Wünschelrute ewig in der Hand zappelt, ohne doch je am rechten Fleck herzhaft einzuschlagen, weil man das sofortige „O-weh-Geschrei“ der jeweils Getroffenen fürchtet und darob lieber das Ganze schönstens verlottern lässt. Denn, heisst es heutzutag gerade umgekehrt als im klassischen Altertum, was liegt am Ganzen, wenn nur der Einzelne, d. h. ein paar davon fett und feist werden, wie ihr Urbild, der reiche Mann im Evangelium?

Die tiefe Abneigung unseres Philosophen gegen den „Kapitalismus“, jedenfalls wenn er ein gewisses bescheidenes Mass überschreitet und dadurch die Bürger in zwei entgegengesetzte Parteien auseinanderreisst, kennen wir wiegesagt bereits besonders aus den letzten Büchern der Republik. An sie klingen die jetzigen ethischen Erläuterungen zu den Besitzgesetzen mehrfach fast wörtlich an, wenn es z. B. heisst: Sehr reich u n d gut zu werden ist unmöglich *742 e* und wiederholt *743 a*. Der Sorge für den Gelderwerb gebührt die allerletzte Stelle; weit wichtiger ist die Sorge für das, um wessen willen eigentlich die Erwerbung allein stattfindet, der Leib und namentlich die Seele *744 c*. Später wird geklagt, dass die Liebe zum Reichtum den Leuten alle Zeit raube, für etwas Anderes als das eigene Besitztum Sorge zu tragen. Indem jedes Bürgers ganze Seele daran hängt, dünkt ihm alles Andere lächerlich, wie körperliche und geistige Ausbildung oder die Bemühung in öffentlichen Angelegenheiten, insbesondere auch jedes persönliche und Geldopfer für die kriegerische Sicherheit des Staats. So kommt es, dass von Natur ganz wohlanständige Menschen zu Handelsleuten, Schiffsrhedern und Dienstleistenden, die Mutbegabten aber zu Seeräubern, Einbruch

Uebenden u. dgl. werden, obgleich sie bisweilen von Natur nicht übel veranlagt, aber unglücklich waren *831 c ff.*

In diesem Sinn wird *742 c* den Bürgern untersagt, Geld auf Zins auszuleihen, was gerade in den Handelskreisen Athens schwunghaft Sitte war, aber ausser von Plato auch von Aristoteles und vielen theoretischen Nachfolgern bis über die Reformation hinaus eigentümlicher Weise als eine Art von Unnatur verworfen wurde *). Auch die Mitgift findet keine Gnade in Plato's Augen; jedenfalls wird sie, wenn sie über das Erforderliche an Kleidung hinausgeht, mit einer starken Gebühr belegt, die wieder dem Staat zu gut kommt. Nicht übel bemerkt unser Philosoph nebenbei, dass die Frauen alsdann weniger durch das Geld übermütig werden, die Männer aber, die sich verheiraten, nicht dadurch einer unfreien und erniedrigenden Knechtschaft (d. h. dem Pantoffel) anheimfallen *774 c d* (*742 c*). Statt der Rücksicht aufs Geld und Aehnliches solle vielmehr, wie s. Z. schon im *Politikus 310* gemahnt wurde, das körperliche und namentlich seelische Zusammenpassen der Naturen zum Behuf eines gesunden Nachwuchses das Massgebende sein. Denn „Jeder muss die für den Staat erspriesslichste, nicht die ihm selbst am meisten zusagende Wahl treffen, damit der Staat in der Weise eines Mischkrugs gemischt sei — Dinge, die sich freilich wieder nicht gesetzlich vorschreiben, wohl aber mit einschmeichelnden Worten nahelegen lassen" *773*. In dieselbe Linie gehört endlich, dass die umlaufende Münze, wie in Sparta vor dem Einschlafen des Gesetzes über Gold und Silber (und wie später bei Fichte im „geschlossenen Handelsstaat"), nur Landesmünze sein, dagegen kein Privatmann Gold oder Silber zu eigen haben soll („ausser in der Seele", sagte einst die Republik). Bloss der Staat darf für den Verkehr nach Aussen, der sich natürlich nicht ganz vermeiden lässt, solches besitzen und etwa an die von ihm Ausgesandten oder mit seiner Erlaubnis Reisenden es leihweise abgeben.

Ueber letzteren Punkt des Reisens findet sich später *949 e — 953 e*

*) vgl. *Arist. Pol. I, 3, 23*: »Das Geld hat nur Sinn als Mittel des Verkehrs mit Gütern, μεταβολῆς ἐγένετο χάριν, durch das Zinswesen aber wird es selbst zum Gegenstand des Erwerbs und es ergibt sich, wie der griechische Name τόκος (Erzeugnis — Zins) andeutet, die äusserste Unnatur, dass Geld Geld erzeugt. Daher ist mit dem grössten Recht Zinsdarlehen und Wuchergeschäft verhasst«.

ein hübscher Exkurs, der mit sichtlicher Vorliebe ausgeführt ist, indem er Plato's persönliche Reiseerinnerungen und Erfahrungen enthält. Um dieses biographischen Interesses willen möge er bei gegenwärtiger Gelegenheit seine Einfügung finden. Wie wir bereits sahen und später beim Handel noch deutlicher bemerken werden, ist unser Philosoph einem lebhaften Verkehr seines Staats und namentlich seiner ächten Bürger mit dem Ausland wenig geneigt, weil er den verderblich ansteckenden Einfluss fremder Sitten fürchtet. Doch ist er auf der andern Seite zu sehr und mit Recht der feingebildete Athener, um einer „rohen und unfreundlichen ξενηλασία“ das Wort zu reden, wie sie anderwärts wenigstens zum Teil vorkam *950 b*. Eine solche sei sowohl unausführbar, als auch für den guten Ruf eines Staats schädlich. Denn man dürfe sich keineswegs darüber hinwegsetzen, ob man den Andern als wacker erscheine oder nicht. Nicht in demselben Grad, in welchem die grosse Mehrzahl des Wesens der Tugend entbehre, seien die Schlechten auch unfähig, die Andern zu beurteilen; vielmehr besitzen selbst die Bösen ein gottverliehenes richtiges Gefühl, so dass sie recht gut die Besseren unter den Menschen von den diesen nachstehenden zu unterscheiden wissen. Darum ist für viele Staaten die Aufforderung zweckmässig, einen Wert auf die Meinung der Menge zu legen, wenn auch die Hauptsache immer bleibt, dass man sich wirklich tüchtig zu werden bemüht *950 b c*.

Aus diesem Grund gilt es also, den gegenseitigen Verkehr mit dem Ausland von Staatswegen vernünftig zu regeln und nicht ganz zu unterdrücken. Besonders wichtig ist das Reisen der eigenen Bürger dorthin. Wie später Leibniz sehr ähnlich über die adeligen jeunes étourdis Deutschlands und ihre in jeder Hinsicht verderblichen Reisen nach Paris und Frankreich klagt, will Plato das Reisen Keinem unter dem Alter von 40 Jahren gestattet wissen (weil dann die schlimmste Ansteckungsfähigkeit vorbei ist). Und hatte er seinerzeit in einer Bemerkung des Phaedo besonders auch das geographisch Belehrende solcher Reisen gerühmt, so ist es ihm jetzt vor Allem um die Erweiterung des kulturgeschichtlichen und politischen Gesichtskreises zu thun; so wenig war er bloss ein Mann des konstruierenden und erfahrungsfeindlichen Apriori, während nur Aristoteles sich um die Kenntnis von allerlei fremden πολιτεῖαι bemüht hätte! Man solle auch

draussen Land und Leute und ihre Gesetze kennen lernen. „Denn ein Staat, welcher bei mangelndem Verkehr gute und schlechte Menschen nicht kennen lernte, vermöchte wohl weder zu genügender Milde und Vollkommenheit zu gelangen, noch auch seine Gesetze aufrecht zu erhalten, die er alsdann nicht durch Einsicht, sondern bloss durch Gewohnheit auffassen würde. Gibt es doch unter der grossen Menge stets einige, eben nicht zahlreiche göttliche Menschen, die nicht häufiger in wohl-, als in nichtwohleingerichteten Staaten geboren werden und deren Bekanntschaft zu machen sehr viel wert ist (vgl. Archytas und die andern Pythagoreer, auch Einzelne aus der sizilischen Bekanntschaft unseres Philosophen). Diese Spur zu verfolgen, muss der in wohleingerichteten Staaten Heimische, welcher unverdorben blieb, stets zu Wasser und zu Land ausziehen, teils die bei ihm bestehenden gesetzlichen Bestimmungen dauernd zu machen, teils, wenn etwas übergangen ward, es nachzuholen und der obersten Gesetzesbehörde in der Heimat als Reiseerfahrung mitzuteilen, bezw. das Muster des eigenen Staats in anderen aufzustellen" *951 a b c.*

Ein solcher wahrhaft wertvolle Reisende, „ein seltener Gast" *953 c*, sollte nicht unter 50 und nicht über 60 Jahre alt sein, welch' letzteres Plato ja von seiner dritten sizilischen Reise im Jahr 361 her wusste. Ueberhaupt hinterlässt er der Nachwelt die feinste Kritik der schnöden Behandlung, welche ihm dort bekanntlich von Seiten der beiden brutalen Dionyse zu teil geworden, indem er schildert, wie man umgekehrt im eigenen Staat einen solchen „ἀντίστροφος" des ächten Gesetzesreisenden empfangen und behandeln solle. „Jeder Mann der Art erscheine uneingeladen vor der Thüre der Reichen und Weisen, denen auch er angehört*). Er begebe sich nämlich nach der Wohnung des Vorstands der Geistesbildung, im Vertrauen, als Gastfreund der Gastfreundschaft eines solchen hinlänglich empfohlen zu sein, oder nach der eines Bürgers, welcher durch seine Tugenden den Preis errang. Nachdem er mit einigen dieser Männer verkehrt, indem er teils sie belehrte, teils von ihnen lernte, scheide er durch

---

*) selbstverständlich Anführung aus *Rep. 489 b c,* wo eine andere Wendung desselben Worts, nämlich der Ueberlieferung nach eines schlotterigen Witzes von Aristipp oder Simonides erwähnt wird, indem sich Plato allen Ernstes dessen Anwendung auch auf s e i n e n Besuch am sizilischen Hof verbittet, als wäre es ihm um das Schmarotzen zu thun gewesen.

angemessene Geschenke und Achtungsbezeugungen geehrt als Freund von den Freunden. . . . So möge man mit fremden Männern und Frauen verfahren, indem man Zeus, den Gott der Gäste in Ehren hält und nicht wie das Gezüchte am Nil (θρέμματα Νείλου) die Fremden von sich scheucht" *953 c — e.* Ihn hatte sogar der ältere Dionys, wie ein zweiter Busiris Aegyptens schliesslich einem Kriegsgefangenen gleich behandelt, wo nicht gar als Sklaven verkauft, während er bei dem jüngeren nur durch Archytas von Tarent als gegen 67 Jahre alter Greis aus schwerer Lebensgefahr gerettet wurde. Ein schönes „ἀπαλλαττέσθω φίλος παρὰ φίλων δώροις καὶ τιμαῖς πρεπούσαις τιμηθείς"! Es ist in der That ein attischfeiner und doch vernichtender Denkzettel, welchen der Philosoph hiemit dem sizilischen Tyrannenpaar geschrieben hat.

Kehren wir zu unserem näheren Zusammenhang zurück; so versteht sich namentlich nach den dem Kapitalismus so abgeneigten Vordersätzen von selbst, dass Plato seinen einheimischen Bürgern den Handel, sei es nun Klein- oder Grosshandel, καπηλεία oder ἐμπορία, verbietet. Denn dass er auf Verwirklichung selbst seines bloss zweitbesten Staats in Athen, der Stadt des schwunghaftesten, ihr in der That auch ganz unentbehrlichen Seehandels bereits stillschweigend verzichtet hat, wurde schon im Eingang angedeutet. Isokrates ist also im Panathenaikus wieder einmal gar zu klug, wenn er den „ὀλίγοι τινὲς τῶν προςποιουμένων εἶναι σοφῶν" *257 a* neben Anderem auch das am Zeug flickt, wie sie die Notwendigkeit des Seewesens und damit dann auch der Demokratie für Athens Verhältnisse nicht einsehen.

Zum Ueberfluss lässt Plato ausser der Hinweisung im Kritiasbruchstück und der Schilderung der Atlantis auch hier in den Ges. gar keinen Zweifel darüber, dass er die Lage an der See nicht für die geeignete halte, um ein gesundes Staatswesen zu errichten. Es ist dies sogar das Erste, womit er *704 a* (Anfang des 4. Buchs) seine Vorschläge beginnt, indem er zum allermindesten 80 Stadien, also das Doppelte der Entfernung Athens vom Meer verlangt. „Denn eine Seestadt, mit Häfen wohl ausgerüstet und nicht alle Erzeugnisse liefernd, sondern viele missend brauchte einen gewaltigen Retter und Gesetzgeber göttlicher Art, sollten sich in ihr bei solcher Beschaffenheit nicht vielfältige, abgefeimte und schlechte Sitten er-

zeugen (des Aristoteles ὄχλος ναυτικός!) . . . . Denn das eine Gegend bespülende Meer ist zwar für das tägliche Bedürfnis eine angenehme, in der That aber gewiss eine herbe und bittere Nachbarschaft. Indem es nämlich hier den Handel und vermittelst des Kleinverkehrs den Gelderwerb gedeihen lässt und in den Seelen eine veränderliche und wankelmütige Gesinnung erzeugt*), macht es die Bürger unzuverlässig und lieblos gegen einander, sowie desgleichen auch gegen andere Menschen. . . . Bei reicher Ausfuhr gewährt des Silbergelds und Golds grosse Fülle ein Unheil, grösser möcht' ich sagen denn Eins, für das Erlangen einer edlen und redlichen Gesinnung" *704 d ff.* Sogar im Punkt der kriegerischen Tapferkeit gibt er wegen der geringeren Möglichkeit raschen Entweichens dem Land mit seinen ὁπλῖται μόνιμοι καὶ πεζοί den Vorzug und kann nicht umhin, Marathon und Platää weit über Salamis zu stellen *706 f.* Und noch einmal heisst es später *842 cd* in einem an den Gorgias und dessen herbe Urteile über Perikles erinnernden Ton: „Die Wahl einer Landstadt ist für den Gesetzgeber bequemer; denn nicht bloss nur die Hälfte zweckmässiger Gesetze bedarf es, sondern noch weit wenigerer und noch dazu solcher, die freien Menschen weit angemessener sind. Hat doch der Gesetzgeber dieses Staats nichts zu schaffen mit seemännischen, handelsverkehrlichen, staatswirtschaftlichen und auf Steuern bezüglichen Gesetzen, sowie mit Bergbau, Anlehen, Zins auf Zins und andern derartigen Dingen" (φλυαρίαι, hiess es im Gorgias).

Indessen verleugnet sich doch die ruhige Besonnenheit des Alters (und die wärmer gewordene athenische Gesinnung) bei unserem Philosophen nicht ganz, sofern er später bei Gelegenheit der Handelsgesetze *918 b ff.* diese äusserst vernünftig und treffend bevorwortet. Ansich, meint er hier, könnte man gegen den Handel u. dgl. nichts Schlimmes sagen. Im Gegenteil sei ja eigentlich Jeder ein Wohlthäter der Gesellschaft, welcher den unsymmetrischen und ungleichen Stand der Güter jeder Art zu einem symmetrisch gleichmässigen mache, πῶς γὰρ οὐκ εὐεργέτης πᾶς, ὃς ἂν οὐσίαν χρημά-

*) ἤθη παλίμβολα καὶ ἄπιστα. Vgl. hiezu das gute Wort Cicero's über den Zusammenhang der Meerlage mit dem griechischen Naturell: Volucri semper spe et cogitatione rapiuntur a domo longius. Ebenso treffend heisst es bei ihm *Rep. 2, 9* mit Beziehung auf die gar zu grosse politische Beweglichkeit der Hellenen: Fluctibus cinctae natant paene ipsae simul cum civitatum institutis et moribus. S. dagegen Hegels Meereshymnus *IX, 108!*

των ὡντινωνοῦν ἀσύμμετρον οὖσαν καὶ ἀνώμαλον ὁμαλήν τε καὶ σύμμετρον ἀπεργάζηται; — eine vorzügliche Begriffsbestimmung des Handels als der Güterausgleichung *)! „Worin liegt nun wohl der Grund, dass so etwas nicht als schön und anständig erscheint, und was hat es in Verruf gebracht"? Die Antwort liegt in der unersättlichen menschlichen Gewinnsucht, während ein mässiger Gewinn (κέρδος μέτριον) ja gerne angienge und die Sache, „wenn zufällig einmal von trefflichen Menschen, Männern oder Frauen betrieben (was wir ihnen übrigens nicht wünschen wollen!), eine ganz annehmliche und willkommene Berufsart wäre und untadelig betrieben gleich einer Pflegerin oder Mutter geehrt zu werden verdiente **). Wenn aber jetzt, des Kleinhandels oder der Schenkwirtschaft wegen Jemand in einsamer Gegend nur auf weiten Wegen erreichbare Wohnungen sich errichtet, wo die ein Bedürfnis Fühlenden eine willkommene Zufluchtsstätte aufnimmt, oder von gewaltigen Stürmen Umhergetriebenen ruhige Stille und den Erhitzten Abkühlung sich bietet, nachher aber nicht, als habe er Freunde aufgenommen, auf die Aufnahme freundliche Gastgeschenke folgen lässt, sondern jene, als habe er Feinde zu Gefangenen gemacht, nur gegen ein frevelhaftes, widerrechtliches und schmachvolles Lösegeld frei gibt, dann sind es diese und ähnliche schmählich begangene Fehler, welche den dem dringenden Bedürfnis geleisteten Beistand in Verruf gebracht haben. Demnach muss der Gesetzgeber ein Heilmittel dagegen bereiten und die Berufsarten sorgfältiger überwachen, in welchen ein starker Antrieb schlecht zu werden liegt" *918 b ff.*

*) vgl. hiezu schon *Rep. 371 b* die treffliche, später von Aristoteles in der Politik (s. oben S. 752 Anm.) so fein weiterausgeführte Definition des Gelds: νόμισμα σύμβολον τῆς ἀλλαγῆς ἕνεκα. Aehnlich bemerkte im vorigen Jahrhundert Hume gegen die Nationalökonomen seiner Zeit, das Geld sei nicht selbst ein Gut, sondern nur das Mittel zur Güterverteilung, sozusagen das Oel in der Maschine des Ausgleichs.

**) Es ist der ethisch kerngesunde, freilich wohl immer »εὐχή« bleibende Gedanke, dass auch der Handel (und die Börse), statt als ein »Parasit der Volkswirtschaft« am Mark der Völker zu zehren, an und für sich ein unanfechtbarer sozialpolitischer Beruf sein könnte und sollte, so gut wie andere in der grossen gesellschaftlichen Arbeitsteilung, wenn nur mit Fichte gesprochen die Anarchie des Handels sich in eine vernünftige Organisierung desselben verwandeln lassen wollte. Ob eine solche wohl der Sozialdemokratie gelänge, welche ja doch die Quelle alles Uebels in der Welt, die Menschennatur, gleichfalls nicht umzuschaffen vermag??

Wie es scheint, hat Plato auf seinen verschiedenen Reisen schon ganz neuzeitliche Hotel-Erfahrungen gemacht und die Nachkommen der sagenhaften Wegelagerer kennen gelernt, deren Verfahren allerdings von der patriarchalischen Gastlichkeit der homerischen Schilderungen etwas stark abstach und absticht. Selbst heute, wo wir natürlich etwas andere und nüchternere Begriffe von diesen Dingen haben, können wir es dem klassischen Gegner aller Banausie noch nachfühlen, warum er wenigstens in einem beutelschneiderischen und wucherischen Beherbergungswesen eine eigentümliche innere Unwahrheit sieht, die sich in dem Gegensatz der Empfangsbücklinge und der Rechnungsüberreichung oder Trinkgelderjagd beim Abschied für ein feineres Gefühl wenn nicht verletzend, so doch lächerlich und verächtlich verrät. Selten wird daher ein Wirt, bezw. Hôtelier oder gar ein Kellner (sei es mit oder ohne Frack) als ἀνὴρ ἐλεύθερος oder καλὸς κἀγαθός erscheinen, eine so bedenklich grosse Rolle auch diese Herrn in unserem neueren sozialen und politischen Leben als Mäcene der herumreisenden Wahlbittsteller spielen.

Gleich dem Handel in seinen verschiedenen Stufen und Formen, denen vorhin nicht übel auch das Wirtschaftsgewerbe beigezählt worden, will Plato natürlich auch vollends das eigentliche Gewerbe seinen ächten Bürgern untersagen, sei es nun als Kleinhandwerk oder auch als fabrikartigen Grossbetrieb, bei welchem „τέχνῃ τινί“ d. h. durch Arbeitenlassen von Sklaven in einer Fabrik (ἐργαστήριον) unter Aufsehern der Freie mittelbar ein seiner unwürdiges Geschäft betreibt *919 c*, *846 d*. Im einen Fall ist es das schmähliche Aufgehen im Geldmachen als höchstem Lebensziel, im andern jene uns schon von früher her bekannte aristokratischplatonische Ueberzeugung von dem schädigenden Einfluss der niederen schweren Handarbeit auf den ganzen Menschen nach Leib und Seele, was ihn zu diesem Verbot bestimmt. Jedenfalls könne in beiden Fällen von einer richtig manneswürdigen staatsbürgerlichen παιδεία keine Rede sein *643 e ff.* (oder wie Aristoteles in der *Rhet. I, 9, 27* es gut definirt: ἐλευθέρου γὰρ τὸ μὴ πρὸς ἄλλον ζῆν). Uebrigens teilt er damit nur ein im griechischen Altertum vielfach verbreitetes und selbst im Widerspruch mit der wirklichen Praxis oder mit der gesetzlichen Zuteilung der staatsbürgerlichen Rechte *) immer und immer wieder sich regendes

*) Von Solon heisst es z. B.: ἀξίωμα περιέθηκε ταῖς τέχναις, wornach die Schmähung der δημιουργοί ausdrücklich verboten war.

Vorurteil, das bekanntlich Aristoteles sogar noch viel schroffer fortführt, während nur Sokrates von ihm frei gewesen war. Wir wollen jedoch so ehrlich sein und zugeben, dass sogar unter den mit allem Grund so sehr veränderten neuzeitlichen, insbesondere sklavenlosen Verhältnissen ein wirklich denkender, feinergearteter Mensch immer noch gar leicht in die Lage kommt, zwischen abstrakthumaner Allerweltsachtung und sehr triftigen aristokratischen Neigungen zu schwanken, welche mit dem ὄχλος so wenig wie ein Plato, Aristoteles und sogar Sokrates zu thun haben mögen.

Selbstverständlich kann sich aber unser Philosoph nicht verhehlen, dass für eine halbwegs grössere Gesellschaft, also auch für s e i n e n Staat Handel und Gewerbe in ihren verschiedenen Formen schlechterdings unentbehrlich sind (oder „für den Staat sehr notwendig zu sein scheinen", wie er *920 b* selbst sagt, indem er sich zugleich um die Stellung zu den h ö h e r e n Arten von δημιουργοί, z. B. zu den berufsmässigen Heerführern oder Künstlern und anderen „τεχνικοί" etwas verlegen „ὡς ἐν παρέργῳ" herumdrückt *921 d*; vgl. früher die Einschränkung im *Symposion 209 a* zu Gunsten der ποιηταὶ πάντες γεννήτορες καὶ τῶν δημιουργῶν ὅσοι λέγονται εὑρετικοὶ εἶναι). Also werden alle derartigen Geschäfte den Beisassen und Fremden zugewiesen, die keine aktivpolitischen Rechte haben.

Jedoch stehen auch sie und ihr Leben in mehrfacher Hinsicht unter ziemlich strenger Staatsaufsicht. So wird für sie grundsätzlich der Zunftzwang aufgestellt, den wir schon oben S. 168 f. als das sokratisch Folgerichtige auch in der Republik bezeichnet haben, aber dort noch nicht so ausdrücklich für den damaligen untersten Stand ausgesprochen fanden. Jetzt heisst es *846 d ff.*: „Kein Mensch ist von Natur zur Genüge befähigt, zwei Berufsarten oder zwei Künste erschöpfend zu betreiben oder auch in der Einen selbst das Genügende zu leisten und über eine zweite, von einem Andern (z. B. Sklaven) geübte die Aufsicht zu führen. Das muss also zuerst im Staat gelten: Kein Schmid sei zugleich Zimmermann und umgekehrt . . . . vielmehr gewinne Jeder, Einer im Besitz Einer Kunst, durch sie auch seinen Unterhalt. Auf dieses Gesetz sollen die Stadtaufseher mit Eifer halten." Ferner ist jener Thun und Treiben, je verlockender zum Unrecht es bei ihrem Mangel an wahrhaft freier Bildung ist, genau zu überwachen; hieher gehört die Regelung des

Zinsfusses oder Verkaufstaxen u. dgl. *920*. Endlich sollen sie überhaupt im Staat nicht zu warm werden, also für gewöhnlich nicht über 20 Jahre lang in ihm sich aufhalten dürfen, damit ihre schlechte Atmosphäre die gesunde Luft des übrigen Staats nicht verderbe *850*.

Es ist ohne Zweifel ein uns Heutigen sehr ungewohntes merkwürdiges Gemisch von Bewohnern Einer und derselben Stadt, was uns da entgegentritt, vollends wenn wir auch noch die Masse von Sklaven dazu nehmen. Allein hierin und abgesehen von seinen besonderen Zusätzen gibt Plato nur die thatsächliche Wirklichkeit jener Zeit und besonders Athens wieder, das von Metöken verschiedener Klasse (vgl. den Redner Lysias als μέτοικος ἰσοτελής), von ab- und zureisenden Fremden und Sklaven wimmelte.

Was bleibt nun nach alledem für den wirklichen einheimischen Bürger übrig? Er ist, wie wir schon sahen, lediglich Grundbesitzer und lebt von dem Ertrag seines Erbloses. Aber nicht als γεωργὸς αὐτουργός, wie in Athen die Kleinbauern hiessen, sondern nur als γεωμόρος, was wir etwa Gutsbesitzer oder Landbaron nennen würden. Denn er bebaut sein Land nicht eigentlich selbst, sondern lässt dies durch seine Sklaven besorgen, über welche er nur die Aufsicht (ἐπιμέλεια) führt; oder wie Plato *842 e* wörtlich sagt, er arbeitet nur mit, συνδιαπονεῖ. Grundsätzlich ist die Stellung des freien Manns in Xenophons Oekonomikus ziemlich dieselbe; doch lässt diesen die eigene warme Liebe zum Landbau als einer durchaus edlen, von den Göttern selbst geweihten Thätigkeit in der Anwendung entschieden viel weiter gehen, als wenigstens Plato es gebilligt hätte *). Denn dieser ist nun einmal überzeugt, hier beinahe so gut wie früher, dass der Beruf des Bürgers, die kleine Welt des Staats (τὸν κοινὸν τῆς πόλεως κόσμον) zu erhalten und zu erhöhen, eine eigene ganz erhebliche Kunst sei, die sowohl Uebung, als vielfache Kenntnisse erheische und darum nicht nur so nebenbei betrieben werden könne, οὐκ ἐν παρέργῳ δεόμενον ἐπιτηδεύειν *846 d* (vgl. *831 b — 832 e*).

Mit allen diesen Bestimmungen, welche unter dem beherrschenden hochwichtigen Gesichtspunkt der Besitzverhältnisse stehen, ist bereits auch fürs Weitere klar, dass Plato's alte Einteilung

*) vgl. oben S. 244, wo wir in Xenophons hübschem Oekonomikus einen mehrfachen Einspruch gegen Plato's gar zu aristokratisches Bürgerideal mit seiner »σχολὴ ἐν ἀγορᾷ« zu finden glaubten.

der Bürger in drei Stände (mitsamt ihrer von Anfang an etwas künstlichen Anlehnung an die Seelenteile) völlig verschwunden ist, nachdem schon das Kritiasbruchstück nur noch zwei angedeutet hatte. Was wir hiemit an architektonischer Plastik verlieren, ist aber offenbar ein wesentlicher Gewinn in der Sache, also wiederum durchaus kein Abfall von der früheren Höhe. Denn in Rep. A stand ja der ganze dritte Stand und damit der grösste Teil der Bürger ausserhalb des eigentlichen Staatslebens, das nur für, in keiner Weise aber durch ihn besorgt wurde. In Rep. B dagegen vereinigte sich wenigstens alles wirkliche Interesse und somit auch das nennenswerte politische Leben und Streben auf dem Gipfel des ersten Stands, während der dritte und zweite ungebührlich verkürzt wurden. Hier schaffen die Ges. Wandel und verhelfen dem wahrhaft staatsmännischen Grundsatz: „Jedem das Seine" besser zu seinem Recht. Zwar bleibt auch jetzt noch Handel und Gewerbe draussen; aber wenigstens der Stamm des früheren untersten Stands, der Landmann, wird in den wirklichen und nicht bloss scheinbaren Genuss des Bürgerrechts hereingenommen. Der oberste Stand hört gleichfalls als eigener Stand auf, indem überhaupt nicht mehr der starke Nachdruck auf das Leben und Weben in der Philosophie von Staatswegen gelegt wird oder etwas derartiges wenigstens bloss bei einer kleinen, halb Beamtenschaft, halb freien Gesellschaft im Hintergrund noch einmal auftaucht. So bleibt im Grund genommen eigentlich nur noch Ein Stand, der zweite, von der früheren Einteilung übrig, der jetzt das ganze wirkliche Volk der Einheimischen umfasst (womit zugleich gelegentlich bemerkt der Gedanke der allgemeinen Wehrpflicht erst zur Wahrheit wird).

Abgesehen natürlich von den Schäden und Mängeln, welche daneben nun einmal dem klassischen Altertum mit der Sklaverei und dem Banausievorurteil gegen viele notwendige, an und für sich gar wohl in sittlichem Geist betreibbare Geschäfte anhängen bleiben, muss diese beträchtliche Aenderung in Plato's Verfassungsbestimmungen für vollkommen vernünftig und einzig richtig erklärt werden, wie sich am Ende des 19. Jahrhunderts nachgerade von selbst versteht. Der Staat mit allen seinen Ordnungen, Einrichtungen und Beamtungen einschliesslich der etwaigen höchsten Spitze ist ja um der in irgend einer Weise selbstmitthätigen Bürger willen da und nicht umge-

kehrt, was mit Lotze's öfters gebrauchtem Wort ein „Götzendienst formaler Prinzipien“ wäre. Das weiss heute eigentlich jedes Kind höchstens mit Ausnahme einer verknöcherten Bureaukratie oder blöden Feudalistik mit ihren Nücken und Schrullen, die nicht merkt, wie viel Uhr es nachgerade geschlagen hat, und deren Thorheiten d a r u m vor Allem zu bedauern sind, weil sie auf der andern Seite einem zucht- und ordnungslosen Ansturm gegen jede Auktorität und dem ochlokratischen Herunterziehen von Allem in den Staub auf höchst entbehrliche und vermeidbare Weise die willkommene Handhabe bieten.

Denn das begreift sich ja daneben und ist durch Plato's ganze Art und Vergangenheit gefordert, dass er trotz aller grösseren Anbequemung an das Bestehende auch das nunmehr zusammengefasste Volksganze nicht als einen wüsten Haufen von atomistisch Gleichen oder als überdemokratisches Durcheinander bestehen lassen will, sondern ihm in anderer, den jetzigen Grundbegriffen angepasster Weise eine vernünftige Gliederung zum κ ό σ μ ο ς πολιτικός, wie es öfters heisst, zu geben sucht.

Wir haben bereits zu Eingang gehört, dass sein Gesamtabsehen bei der jetzigen Staatsverfassung auf die Herstellung der richtigen Mitte (μεσεύειν) von „Monarchie und Demokratie“ geht. Uebrigens braucht er den (von Aristoteles ziemlich wohlfeil getadelten, allerdings nicht recht herpassenden) Ausdruck „Monarchie“ offenbar bloss im Zusammenhang des vorangehenden kritischen Vergleichs der beiden Gegensätze Persien und Athen; was er aber damit meint, ist unmissverständlich eben das Interesse der Einheit und Macht oder des stetigen Konservativismus im Unterschied von der fortschrittlichen Beweglichkeit der Volksmenge. Sachgemässer ist daher die andre Formel, welche Eintracht, Freiheit und Einsicht als das Staatsideal bezeichnet.

Genau in diesem Sinn sind gleich die goldenen, noch heute ebenso beherzigenswerten Worte gehalten, welche gewissermassen für den ganzen, die Grundzüge der Verfassung gebenden Abschnitt *745 b* bis *769* das Proömium bilden und deren Sinn auch Aristoteles von dem Meister im Wesentlichen als leitenden Gesichtspunkt seiner vermittelnden Politik aufnimmt. Plato handelt nämlich *757* über das ἴσον, welches ja schon im alten Athen lange vor der französischen Revolution das Schlag- und Losungswort war. „Zwar wird sehr richtig

und angemessen eine alte wahre Rede angeführt, dass Gleichheit Freundschaft erzeuge, aber ohne dass uns so recht klar ist, worin wohl die Gleichheit bestehe, die das zu bewirken vermag. . . . Wird doch für Ungleiche das Gleiche, wenn kein richtiges Verhältnis stattfindet, zum Ungleichen, und durch Beides werden häufige Aufstände in den Staaten erzeugt*) . . . Denn Wackere und Untüchtige, denen man gleiche Ehrenstellen überträgt, möchten sich nie befreunden . . . . Gibt es doch zwei Gleichheiten, die zwar mit demselben Namen bezeichnet werden, in der That aber in vielen Rücksichten einander fast entgegengesetzt sind (vgl. *Gorgias 508 a*). Die Eine derselben, die auf Mass, Gewicht und Zahl begründete (mechanisch-arithmetische der blossen Quantität) vermag der nächste beste Staat und Gesetzgeber zu handhaben, indem er bei ihrer Verteilung das Los entscheiden lässt. Aber die wahrhafteste und beste Gleichheit vermag nicht leicht Jeder zu erkennen; dazu gehört im strengen Sinn Gott, Διὸς γὰρ δὴ κρίσις ἐστί. Den Menschen bietet sie sich immer nur in geringem Mass dar; soweit sie jedoch Staaten und Einzelnen zugänglich ist, bewirkt sie alles Gute, da sie den Grösseren mehr, den Kleineren weniger zuteilt und jedem der Beiden das seiner Natur Angemessene verleiht (μέτρια διδοῦσα πρὸς τὴν αὐτῶν φύσιν ἑκατέρῳ . . . . τὸ πρέπον ἑκατέροις ἀπονέμει κατὰ λόγον *757 c*). Denn gewiss lautet unser oberster Staatsgrundsatz immer auf dasselbe: Gerechtigkeit! Diese aber besteht, um es nochmals zu sagen, darin, dass Ungleichen das ihrer jeweiligen Natur Gleichkommende (oder Entsprechende) gegeben wird, τὸ κατὰ φύσιν ἴσον ἀνίσοις ἑκάστοτε δοθέν. Doch muss man auch das diesem Gleichnamige (d. h. die arithmetisch-quantitative Gleichheit zur geometrisch-qualitativen) ab und zu mithereinnehmen, wenn ein Staat Spaltungen und Unruhen vermeiden will . . . . Man ist mit andern Worten genötigt, wegen der Schwierigkeit der Masse die Gleichheit des Loses beizuziehen und auf Gott und gut Glück zu vertrauen" *757 d e.* Hienach hat ge-

*) τοῖς γὰρ ἀνίσοις τὰ ἴσα ἄνισα γίγνοιτ᾽ ἄν, εἰ μὴ τυγχάνοι τοῦ μέτρου *757 a.* Ich schlage dies im Urtext oder deutsch als klassische Inschrift für alle in dieser Weise sich konstituierenden Versammlungen vor, die um eine passende Aufschrift in Verlegenheit sind, da die Wendung des andern Sokratikers Xenophon *Cyrop. II, 2, 12* doch etwas zu grob ist, wenn sie sagt: καίτοι ἔγωγε οὐδὲν ἀνισώτερον νομίζω τῶν ἐν ἀνθρώποις εἶναι τοῦ τῶν ἴσων τόν τε κακὸν καὶ τὸν ἀγαθὸν ἀξιοῦσθαι.

nauer ein Jeder das ihm Zukommende zu erhalten und nicht bloss nach der Tüchtigkeit (ἀρετή) seiner Ahnen und der eigenen, oder seiner Körperkraft und Schönheit gemäss, sondern auch mit Berücksichtigung seines Reichtums und seiner Armut durch Auszeichnung und Staatswürden auf das Gleichförmigste, zwar in ungleicher, aber verhältnismässiger Weise das Seinige zu empfangen" *744 b c* (bei der Aufstellung der vier Vermögensklassen).

Dieser Mischung aristokratischer, timokratischer und demokratischer Gesichtspunkte entspricht es, dass in dem neuen Staat das Ausschlaggebende vor Allem die Wahl ist, daneben jedoch zwar nicht überall, aber doch vielfach in Gottesnamen auch das Los entscheidet, dessen übermässige Rolle im wirklichen Athen schon aus den Klagen des Sokrates bekannt ist. Das Wahlsystem oder vielmehr die Wahlsysteme für die verschiedenen Bestellungen und Beamtungen sind nun zum Teil etwas verwickelt und künstlich (auch nicht frei von einigem mathematischen Spielen). Doch tritt uns als ihr, gerade heute wieder sehr interessanter Geist klar entgegen das Streben nach möglichst besonnener und bedachter Entscheidung z. B. durch Vorwahlen und mehrfache Durchsiebungen. Recht vernünftig besonders im Unterschied von uns sind weiterhin verschiedene Bestimmungen hinsichtlich des aktiven und passiven Wahlrechts, um einerseits Allen ihren Anteil zu geben, andererseits doch, übrigens nicht einmal zu stark oder unbillig den Schwerpunkt des Ganzen mehr in die höheren Kreise zu verlegen. Darauf zielt z. B. hinsichtlich des aktiven Wahlrechts die Einrichtung des Wahlzwangs für die oberen Klassen, während den unteren das Wählen (mit Abstufung) mehrfach freigegeben ist. Wer sich dann freiwillig nicht beteiligt, kann sich auch nicht beklagen. Passiv ist namentlich für den Rat, βουλή, die Festsetzung einer gleichen Zahl von zu Wählenden für alle vier Vermögensklassen wichtig, wodurch natürlich die an Gesamtzahl kleineren oberen Klassen bevorzugt sind und es zugleich trotz des allgemeinen gleichen aktiven Wahlrechts für den Rat nicht geschehen kann, dass derselbe je einmal eine vollkommene Proletariergesellschaft wird. Weise und wahrhaft freisinnig (ἐλεύθερος im altklassischen Sinn) ist nebenbei auch die Bestimmung, dass Jeder sein Stimmtäfelchen mit seinem Namen unterschreiben muss.

Im Einzelnen ist anschliessend an die Frage der Wahlen sogleich die Volksversammlung zu nennen, da deren Hauptbefugnis eben das Wählen ist. Ausserdem kommt ihr Mitwirkung beim Gericht in Staatssachen zu; sonst spielt sie vollends verglichen mit ihrer Allherrschaft in Athen eine sehr untergeordnete Rolle und wird daher auch *764 a* auffallend kurz abgemacht, um hie und da noch einmal gelegentlich erwähnt zu werden. Berechtigt zu ihrem Besuch, wobei Einberufung und Leitung dem jeweils vorsitzenden Ausschuss des Rats zukommt, sind alle richtigen Bürger. Besuchszwang aber besteht abgesehen von ausserordentlichen Fällen wieder nur für die zwei oberen Klassen (anders, als bei den „leitenden“ Parteien von heute).

Weit wichtiger ist der Rat oder die βουλή *756 b ff.* Zu ihm werden wie schon bemerkt aus jeder der vier Vermögensklassen durch Wahl 180 und von diesen wieder durchs Los 90 abgeordnet. Entsprechend dem athenischen System der Prytanen amtet für jeden Monat $^1/_{12}$ dieser 360 und besorgt mit den andern Beamten den fortlaufenden „Wachtdienst im Staat, während die Mehrzahl der Ratsmänner den grössten Teil der Zeit auf ihrem eigenen Besitztum verharren und die Geschäfte ihres Hauswesens verwalten mögen. Denn die Menge ist nie im Stand, etwas rasch auszuführen, wenn z. B. dem Staat wie einem Schiff im Wogendrang Gefahr droht. Darum dürfen hier nimmer Obrigkeiten aufhören, andern Obrigkeiten vom Tag bis zur Nacht und von der Nacht bis zum Tag die Hand zu bieten, sowie Wächter an der Wächter Stelle zu treten und ihr Geschäft andern Wächtern zu übergeben“ *758 a—d.* Aeusserst treffend hat hier Plato den Hauptschaden der athenischen Demokratie bemerkt und ihm zu begegnen versucht. Denn nicht die Demokratie oder Selbstherrschaft des Volks als solche war ja Athens (und ähnlicher Staaten) Unglück, sondern nur die völlig unmittelbare Demokratie, das Selbstherrschen en masse und Besorgen von Allem, auch von den meisten Einzelheiten direkt durch die ungegliederte Menge, ohne dass feste Ausschüsse oder kleinere und kleinste Bevollmächtigungen des Volks mit hinreichender Macht und Bedeutung amteten. Das ergab notwendig jene kopflose Einzelwirtschaft ad hoc, vom Augenblick zum Augenblick, ohne die einem gesunden Staat unentbehrliche Stetigkeit und haftbare Folgerichtigkeit in der Leitung der Geschäfte. Daher bei Plato die starke Zurückstellung

der ἐκκλησία, der doch in Form der Wahl ihre Oberherrlichkeit belassen war, daher auch bei der βουλή dieses so charakteristische Dringen auf Verkleinerung der eigentlich ausführenden und jeweils regierenden Körperschaft. Denn je mehr Köpfe, desto weniger Kopf im Fall des Bedarfs — das ist eine alte Wahrheit, die auch der geliebte Parlamentarismus unserer Tage wahrlich nicht Lügen straft.

Was nun die κατάστασις ἀρχῶν oder die Bestellung der Beamten im engeren und eigentlichen Sinn betrifft, unter denen jedenfalls alle höheren reine Ehrenämter sind, so erklärt sie unser weiser Gesetzgeber ganz dem Bisherigen entsprechend für hochwichtig, da ohne ihre richtige Gestaltung die beste Gesetzgebung wertlos wäre *751 b*. An die Spitze stellt er gewissermassen als seine, des Gesetzgebers, Schüler und Nachfolger die νομοφύλακες mit ihrem schon erklärten bezeichnenden Namen. Sie haben (einigermassen ähnlich den athenischen Archonten und dem früheren Areopag) die Oberaufsicht über den Lauf und Vollzug der gesamten Gesetzesordnung. Und da diese so wesentlich auf der Einteilung in die vier Vermögensklassen ruht, ist eines ihrer Hauptgeschäfte eben die Erhebung und Ueberwachung der Vermögensverhältnisse. Des Weiteren liegt ihnen die nähere Ausführung des Umrisses der Gesetze oder ihrer περιγραφή im Lauf der belehrenden Erfahrung, wenngleich im Sinn und Geist des ursprünglichen Gesetzgebers ob, der ja unmöglich Alles voraussehen konnte (vgl. bes. *769 ff.*). Bei Kleinerem arbeiten sie mit den übrigen Obrigkeiten zusammen, bei Grösserem auch mit dem Gesamtvolk und Delphi's Rat. Jedoch je weniger Aenderung am Bestehenden, desto besser *772 d*.

Uebrigens ist gerade bei dieser Spitze der ausdrücklichen Beamtungen, hinter deren Zahl 37 wohl ein von Plato uns nicht gelöstes Rätselspiel steckt, die sehr weitgehende und dem gesunden Volkstakt viel vertrauende demokratische Art ihrer Bestellung beachtenswert (nachdem die S. 736 f. erwähnte Einführungsdiktatur aufgehört hat). Aktives Wahlrecht, und zwar mit Wahlzwang, haben alle waffentragenden, bezw. schon im Feld gedient habenden Bürger — die richtige Erkenntnis, dass allgemeine Wehrpflicht und allgemeines Wahlrecht Geschwister sind; dies ist trotz allen sonstigen Missbrauchs rundweg zuzugeben. Ebenso kann ich bei Plato für das passive Wahlrecht bei dieser höchsten Beamtung keine Beschränkung

entdecken; es erstreckt sich vielmehr auf das ganze Volk ohne Klassenunterschied. Nur müssen die zu Wählenden über 50 Jahre alt sein und sollen das Amt nicht über das 70te hinaus inne haben. Von selbst versteht sich übrigens auch für sie die für alle Beamten vorgeschriebene (athenische) Prüfung der Gewählten nach der Wahl auf ihre persönliche und staatliche Tadellosigkeit (δοκιμασία, also nicht unser heutiges technisches Examen).

Aus der grossen Menge der Einzelbeamten für Stadt und Land genügt es die wichtigsten oder doch charakteristischen hervorzuheben. In letzterer Hinsicht ist bedeutsam, wie Plato selbst in den Ges., denen meist eine übermässig religiöse Haltung vorgeworfen wird, über den Dienst an den (öffentlichen) Tempeln sich äussert. Wo erbliche Priesterschaften sind (wie in Athen), soll man keine Veränderung treffen. Ist dies aber als der offenbar ihm willkommenere Fall nicht so, wie es in neugegründeten Staaten wahrscheinlich ist, dann gilt es, für die Götter Priester und Priesterinnen als Aufseher ihrer Tempel anzustellen und zwar teils durch Wahl, teils durch das Los, damit man in jedem Land und in jeder Stadt die dem gemeinen Volk Angehörigen und Nichtangehörigen zu freundschaftlichem Wohlwollen vereinige und die grösste Eintracht herrsche, d. h. es sollen vor Allem in religiösen Dingen keinerlei politische Parteigesichtspunkte sich störend einmischen, wie dieser ausdrückliche Zusatz überaus weise sagen will; denn die berufene Eintrachts- und Versöhnungsmacht Religion wird ja gewiss durch nichts mehr als durch solche Verirrung in ihr Gegenteil verkehrt. Die Erwählten, Männer oder Frauen, sollen ferner über die Hitze herrschsüchtiger Jugend hinaus, nämlich nicht unter 60 Jahre alt sein und ihr Amt nicht länger als ein Jahr verwalten, offenbar um jeder Kastenbildung vorzubeugen. Lebenslänglich dagegen mögen die Ausleger, ἐξηγηταί, sein, welche neben den Priestern gewählt zur Deutung der delphischen Sprüche bestimmt und gewissermassen das Konsistorium des Staats sind *759* (vgl. später die Bestimmungen gegen den zu abergläubischem Unfug verleitenden Hausgottesdienst).

Eine weit wichtigere Behörde ist diejenige, welche wir neuzeitlich das Ministerium des Unterrichts- und Erziehungswesens (unter Weglassung namentlich des unlogischen und sachwidrigen Anhängsels „Medizinalwesen“!) nennen würden, indem sie „für die gesamte

Erziehung der Mädchen und Knaben — Plato's eigene Wortstellung! — Sorge trägt" *765 d ff.* „Denn gewiss, bei Allem, was da wächst, ist der erste schön sich entwickelnde Keim das Wirksamste, sowohl bei anderen Gewächsen, als auch bei wilden und zahmen Tieren und bei Menschen. Den Menschen nennen wir ein zahmes Geschöpf; demungeachtet pflegt er zwar, wird ihm eine richtige, mit glücklicher Naturanlage verbundene Erziehung zu teil, zu dem gottähnlichsten und zahmsten aller Geschöpfe zu werden, zu dem wildesten aber, was die Erde erzeugt, wenn seine Erziehung keine genügende und zweckmässige ist. Deshalb darf der Gesetzgeber es nicht geschehen lassen, dass die Erziehung der Kinder als ein Zweites und Nebensache, δεύτερον καὶ πάρεργον, betrachtet werde". Es ist vielmehr Sorge zu tragen, dass der betreffende Vorstand zweckmässig gewählt werde, um den in jeder Hinsicht Tüchtigsten für die Stelle zu erhalten. Denn „sowohl er, als die ihn Wählenden sollen bedenken, dass diese Staatsgewalt von allen höchsten Staatsgewalten die bei weitem bedeutendste sei" (vgl. *813 b c*, wo er der meistbeschäftigte heisst, dem neben seinem ernsten und hochwichtigen Amt nicht viel Musse bleibe, αἰδούμενος ἐμφρόνως καὶ γιγνώσκων τῆς ἀρχῆς τὸ μέγεθος). Er ist also von allen Beamten, ausdrücklich nicht von der βουλή oder ἐκκλησία, weil bekanntlich ein Parlament als Vice-Kultministerium zweischneidig ist, aus der Zahl der νομοφύλακες mit ganz besonderer Sorgfalt im Apollotempel, somit unter der Aegide und im Geist des Lichtgotts zu wählen. Er darf nicht unter 50 Jahre alt sein und soll selbst Söhne und Töchter oder doch eins von beiden besitzen. Seine Amtsdauer beträgt 5 Jahre, dies wohl deshalb, damit jene bei Plato's Vorschlägen erforderliche Schneide nie fehle (wie bekanntlich bei unseren einzelnen Unterrichtsanstalten das patriarchalisch gemütliche Senioratssystem für die Vorstände nichts taugt) *).

---

*) Ohne Zweifel ist obige nähere Bestimmung eines ausdrücklichen Erziehungsvorstands eine sehr wertvolle Verbesserung oder doch Ergänzung der früheren Gedanken unseres Philosophen, wo man nie so recht wusste, wer denn im Anwendungsfall jene allezeit so hochgehaltene Aufgabe zu erfüllen habe. — Den Verhältnissen des klassischen Altertums verdankt er es, dass er in diesem »Ministerium« abgesehen von später zu erwähnenden Grenzberührungen das Unterrichtswesen nicht mit dem »Kirchenwesen« zu vereinigen braucht. Denn dieser neuzeitlichen Vereinigung ist es ja schliesslich zuzuschreiben,

Beim Uebergang zum Gerichtswesen *766 d ff.*, ohne dessen gute Ordnung ein Staat gleichfalls aufhören würde, ein Staat zu sein, schwankt Plato offenbar im richtigen Gefühl für den Unterschied von Verwaltung und Rechtspflege, ob die verschiedenen „Gerichtshöfe“, δικαστήρια, eigentlich zu den Obrigkeiten zu rechnen seien oder nicht *767 a* und wiederholt *768 c*. Immerhin könne man sie an dem Tag, wo sie einen Rechtshandel entscheiden, als eine gar nicht unbedeutende Obrigkeit betrachten. Im Allgemeinen geht er nun von der vernünftigliberalen Anschauung aus, dass an den Rechtshändeln und ihrer Entscheidung soviel wie möglich Alle teilnehmen sollen; „denn wer des Rechts Mitrichter zu sein nicht befugt ist, ἀκοινώνητος ὢν ἐξουσίας τοῦ συνδικάζειν, sieht sich überhaupt nicht als Teilnehmer des Staats an“ *768 b*. Dem sollen nicht bloss die vor Allem empfohlenen Schieds- und Stammgerichte der einzelnen φυλαί und φρατρίαι Genüge thun, sondern es ist namentlich bei Anklagen, welche das Gemeinwesen betreffen, notwendig, dass das Volk an deren Entscheidung teilnehme; denn „dann widerfährt das Unrecht Allen, und mit Recht würden die Bürger es übel empfinden, wären sie von der Teilnahme an solchen Entscheidungen ausgeschlossen. Vielmehr muss Anfang und Ende eines solchen Rechtshandels dem Volk anheimgestellt sein, die Untersuchung aber dreien aus der Mitte der höchsten Obrigkeiten, über die sich Kläger und Angeklagter vereinigen“ *767 e f.*

Offenbar ist bei dieser Teilnahme des ganzen Volks die ἐκκλησία gemeint, während eine von ihr unterschiedene ἡλιαία als stehendes Volksgericht gar nicht genannt wird. Mit einem solchen, wie es in Athen bekanntlich alles Andre allmählich auf bedenklichdemokratische Weise überwucherte, konnte sich unser Philosoph natür-

dass wegen der äusserlich rechtlichen Seite der Kirche fast immer nur Juristen Kultminister sind, denen man es ebendamit nicht zumuten kann, von der weit wichtigeren zweiten Seite ihres hohen Amts, dem Erziehungs- und Unterrichtswesen viel zu verstehen. Hier würden philosophischgebildete Schulmänner als Fachleute hergehören, jedenfalls aber nicht solche, die — in schneidendem Gegensatz zu Plato's pünktlicher Sorgfalt bei der Wahl — fast wie Cincinnatus vom Pflug weggeholt werden, was auch schon vorgekommen sein soll, und die sich dann selber wundern, wenn sie eines schönen Morgens aufwachen und sich an der Spitze eines so unendlich wichtigen Fachs stehen sehen.

lich auch jetzt nicht befreunden. Ferner spielt, „weil zur Klarstellung des Streitpunkts Zeit, langsames Fortschreiten und wiederholtes Nachforschen erspriesslich ist“, der Gang durch mehrere Instanzen eine grosse Rolle. Der oberste eigentliche Gerichtshof wird endlich von allen Beamten aus der Zahl der Beamten gewählt und es sind diejenigen zu nehmen, welche bei der Verwaltung ihres Amts als die Besten erschienen. Auf diese Weise wird, soweit menschliche Kräfte reichen, ein unbestechlicher Gerichtshof gebildet, der gleichsam als Erstlingsopfer aus der ganzen Beamtenschaft (οἷον ἀπάρξασθαι πάσης ἀρχῆς *767 d*, vgl. das Wort ἀκροθίνιον bei den Rechenschaftsbeamten *946 c*) in bester und gottgefälligster Weise, ἄριστ' ἂν καὶ ὁσιώτατα des Rechtes walte — eine schöne Ausdrucksweise, durch welche die tiefe Heiligkeit gerade des Rechts oder die justitia als fundamentum regnorum gebührend hervorgehoben wird.

Ehe wir zu dem reichen Inhalt übergehen, der auf dem Feld der Erziehung und des Rechts, insbesondre als Strafrecht, die Aufgabe der letztgenannten ἀρχαί bildet (Buch 7 und 9), mögen noch zwei Einrichtungen vorausgenommen werden, welche den Abschluss der Verfassung bilden, aber von Plato nur mehr oder weniger skizziert und erst gegen das Ende des Werks (Buch 12) gebracht sind.

Die erste betrifft an die athenische Sitte sich anlehnend den Rechenschaftshof der Beamten (εὐθύνων πέρι λόγος *945 b ff.*). Denn „es ist keineswegs leicht, einen Vorgesetzten der Vorgesetzten, welcher diese an Tüchtigkeit übertrifft, ausfindig zu machen; dessenungeachtet müssen wir einige gottbegabte (θείους) Oberaufseher auszumitteln versuchen“. Dies geschieht durch eine sehr verwickelte, mehrere Stufen durchlaufende, mit religiöser Feierlichkeit unter der Aegide des allsehenden Helios-Apollon geschehende, aktiv und passiv unbeschränkte Wahl, durch welche endlich zwölf nicht unter 50 und nicht über 75 Jahre alte Bürger, soweit möglich die edelsten und würdigsten im Staat bestimmt werden. Ihre Aufgabe ist, unter die zwölf Stämme des Volks verteilt die Amtsführung der Beamten (nach Ablauf eines Jahrs) aufs Genaueste zu prüfen und wo nötig die auf dem Markt zu veröffentlichenden Strafen anzusetzen. Doch ist gegen sie Berufung an auserlesene Richter (ἐκλεκτοὶ δικασταί) möglich, welche freilich im Verlustfall Verdopplung der Strafe nach sich zieht; und ebenso unterliegen diese selbst unter Umständen der

Anklage eines Jeden, der da will, indem er das ziemliche Wagnis des Durchfalls auf sich nimmt. Dies vollzieht sich vor einem besonders sorgfältig zusammengesetzten Gerichtshof (dessen Mitglieder übrigens vielleicht durch Textverderbnis, vielleicht wegen der Schwierigkeit der Sache bei dieser Hin- und Herüberwachung nicht ganz klar genannt sind). Im Uebrigen geniessen sie, sämtlich als die einzigen im Staat lorbeergeschmückt und Priester des Apollon und Helios, wenn tadellos die denkbar höchsten Ehren im Leben und Tod. Namentlich gibt ihre Bestattung und deren jährliche Gedenkfeier Anlass zu festlichen Wettkämpfen in Musik und Gymnastik.

Die zweite noch zu erwähnende Einrichtung soll den Schlussstein des Staatsgebäudes bilden oder dem Gewordenen die endgültige Erhaltung verbürgen, soweit es menschenmöglich ist, τῷ γεννηθέντι σωτηρίαν ἐξευρεῖν, πρότερον δ' ἀτελὲς εἶναι τὸ ὅλον *960 b*. Sie ist, wie es *961 c* heisst, der Anker des Staats oder sein φυλακτήριον *962 c*. Was ist nun dieses mit fast geheimnisvoller Feierlichkeit Bezeichnete, (das mit starker redaktioneller Unordnung zuerst völlig unangemeldet *908 a* und *909 a*, näher zu seinem Ort *951 c ff.* auftritt und dann am richtigen Platz *960 b ff.* wieder aufgenommen wird)? Es ist ein ganz eigentümlicher Verein, σύλλογος, verwandt mit den pythagoreischen Synedrien und bestehend aus den zehn ältesten Gesetzeswächtern, den mit Staatspreisen Ausgezeichneten, namentlich Priestern, endlich den Aufsehern des Erziehungswesens, dem jeweiligen und seinen Vorgängern. Sie alle sollen je einen jüngeren Mann von über dreissig Jahren, für dessen Tüchtigkeit sie bürgen können, als Nachwuchs mitbringen. Insbesondre gehören dazu als Gäste die S. 753 f. erwähnten politischen Forschungsreisenden, welche ihre auswärtigen Beobachtungen oder dabei gekommenen eigenen Gedanken der Versammlung zur Prüfung mitteilen sollen, damit diese das Wertvolle daraus entnehme. Denn ihre Sitzungen, welche täglich von der Morgendämmerung bis Sonnenaufgang stattzufinden haben, drehen sich eben um die Gesamtbesprechung der Gesetze.

Was nun genauer Sinn, Geist und dem entsprechende Ausbildung dieser Versammlung betrifft, so wird darüber zwar *962 c d* bis *969* gehandelt. Indessen ist das Meiste davon schon dem völlig veränderten Tone nach eine handgreifliche Abschweifung von polemisch-

kritischer Art. Entnehmen wir ihr deshalb hier nur kurz die Grundgedanken, so wird vor Allem die Notwendigkeit des Besitzes Eines Staatsziels statt des Herumirrens (πλανᾶσθαι) in einem zerfahrenen und ideallosen Allerlei betont *962 d e*. Dies Ziel ist die Tugend und zwar in dialektischer Verschlingung von Einheit und Vielheit (bezw. der alten, aber wesentlich abgedämpften kardinalen Vierheit der Republik) *963—966 a*. Also gilt es überhaupt Dialektik des Einen und Vielen nicht nur ethischpolitisch, sondern auch in andern ernsten Fragen, wie in vernünftiger Astronomie und Psychologie oder zusammengefasst Theologie *). Ebendeshalb ist aber auch für Diejenigen, von welchen man dies verlangt, im Unterschied von den andern Staatsbürgern eine genauere Unterweisung, ἀκριβεστέρα παιδεία nötig *965 a* (vgl. *969 b* vom Kopf des Staats: παιδευθῶσί τε προσηκόντως, παιδευθέντες τε ἐν ἀκροπόλει τῆς χώρας κατοικήσαντες φύλακες ἀποτελεσθῶσιν). Diese genauere Unterweisung, welche jetzt wieder angeregt worden ist, soll den Mitunterrednern nachher mitgeteilt und erläutert werden (was jedoch mit dem Abbruch des Buchs nicht geschieht). Freilich liegt sie eigentlich bereits offen und als Gemeingut vor, τὸ λεγόμενον ἐν κοινῷ καὶ μέσῳ ἔοικεν ἡμῖν κεῖσθαι. Doch hat ihr früheres Aussprechen so gut wie nichts geholfen; und so wird auch eine nochmalige Ausführung ein Wagnis und gewissen andern Leuten nicht genehm (oder förderlich) sein *968 e*, *969 a*.

Auch ohne diese letzten Sätze ist es handgreiflich und kann nur von einem grundsätzlichen Vorurteil gegen die Ges. geleugnet werden, dass diese ganze Skizze des θεῖος σύλλογος *969 b* sich in engster Art auf Rep. B und deren dialektisch-mystische Oberhäupter zurückbezieht. Dieselbe bewusste und absichtliche Erinnerung oder Rückverweisung liegt schon in der kurz gestreiften, an ihrem Ort allein wenig begründeten und auch sogleich wieder fallengelassenen

---

*) Der Name Dialektik wird zwar nicht genannt, aber für jeden Kenner des platonischen Sprachgebrauchs insbesondere in Rep. B steht die Sache zweifellos fest. Man beachte nur die Ausdrücke: πρὸς τὸ ἓν ἐπείγεσθαι, ξυνορᾶν, ἀκριβεστέρα σκέψις θέα τε, εἰς μίαν ἰδέαν ἀποβλέπειν *965 b c* (vgl. schon *706 a*: στοχάζηται δίκην τοξότου . . . τούτων τῶν ἀεὶ καλῶν). Und mit wahrscheinlichem Anklang an *Phileb. 16 b*, wo ausdrücklich von der Dialektik die Rede ist, heisst es *Ges. 965 c* fast gereizt: »Nein, nicht vielleicht; es gibt fürwahr für keinen Menschen einen genaueren Weg, als diesen (der σκέψις und θέα).

Erwähnung der drei Schicksalsparzen Klotho, Lachesis und Atropos *Ges. 960 c*, welche bekanntlich gleichfalls am Schluss der (jetzigen) Republik eine Rolle spielen. Charaktervoll wie immer, um nicht zu sagen ächtphilosophisch eigensinnig will also Plato selbst die höchste, im Nebel verschwimmende Spitze seiner früheren Reformgedanken nicht schlechthin fallen, sondern wenigstens den Ausblick auf sie offen lassen. Aber zugleich liegt es in der Natur der Sache, dass dies dennoch im jetzigen Staat ein etwas fremdartiges und nicht recht organisch hereinpassendes Glied ist und bleibt. Daher die sehr lose und unsichere Einfügung dieses „Schlusssteins" oder die wenig bestimmte Art, wie dem σύλλογος eigentlich politisch-rechtlich seine Geschäftszuständigkeit neben den andern Beamtungen angewiesen wird.

So begnügt sich unser Philosoph schliesslich mit dem hübschen, dreimal wiederholten Bild, das in der teleologischen Physiologie des Timäus schon vorbereitet ist: Jener Verein mit seiner höheren (dialektischen) Bildung stellt den Kopf und νοῦς im Staat dar, weshalb er auch auf der Akropolis seinen Sitz aufschlägt, während die anderen (namentlich die jüngeren) Beamten dem im Umkreis des Kopfs angebrachten Sinnensystem des menschlichen Organismus entsprechen *961 d*, *964 e*, *969 b*. Denn bekanntlich sind die Sinne und weiterhin die δόξα in der dritten Periode wieder erheblich mehr zu Ehren gekommen, weshalb schon *632 c* gesagt wird, dass die Einen Wächter von φρόνησις, die andern von δόξα ἀληθής geleitet werden. Hienach dürfte der jetzige Plato nicht weit von der Ansicht entfernt sein, die wir oben S. 508 f. bei der Beurteilung von Rep. B aussprachen: Eine wirklich philosophische Bildung ist für einen Staat und seine Beamtungen, vornehmlich an der Spitze, inallweg heilsam; ein anderes ist die philosophische Staatsleitung ex professo, um nicht zu sagen als Professor. Man weiss aus der Geschichte unseres Parlamentarismus und nicht etwa bloss aus dem σύλλογος in der Frankfurter Paulskirche, wie mancher Gelehrte im Schweiss seines Angesichts nur zu thun hat, um als exakter Forscher wieder gut zu machen, was er als doktrinärer Politiker sündigt und schwindelt. Die Philosophie insbesondre mag darum besser das Licht auf dem Berg und das Salz der Erde im Hintergrund bleiben.

Wir haben im Obigen, übrigens wesentlich mit Plato's eigenem Gang, die Grundzüge der Verfassung für den Staat der „Gesetze" an seine Aufhebung der Einen Hauptspitze im früheren Plan oder an die Wiederzulassung eines mässigen und geordneten Privatbesitztums angelehnt. Ganz ebenso mögen wir nunmehr die gesellschaftliche Lebensordnung (im weiteren Sinn des Worts) anknüpfen an die zweite Hauptänderung, nämlich an das Aufgeben der Weibergemeinschaft und die Wiedergestattung der Privatehe.

Ehe wir jedoch vom Weibe reden, haben wir mit der bei Plato durchaus notwendigen Unterscheidung (vgl. oben S. 572 ff. zum Phaedrus-Symposion) die Stellung der Frau ins Auge zu fassen und gewissermassen im Uebergang von den eigentlichen Verfassungsfragen zum Folgenden kurz zu sehen, wie dieser so wichtige und interessante Punkt von unserem Philosophen auf seiner jetzigen Stufe gefasst wird. Gibt er mit den sonstigen Aenderungen die frühere idealgerechte Gleichstellung beider Geschlechter im Staat auf, oder rettet er sie auch in seine Kompromissperiode herüber? Der Hauptsache nach ist ohne Zweifel das Letztere der Fall. Denn das will ich im genauen genetischen Verfolg dieser merkwürdigen Frage nicht leugnen, dass stimmungsmässig bei Plato im Alter sichtlich eine zeitweise Trübung seiner früheren guten und rundweg nur günstigen Ansicht von der Frau stattgefunden hat. Warum, wissen wir nicht; wahrscheinlich würde eine genauere Kenntnis seiner Lebensgeschichte und reinpersönlichen Verhältnisse oder Erfahrungen darüber Aufschluss geben.

Die Sache ist übrigens schon von länger her und tritt uns, um dies hier nachzuholen, unverkennbar schon im Timäus entgegen. Wenig bedeutsam wäre daselbst *70 a* die bildliche Vergleichung des (besseren) θυμός mit dem Mann und der ἐπιθυμία mit dem Weib. Denn Derartiges findet sich auch schon in Rep. A, z. B. *431 c* oder *451 e* als Unterschied des ἀσθενέστερον und ἰσχυρότερον. Aber stärker ist die ausdrückliche Erklärung *Tim. 42 a*, dass der Mann τὸ κρεῖττον γένος sei, verbunden mit der wenn schon mythisierenden Bemerkung *42 a b*, dass ebendeshalb ursprünglich bloss Männer geschaffen worden seien, während die Frau ihre Entstehung einer zweiten Strafgeburt früherer Männer verdanke, σφαλεὶς δὲ τούτων εἰς γυναικὸς φύσιν ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει μεταβαλοῖ. Dasselbe, was sich meines

Wissens so in keinem der früheren Seelenwanderungsmythen findet, wird am Schluss des *Timäus 90 e ff.* in der komischmythisierenden Zoologie wiederholt, wo nicht nur die Entstehung der ἄλλα ζῶα im Unterschied von der γένεσις ἀνθρωπίνη aus späteren Strafgeburten vorheriger Menschen erklärt, sondern für unseren Fall gesagt wird, wer von den Männern feig und ungerecht gelebt habe, werde wahrscheinlich (κατὰ λόγον τὸν εἰκότα) in der zweiten Geburt ein Weib (μετεφύοντο, später μεταπλάττειν). Erst von hier an schreibe sich dann auch das von der Gottheit eingerichtete Geschlechtsleben im Unterschied vom vorherigen γένος γηγενές (vgl. übrigens schon den phantastischen Politikus-Mythus *274 a*). Auch die kostbar humoristische Besprechung des Wesens und Zwecks der Fingernägel *Tim. 76 d e* gehört hieher. Nachdem die ätiologische Erklärung ihrer Bildung gegeben ist (τοῖς μὲν ξυναιτίοις δημιουργηθέν), heisst es weiter: Τῇ δ' αἰτιωτάτῃ διανοίᾳ τῶν ἔπειτα ἐσομένων ἕνεκα εἰργασμένον. Denn dass später einmal aus Männern Weiber und andre Getiere (θηρία, ist unmöglich höflicher zu übersetzen!) werden sollten, wussten unsere Bildner, und dass viele dieser Gebilde die Nägel zu Vielem nötig haben werden; daher legten sie sogleich bei der Bildung des Menschen in dieser πρόφασις es auf die Entstehung von Nägeln an, ὑπετυπώσαντο τὴν τῶν ὀνύχων γένεσιν *).

Die letztere heitere Auslassung zeigt übrigens deutlich, wie wir auch die andern Timäusstellen zu nehmen haben. Sie sind nicht nur Mythus, λόγος εἰκώς, sondern auch offenbar gelegentlicher Ulk, in welchem sich Plato eine vorübergehende und im Grund sehr harmlose kleine Bosheit erlaubt. So lässt er in der absichtlich und ausdrücklich sehr kurz und obenhin behandelten Schlusszoologie seine alten Gegner von Rep. B, die Erfahrungs-Astronomen zu Vögeln werden, welche „als Männer von harmlosem, aber leichtem Sinn sich wohl mit den Erscheinungen am Himmel beschäftigen, aber aus Geistesbeschränktheit meinen, die auf den Augenschein sich gründenden Schlüsse über dieselben seien die zuverlässigsten“. Desgleichen werden auch andre Lebensrichtungen mittelst der entsprechen-

*) anders — und eigentlich noch ungalanter — Aristoteles, der bei der Bienenlehre sagt, dass die Natur nie einem Weibchen eine Verteidigungswaffe gebe. Offenbar hat er in metaphysischem Vorurteil ausser den Nägeln, die Plato nennt, auch die Zunge der Weiber vergessen.

den Tiergestaltungen durchgenommen, welche ihnen bei einer zweiten Geburt aufgehalst werden. Es ist, als ob sich der Timäus von seiner sonstigen Feierlichkeit durch dies kurze Satyrdrama am Schluss erholen wollte, in welchem wie in der aristophanischen Komödie Menschentypen pecudis instar dargestellt werden (vgl. die Advokatenkomödie „Wespen"). Allzutragisch wollen wir also jedenfalls diese minder liebenswürdig klingenden Aeusserungen im Timäus über das andre Geschlecht nicht nehmen. Es wird schliesslich nicht viel mehr davon im Ernst übrig bleiben, als der zu allen Zeiten erlaubte gelegentliche Stossseufzer: Schwachheit, dein Name ist Weib!

Dasselbe gilt nunmehr auch von den „Gesetzen", wo es *781 b* allerdings einmal heisst: Ἡ θήλεια ἡμῖν φύσις ἐστὶ πρὸς ἀρετὴν χείρων τῆς τῶν ἀρρένων. Selbst die Strafgeburt als Weib wird noch einmal *944 e* als angemessenstes Los für die Schildabwerfer im Krieg wenigstens hypothetisch gestreift. Auch sonst finden sich manche etwas spöttische Bemerkungen über den Mangel der Frauen an Mut, wenn sie im Augenblick der Gefahr wehklagend nur in die Tempel zu flüchten wissen, weiterhin über ihre Neigung zum Aberglauben und zu dementsprechenden frommen Stiftungen oder über ihren Hang zum Hinterhältigen und Versteckten. Das sind offengesagt empirisch gar keine so üblen Beobachtungen, die aber alle unseren Philosophen nicht hindern, der besseren Stimme des inneren und idealen Menschen trotzdem zuletzt das entscheidende Wort zu lassen, wie in manchen andern wolkenartig vorüberziehenden Verstimmungen der Ges., und die schöne alte Ueberzeugung der Republik von der wesentlichen Gleichberechtigung der Frau inallweg zu wiederholen. Hatte er doch dasselbe nicht minder im Timäus gethan, dessen obige Auslassungen gegen die Frauen samt und sonders vorausgedeckt sind durch die gleich im Eingang stehende und nichts zurücknehmende Rekapitulation der betreffenden Gedanken von Rep. A, dass „alle Beschäftigungen für den Krieg und das übrige Leben beiden Geschlechtern gemeinsam zuzuteilen seien".

Fast wörtlich nehmen dies die Ges. nicht bloss als Erinnerung, sondern als fortwährend andauernde Ueberzeugung auf, und es klingt wie ein trotzigstolzes Ceterum censeo des edlen greisen Philosophen, wenn *805 c d* gesagt wird: „Unsre Forderung in diesem Punkt wird nicht verlöschen, τὸ δ᾽ ἡμέτερον διακέλευμα ἐν τούτοις οὐκ ἀποσβή-

σεται, und wir werden nicht aufhören zu sagen, dass Erziehung und das Uebrige dem weiblichen Geschlecht soweit möglich mit dem männlichen gemeinsam sein müsse". Er weiss ja längst, wie sehr dies soziemlich von allen bestehenden Sitten und Anschauungen abweicht. Bei den Thrakern und andern Barbaren bedient man sich in der Viehzucht und beim Feldbau der Frauen zu Dienstleistungen, welche von denen der Sklaven nicht sehr verschieden sind. In Athen schafft (oder sperrt) man sie mitsamt allem Hab und Gut ins Haus und überlässt ihnen dort die Herrschaft über die Spindel (κερκίδων ἄρχειν) und die Wollebereitung. Sparta endlich leidet an seltsamer Halbheit. Zuerst dringt es auf gymnastische Erziehung auch der Mädchen und Jungfrauen. Sind sie dann aber Frauen geworden, so lässt man in böser Schlaffheit (vgl. schon *637 c* und ebenso Aristoteles *Pol. II, 6, 5*, s. oben S. 239) sie völlig frei, statt den Staat aus einem halben zu einem ganzen zu machen *Ges. 805* (*806 c*). Das ist sehr unverständig und ein schwerer Missgriff des Gesetzgebers.

Statt dessen gilt es, auch das weibliche Geschlecht folgerichtig nicht nur zu erziehen, sondern auch später in das Leben und Ergehen des Staats mithereinzunehmen. So soll ihre Gymnastik jedenfalls im Notfall selbst im Krieg Früchte tragen, wie man dies ganz vernünftig von den Sauromatinnen am Pontos und sonst hört *804 e f.*, oder wie es noch näher das Vorbild unserer Stadtgöttin mit Speer und Schild anzeigt *806 b*. Wenn z. B. einmal die ganze Mannschaft einen Feldzug in das Ausland unternommen hat, so sollen neben den Knaben die Frauen daheim fähig (um nicht zu sagen Manns genug) sein *), um für die Stadt selbst einen entscheidenden Kampf zu bestehen. „Denn es würde wohl von einem schlecht eingerichteten Staate zeugen, wären die Frauen so schmachvoll erzogen, um nicht, während die Vogelmütter gegen die stärksten Tiere für ihre Jungen kämpfen — ein alter Ton aus der Rep. A, vgl. auch *Symp. 207 b* —, den Tod und alle Gefahren bestehen zu wollen, sondern erfüllten alsbald, den Heiligtümern zueilend, alle Tempel und Altäre und verbreiteten die Meinung über das Geschlecht der Menschen, diese seien von Natur die zaghaftesten aller Geschöpfe" *814 a b*.

*) wie in der Neuzeit unsere berühmte Landsmännin, die Frau Bürgermeisterin von Schorndorf, welche ihren eigentlich mehr an die κερκίς erinnern den Namen wirklich zu allen Ehren brachte und sogar die Männer beschämte.

Mit einem gewissen Schwanken der Darstellung, das ja die nicht fertig gemachten Ges. in Kleinigkeiten öfters zeigen, wird allerdings bald nachher *833—34* die gesetzliche Verpflichtung zur Gymnastik und dergleichen auf die Unverheirateten beschränkt, während dieselbe von den verheirateten Frauen bloss gewünscht und als gar nicht unpassend ihnen empfohlen wird. Schon früher aber war sehr vernünftig angedeutet worden, dass die älteren Frauen, nachdem sie aufgehört haben Kinder zu gebären, bis zum 50. Jahr im Krieg zu demjenigen verwendet werden mögen, zu was man sie da glaubt brauchen zu können oder was ihren Kräften angemessen und wohlanständig ist, δυνατὸν καὶ πρέπον *785 b*. Wir jedenfalls, wenn nicht bis zu einem gewissen Grad Plato selbst, denken dabei natürlich an die rühmliche und unentbehrliche Beteiligung der Frau an der Kriegskrankenpflege, welche bekanntlich in Wahrheit ebensoviel Heldensinn und Opfermut fordert, als das kämpfende Mitthun im Toben der Schlacht.

Aber auch zu sonstigen Diensten im Staat oder förmlichen Beamtungen, ἀρχαί, sollen die Frauen nach unserem gerechten Philosophen berechtigt sein, wenn sie über 40 Jahre alt sind (während bei den Männern das 30. Jahr die untere Grenze bildet). Von dieser Art ist z. B. das nachher zu erwähnende staatliche Aufseheramt über die Verheirateten oder der Dienst als Priesterinnen und Anderes. Ebenso ist der freien Frau gestattet, wenn sie über 40 Jahre alt und unverheiratet ist, vor Gericht zu sprechen und Zeugnis abzulegen *937 a*, während sie in Athen stets der Vertretung durch einen männlichen κύριος bedurfte (wie sie noch heute überall mit rühmlicher Ausnahme der Schweiz durch die Verheiratung ihren eigenen ehrlichangeborenen Namen verliert). Denen endlich, „welche sich in ausgezeichneter Weise tugendhaft beweisen, gleichmässig Männern und Frauen“ sollen daher auch die staatlichen Ehren wie feierliches Begräbnis und Gedächtnisfeiern zu Teil werden *802 a*. Alles in Allem kann hienach kein Zweifel darüber sein, dass Plato seiner idealen Jugendlehre von der wesentlichen Gleichberechtigung der Frau mit dem Mann bis zum Tod ehrenvoll treu geblieben ist.

Was nun fürs Andere das Weib und überhaupt das Geschlechtsleben betrifft, so geht er an die sittlich eingehende Besprechung dieser wichtigen Fragen nicht ohne das volle Bewusstsein der

eigentümlichen Schwierigkeit, hier gesetzlich oder auch nur mahnend einzugreifen. Leicht könne es Einem da ähnlich ergehen, wie Demjenigen, der auf das Wasser schreibt oder tausenderlei ebenso Erfolgloses versucht. Indessen gehe es doch nicht an, bloss die öffentlichen und gemeinsamen Angelegenheiten zu ordnen, das Einzelleben aber nicht durch Gesetze zu bestimmen und Jedem zu verstatten, seinen Tag hinzubringen, wie es ihm gefällt *780 a c*.

Voran steht in diesem Punkt das grundsätzlich Bedeutsame, dass Plato jetzt vollends rundweg und ohne jegliche Einschränkung die nationalhellenische Unnatur der Päderastie oder überhaupt der gleichgeschlechtigen Geschlechtsliebe, „woraus den Menschen so im Einzelleben, wie in ganzen Staaten tausendfältiges Unheil entsprang“ *836 b*, eben als vollkommene Unnatur verwirft, während er im Phaedrus trotz aller Umbiegung und Veredlung ins Geistige doch noch ziemlich duldsam dagegen gewesen war und selbst im weit höher stehenden Symposion seinen Tadel wenigstens nicht entschieden und rückhaltslos genug ausgesprochen hatte (vgl. oben S. 572). Jetzt dagegen wird in keiner Weise mehr mit dem Feuer gespielt, nicht einmal mehr in Form der verspottenden und negativ belehrenden Ausmalung des Falschen, wie mit des Alkibiades Schlusserzählung im Symposion. Vielmehr wird gleich im ersten Buch der *Ges. 636* anlässlich der Kritik der kretisch-spartanischen Sitte bemerkt, dass bei der Zweischneidigkeit von so Vielem in der Welt der einseitige Betrieb der Gymnastik (und die Speisevereine) Schuld daran sein dürften, wenn dort vor Allem die naturgemässen Liebesgenüsse nicht bloss der Menschen, sondern selbst der Tiere sich verkehrt haben. „Mögen nun diese Dinge im Scherz oder Ernst betrachtet werden, εἴτε παίζοντα εἴτε σπουδάζοντα (wie es mit feiner Rückbeziehung auf die eigene frühere Behandlung heisst), so ist jedenfalls zu erwägen, dass diese Wollust dem sich zu gemeinsamer Erzeugung vereinigenden weiblichen und männlichen Geschlecht zugeteilt ward, dass aber die brünstige Vereinigung der Männer mit Männern, sowie der Frauen mit Frauen der Natur zuwider und zuerst auf Antrieb schrankenloser Wollust gewagt worden ist . . . . wozu die Kreter dann noch die Sage von Ganymedes und Zeus ersannen, um angeblich dem Beispiel des Gottes folgend auch sich den Genuss solcher Wollust zu verschaffen“.

Noch viel eingehender und mit sichtlicher Rückbeziehung auf die alten Lysisgedanken über φίλον und φιλία im Unterschied von ἔρως und ἐπιθυμία *837 a ff.* wird dies in der ernsten und gediegenen langen Ausführung *835 d—842* behandelt, wo für den gegenwärtigen Punkt gleichfalls das „παρὰ φύσιν“ immer tadelnd wiederkehrt und zum Mindesten auf das „κατὰ φύσιν“ gedrungen wird. Die Menschen sollten jedenfalls nicht schlechter sein als viele Tiere; denn Ausnahmen auch hier, wohl als Folge des künstlichen Kulturstands im Unterschied von natürlichen Verhältnissen waren *636 b* angedeutet. Hievon abgesehen gilt von den Tieren, dass sie „in grossen Scharen aufwachsen und bis zur Fortpflanzung ein vereinzeltes, vom ehlichen Verkehr entferntes und keusches Leben führen; sind sie aber zu dem angemessenen Alter gelangt, so leben sie von nun an paarweise, indem sich nach Neigung Männchen zum Weibchen und Weibchen zum Männchen findet, und bleiben in gottgefälliger und geziemender Weise unveränderlich den ersten Liebesverbindungen treu“ *840 d e.* Mit grosser Feinheit wird dabei namentlich auch auf die seelische Verrückung hingewiesen, welche die geschlechtliche Verrückung der Naturordnung notwendig zur verderblichen Folge habe: τοῦ δ' εἰς μίμησιν τοῦ θήλεος ἰόντος τὴν τῆς εἰκόνος ὁμοιότητα ἆρ' οὐ μέμφεται; *836 e* *).

Verflochten mit diesen kerngesunden Sätzen des uns schon aus der Rep. A bekannten idealen Vertreters der φύσις sind im gleichen Abschnitt *835 d—842* seine weiteren, ebenso sittlichernsten als lebenswahren Gedanken über das ausserehliche Geschlechtsleben insbesondre der Jugend, ob nun in unnatürlicher oder natürlicher Form. Dasselbe macht dem edlen Patriarchen der Ethik mit allem Recht grosse Sorge, wenn er sich auch namentlich hier sagt, dass das von ihm Vorgebrachte etwa wie in einer Dichtung Enthaltenes frommer Wunsch bleiben möge, καθάπερ ἴσως ἐν μύθῳ τὰ νῦν λεγόμεν' ἐστιν εὐχαί *841 c.* Eigentlich „würde ein Gott dazu gehören, hierin

*) Bekanntlich gilt dies besonders auch von der solitären Geschlechtsbefriedigung, auf welche Plato soviel ich sehe im ganzen Zusammenhang nicht hindeutet. Ob sie wohl bei den Griechen deshalb seltener vorkam, weil die Gelegenheit zur paarweisen sei es päderastischen oder natürlichen Befriedigung reichlich und bequem genug war? (Doch vgl. den Cyniker Diogenes und einzelne Andeutungen bei Aristophanes, z. B. in der Lysistrate und den Ekklesiazusen).

Wandel zu schaffen; aber jedenfalls braucht es einen hervorragend wagemutigen und ungewöhnlich freimütigen Mann, verderbten Seelen das zum Heil des Staats Notwendige und Geziemende zu sagen, indem man den heftigsten Begierden widerspricht und keinen Menschen zum Beistand hat, als Alleiniger dem Wahren allein folgend, λόγῳ ἑπόμενος μόνῳ μόνος" *835 c* (fast anklingend an die Klage des schmerzlich Vereinsamten *Rep. 496 d*, s. oben S. 281).

Namentlich beweist es eine tiefe Weisheit und grossartige Unbefangenheit gegenüber den selbstverständlich scheinenden und von ihm selber so ganz aufgenommenen Verhältnissen des klassischhellenischen Altertums, dass er sich die schweren sittlichen und insbesondere geschlechtlichen Gefahren der aristokratischen σχολή oder jenes doch eigentlich etwas stark müssiggängerischen „Herrenlebens" auf dem dunklen Grund des Sklaventums keineswegs verhehlt: „Es ergriff mich wie natürlich Besorgnis bei der Erwägung, was doch Jemand in einem solchen Staat beginnen werde, in welchem Jünglinge und Jungfrauen von grossen, eines Freien unwürdigen Anstrengungen, die vornehmlich den Uebermut dämpfen*), frei sind, ἀργοί, und insgesamt ihr Leben hindurch mit Opfern, Reigentänzen und Festen sich beschäftigen, in welcher Weise sie doch wohl in diesem Staat die Begierden von sich fern halten werden, welche als μανία (*783 a*) Viele des einen und andern Geschlechts zum Aeussersten treiben und deren sich zu enthalten die Vernunft gebietet, indem sie im (jungen) Menschen zur Herrschaft zu gelangen trachtet (ὁ λόγος προστάττῃ ἀπέχεσθαι, νόμος ἐπιχειρῶν γίγνεσθαι)."

Jedenfalls haben Gesetzgeber und Obrigkeit diese grosse Gefahr fest im Auge zu behalten, „stets auf die jungen Leute Acht zu geben und zu sehen, mit welchem Gegenmittel, φάρμακον, sie eine, vor andern die Menschen zu bewältigen vermögende Begierde dämpfen können". Denn leicht ist die Aufgabe nicht. „Leidenschaftliche junge Leute, von Säften strotzend, werden sagen, wir geben unverständige und unausführbare Gesetze, und werden Alles mit ihrem Geschrei übertäuben" *839 b*. Am ehesten hilft hiegegen eine sittlich gesunde Gesamtlebensordnung der Gesellschaft (jene reine Atmosphäre der Rep. A), wo alle Unsittlichkeit und Zügel-

*) πόνοι, οἳ μάλιστα ὕβριν σβεννύασιν, vgl. Heraklit *Fragm. 103:* ὕβριν χρὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.

losigkeit von der ganzen öffentlichen Meinung so verurteilt sind, wie bis jetzt bloss die Blutschande. Ueber diese hört Jeder von seiner Geburt an von Allen stets dasselbe sagen, ja sowohl im Lustspiel, als mit allem Ernst in der Tragödie (Oedipustrilogie!) wiederholen, so dass in Folge dieser herrschenden Meinung für gewöhnlich überhaupt nicht einmal die Lust dazu erwacht *838*. So sollten wir im Allgemeinen unsere Kinder für den Sieg über die Sinnenlüste gewinnen, indem wir ihn von ihrer Kindheit an für den schönsten erklären und in Sagen, Worten und Liedern verherrlichen. Wenn die Wettkämpfer von Olympia um des äusseren Siegs willen, wie man erzählt, obwohl ganz besonders kraftstrotzende Menschen, sich doch eben in diesen Dingen zu enthalten vermochten *840*, wie sollte dies um höheren Preises willen und bei viel besserer Bildung nicht auch möglich sein?

Denn natürlich gehört zu allem Bisherigen die richtige körperliche und geistige Ausbildung, bei welcher die Stimme der Vernunft viel eher Gehör findet, als beim Gegenteil *839 e*. In geistiger Hinsicht versteht sich, wie wir besonders aus Rep. A wissen und bald nachher wiederholt finden werden, dass das Gegenteil von sittlichwirkenden Sagen, Worten und Liedern rundweg im gesunden Staat verpönt ist. Körperlich aber bemerkt der Philosoph, dessen inallweg unbefangen nüchterne Auffassung dieser Dinge wir vom Timäus her kennen, dass man die Kraft der Sinnenlust soviel möglich ausser Uebung zu setzen habe, indem man im Essen und Trinken einfach und mässig ist und namentlich durch körperliche Anstrengungen dem Zuströmen der Begierden und dem, was sie nährt, eine andere Richtung gibt. Dahin gehört z. B. der mit weisem Bedacht abhärtende Dienst der jungen Leute in der Landpolizei, von dem wir später hören werden, ebenso die Mahnung (oder Vorschrift), dass die Jugend vor dem 18. Jahr keinen Wein trinken solle, um nicht, wie es sehr hübsch heisst, beim Leib oder bei der Seele der tollen Jugend, ehe diese einer mühevolleren Lebensweise sich zuzuwenden versuchte, Feuer zum Feuer zu leiten *666 a*. Endlich ist hierauf überhaupt die Grundbestimmung berechnet, wornach im richtigen Staat kein übermässiger Reichtum, dieses Brutnest aller Uebel und besonders der Vergeilung, aufkommen und geduldet werden soll *836 a*. „Niemand strebe seiner Kinder wegen nach Schätzen, um

diese in des Reichtums grösster Fülle zu hinterlassen. Denn das frommt weder ihnen, noch dem Staat. Ein Vermögenszustand im Jünglingsalter, welcher keine Schmeichler anlockt, aber auch des Notwendigen nicht ermangelt, gibt den schönsten Einklang und ist der beste; denn er schafft ein harmloses Leben. . . . Seinen Kindern ziemt es sich nicht Gold, sondern sittliche Scheu zu hinterlassen" *729 a.*

Ich habe die feinen Gedanken des alten Weisen über diese Dinge absichtlich auch hier, wie s. Z. zu Rep. A, vgl. oben S. 195 ff., genauer als sonst üblich ist gegeben. Denn meist geht man ja in den geschichtlichen Darstellungen wie in der systematischen Ethik an ihnen vorbei und meint vogelstraussartig, damit seien sie abgethan und aus der Welt geschafft.

Was nun endlich nach Plato das völlig normale Geschlechtsleben und Kindererzeugen in der Ehe selbst betrifft, so wähle ich mit Fleiss diese etwas auffallende Ausdrucksweise statt schlechtweg Ehe zu sagen, um sogleich anzudeuten, was auch jetzt noch wie früher der völlig beherrschende Gesichtspunkt bei seiner Anschauung vom ehlichen Verhältnis ist.

Gleich im Vorspiel *721*, mit welchem die Hauptausführung *771 e—785* (Schluss des 6. Buchs) zusammenzunehmen ist, wird die Aufstellung von Ehegesetzen als eine der ersten Aufgaben des guten Staats bezeichnet. Das grundsätzlichste unter ihnen ist die förmliche Verpflichtung zur Ehe, als deren richtige Zeit für die Männer das 30. bis 35. (später *772 d* das 25. bis 35.) Jahr angegeben wird, für die Mädchen aber das 16. bezw. 18. bis 20. Jahr (*785 b* und *833 d*) *). Wer sich dieser Pflicht freiwillig und willkürlich entzieht, ἑκὼν ἐκ προνοίας ἀποστερεῖ *771 c*, ist seinem Vermögen entsprechend um Geld zu strafen, das der Hera geweiht wird, und er verliert, wie in Sparta, gewisse staatsbürgerliche Ehrenrechte *721 c*, wiederholt *774 a*. Stirbt eine Frau, die schon Kinder hat, dann

*) Ohne dass Plato es ausdrücklich bemerkt, ist es übrigens gegenüber von einem öden Liberalismus nur vernünftig, wenn die Zeit der Gründung eines eigenen Hausstands nicht der Willkür anheimgegeben wird und verhältnismässig spät angesetzt ist. Ein Proletariat, welches immer nur individuelle Rechte kennt, und andererseits doch der mithaftenden Gesellschaft eintretenden Falls die Sorge für sich und seine vorzeitige Nachkommenschaft zumutet, ist einfach ein Unsinn und missbraucht die Freiheit.

möge der Witwer den Kindern lieber keine Stiefmutter geben; andernfalls ist er zu einer neuen Ehe verpflichtet *930 b*.

Begründet wird diese Ehepflicht *721 c* in dem schönen Proömium gewissermassen metaphysisch, mit sichtlichem Anklang an die Timäusausführung über die Zeit als das fliessende und bewegliche Bild der Ewigkeit, und sodann namentlich in Berührung mit den Gedanken des Symposion von dem Teilhaben der Einzelnen an der Unsterblichkeit in Form von Kindern und Kindeskindern. Auf dies freiwillig Verzicht zu thun ist daher nicht gottgefällig, wenn einer das Junggesellentum aus fauler und selbstsüchtiger Bequemlichkeit erwählt, τὴν μοναυλίαν οἱ κέρδος καὶ ῥαστώνην φέρειν *721 d*. Er soll vielmehr, wenn er stirbt, der Gottheit (und dem Staat) Diener an seiner Statt hinterlassen *773 e*, oder wie es *776 b* mit Anspielung auf ein griechisches Festspiel (vgl. *Rep. 328 a*) schön heisst, man solle Kinder erzeugen und aufziehen, indem Einer dem Andern das Leben wie eine Fackel gottdienenden Sinnes weitergibt.

Indem also Bräutigam und Braut zu bedenken haben, dass ihnen obliegt, dem Staat möglichst schöne und treffliche Kinder zu erzeugen *783 e*, muss die Vereinigung ernst und bedacht geschlossen werden, ohne was ja kein Unternehmen in der Welt gedeiht, wie viel weniger ein so hochwichtiges. Massgebend darf daher nicht die Rücksicht auf Vermögen oder Rang sein, sondern es handelt sich (in Erneuerung der alten Republik-Gedanken) vor Allem um das richtige Zusammenpassen der Naturen und physisch-psychischen Temperamente, und zwar nicht nach dem bequemeren, dem Menschen näherliegenden Grundsatz des Gleich und Gleich, sondern gerade umgekehrt als Ausgleichung der Gegensätze in richtiger Mischung. Deshalb ist auch, damit in diesen Dingen keine Täuschung stattfinde, die missliche besonders in Athen übliche Unbekanntschaft, ἄγνοια, sowohl der jungen Leute als ihrer Eltern abzustellen und „des ernsten Zwecks wegen" die Gelegenheit z. B. der religiösen und anderen Festspiele zum gegenseitigen Kennenlernen zu verwenden *771 e f*. Aehnlich wird später *924 d* dem Vormund der Erbtöchter nahegelegt, er solle neben den sonstigen Gesichtspunkten auch, wie es der Vater selbst thun würde, auf den Charakter und die ganze Art des zu Erwählenden achten, βλέπων εἰς ἤθη τε καὶ τρόπους (verwandte Betonung der ἤθη schon *Polit. 310 c ff.*).

Sehr streng wird dann der ehliche Verkehr selbst genommen, wobei wir natürlich nie vergessen dürfen, dass gerade in diesen Dingen die Ges. ausdrücklich mehr Ethik, als richtige Staatsgesetzgebung sein wollen. Schon für die Hochzeitsfeier wird grosse Einfachheit verlangt. Vornehmlich sollen Bräutigam und Braut besonnen sein und sich dabei der Trunkenheit enthalten, da sie an einem wichtigen Wendepunkt ihres Lebens stehen, μεταβολὴν οὐ σμικρὰν βίου μεταλλάττοντες, und damit stets das zu Erzeugende möglichst besonnenen Eltern μετὰ θεοῦ entspriesse (vgl. das schöne Wort im *Sympos. 206 c* von der Erzeugung eines neuen Lebewesens als einem θεῖον πρᾶγμα). Ueberaus treffend und mit bekannten Lehren der Physiologie und Psychiatrie stimmend wird bei dieser Gelegenheit *775 c—e* (vgl. schon *674 b*) eben die grosse Gefahr einer Erzeugung im Rausch für die körperliche und seelische Bildung des Kinds näher ausgeführt und überhaupt gesagt, dass Eltern lieber das ganze Jahr und Leben hindurch, besonders aber während der Dauer des Kinderzeugens vorsichtig sein und nichts thun sollen, was entweder selbstverursachte Krankheiten herbeiführe, oder Frevel und Unrecht zur Folge habe. Denn „notwendig macht Einer, was er erzeugt, zu seinem Abbild an Seel' und Leib und zeugt im ungeordneten Zustand durchaus Schlechtes".

Aber nicht bloss sollen der junge Mann und die Frau, übrigens im eigenen Hause wohnend und von den Eltern bezw. Schwiegereltern des Friedens halber getrennt *776 a*, auf sich und aufeinander in dieser wichtigen Zeit Acht haben, sondern es sollen auch von Staatswegen Aufseherinnen für die Frau und junge Ehe, Priesterinnen der Geburtsgöttin Eileithyia gewählt und bestellt werden, die während der ersten zehn Jahre einer Ehe mit Ermahnungen und Drohungen den Fehltritten und der Unerfahrenheit der Gatten steuern. Wer sich ihnen nicht fügt und der Verletzung der guten Ordnung mit Recht angeklagt wird, verliere verschiedene Ehren in der Gesellschaft *783 e ff.* — Gedanken, welche wir heutzutag zwar gewiss der eigentlichen Gesetzlichkeit entkleiden wollen, aber nur um sie mit einer der vernünftigsten Forderungen der heutigen Frauenbewegung zu vertauschen, nämlich mit der zweifellos in Bälde sogar bei uns Deutschen siegreich durchdringenden Einrichtung der freiwillig, rechtzeitig und gern zu Rat gezogenen weiblichen Aerzte.

Denn bei Plato gibt es selten einen Gedanken, aus dem nicht mit geringer Mühe bleibende Wahrheit entnommen werden kann.

Dagegen soll nach diesen im Wesentlichen ganz gesunden und vernünftigen Ansichten, die sich für ihn aus dem nun einmal leitenden Gesichtspunkt der Ehe ergeben, schliesslich auch hier, wie schon zum Phaedrus und Symposion, durchaus nicht geleugnet werden, dass unserem Philosophen zeitlebens der feinere Sinn für das sittliche Wesen der Ehe als eines persönlichen Treubunds von Mann und Weib auch ganz abgesehen von der Erweiterung zur Familie nicht aufgegangen ist und dass er hierin (als Junggeselle?) hinter Xenophon und Aristoteles zurücksteht. Denn die oben erwähnten leichten Ansätze zur grösseren Betonung des Persönlichkeitsmoments werden überwogen durch die gar zu duldsame Stellung selbst zu einem ehebrechenden Geschlechtsverkehr n a c h der ordnungsmässigen Zeit der Kinderzeugung, wenn derselbe wenigstens den öffentlichen Anstoss zu vermeiden wisse *784 e*. Es stimmt das freilich nicht recht mit dem sittlichernsten, zunächst gegen die Päderastie u. dgl. gerichteten Wort *838 e ff.*, man solle nicht absichtlich der menschlichen Gattung den Todesstreich versetzen oder auf Felsen und Steine, wo niemals der Same Wurzel treiben und zur natürlichen Beschaffenheit gedeihen wird, die Aussaat machen, sowie jedes Saatfelds sich enthalten, wo man nicht wünscht, dass der Same aufgehe. Möglich, dass eine letzte Selbstredaktion des Werks auch hier mehr Folgerichtigkeit hereingebracht hätte. Aber schon das Vorhandensein jener ersten, ob auch ziemlich gewundenen und verschleierten Sätze reicht hin, um unsere unparteiische Behauptung zu rechtfertigen, dass hier eine entschiedene Schranke und ein Mangel in Plato's Ethik vorliege. Sonst ragt dieselbe meist so weit über den Standpunkt des Altertums hervor; in diesem Punkte aber bleibt sie zu sehr in ihm stecken (vgl. oben S. 46 f., wo wir dasselbe von Sokrates zu sagen hatten).

Etwas Aehnliches gilt von seiner Ansicht über die Sklaven und deren Behandlung. Wir dürfen dies mit ihm selbst *776 b ff.* ganz passend hier anfügen, da jene nicht nur einen sehr wichtigen Teil des Hausstands ausmachten, sondern wohl auch in der bisher besprochenen geschlechtlichen Beziehung erheblich mit in Betracht kamen. Höchst interessant ist nun sogleich, wie unser Philosoph mit ernst-

lichen Skrupeln beginnt, die ihm diese ganze Sitte seines Volks und Weltalters macht. Wäre es doch auch zu verwundern, wenn der Sokratiker nicht wenigstens im geklärtesten, für so Vieles mild und unbefangen gewordenen Alter derartige Bedenken gespürt hätte, die zudem von einzelnen naturrechtlichen Regungen der Sophistik (vgl. S. 15 f.) vorbereitet waren. Während der Begriff des sonstigen Besitzes, meint er nämlich *776 b*, einfach und klar ist, gilt dies durchaus nicht von den Sklaven, τὰ τῶν οἰκητῶν (νοῆσαι) χαλεπὰ πάντῃ *). Man kann sagen, dass wir in gewissem Sinn unrichtig und doch wieder richtig von ihnen reden und dass unsere Verwendung derselben bald mit unseren Worten stimmt, bald nicht, für was freilich der spartanische Mitunterredner von seinen Heloten her kein Verständnis hat. Einerseits ist ja bekannt, dass gar viele Sklaven in jeglicher Tugend sich schon besser bewährten, als Freie, und das Haus ihres Besitzers retteten. Andererseits läuft aber auch das Urteil um, dass an der Sklavenseele nichts gesund sei und kein Verständiger irgend dieser Menschenklasse vertrauen könne. Daher behandeln die Einen ihre Sklaven übermässig hart und machen die Seele derselben, die sie wie Tiere mit Stacheln und Geisselhieben behandeln, noch um das drei-, ja vielfache sklavischer. Andre thun von diesem Allem das Gegenteil.

Was ist nun bei so entgegengesetzten Urteilen und Behandlungsweisen das Richtige? Es ist in der That schwer zu sagen. Denn gar nicht leicht ist es, Sklaven und Freie in Wahrheit auseinanderzukennen, ἔργῳ διορίζεσθαι **). Jedenfalls soll man keine Landsleute, sondern Fremde, womöglich sprachverschiedene zu Sklaven haben (vgl. schon *Rep. 469 b*). Ferner soll man sie richtig halten, nicht allein um ihretwillen, sondern noch mehr seiner selbst wegen, τρέφειν αὐτοὺς ὀρθῶς, μὴ μόνον ἐκείνων ἕνεκα, πλέον δὲ αὑτῶν προτιμῶντας *777 d*. „Die richtige Behandlung solcher Menschen besteht aber darin, dass man fürs Erste nie übermütig gegen sie ver-

*) Dies heisst neuzeitlich geredet einfach, dass der ganze Begriff eines κτῆμα-seienden oder zur Sache heruntergedrückten Menschen eben ein Unbegriff ist. Plato ahnt das, ohne doch den Bann des Vorurteils durchbrechen zu können.

**) Aristoteles ist anderer Ansicht, soweit er überhaupt Eine Ansicht in dieser Sache hat, und meint *Pol. 1255 b, 6*, »ὅτι ἔν τισι διώρισται τὸ τοιοῦτον (φύσει)«.

fahre oder ihnen womöglich noch weniger als den Gleichgestellten ein Unrecht zufüge. Denn derjenige, welcher seiner Natur nach — mit Gold in der Seele, wie ein Plato! — und nicht zum Schein das Recht ehrt und das Unrecht hasst, gibt sich solchen Menschen gegenüber kund, gegen die es ihm leicht wäre, ungerecht zu verfahren. . . . Das gilt von Jedem, der eine gewisse Gewalt über Einen ausübt, der schwächer ist, als er" *777 d e.* Im Uebrigen hat man sie sich sozusagen zehn Schritt vom Leib zu halten. Man soll sie strafen, wo es nötig ist, und nicht wie Freie bloss ermahnen, und fast jedes Wort an sie sei ein Auftrag, ἐπίταξις (was übrigens unter Berufung auf das hier von den Sklaven Gesagte später *793 e f.* ganz ebenso von der Behandlung der Kinder bemerkt wird, indem Plato ebensosehr vor ungerechter Härte, wie vor unzeitiger Milde gegen sie warnt). Namentlich soll man in keiner Weise mit den Sklaven auf ein vertrauliches Scherzen sich einlassen, μὴ προσπαίζοντας μηδαμῇ μηδαμῶς οἰκέταις, weder mit den weiblichen, noch mit den männlichen *). Denn man darf nicht, was Viele höchst unbesonnen zu thun pflegen, den Sklaven das Leben durch eine übertriebene, ihnen bewiesene Milde noch schwieriger machen oder ihnen das Gehorchen und sich Beherrschenlassen, sich selbst aber die charaktervolle Führung der Herrschaft erschweren (ἐκείνοις τε ἄρχεσθαι καὶ ἑαυτοῖς ἄρχειν), indem man nämlich jetzt den Kameraden u. s. w. spielt und im nächsten Augenblick den Herrn herauskehrt. Sowas mag wohl vor Allem in Athen der Fall gewesen sein, dem trotz allem und allem auch hierin der Ruhm der menschlich gebildetsten Stadt Griechenlands gebührt. Freilich hatte es auch die meisten Sklaven, welche in der besten Zeit das Vierfache, im übrigen Griechenland das Doppelte der Freien ausgemacht haben sollen.

Was aber Plato betrifft, so werden wir wirklich sagen dürfen, dass er zwar bei entschiedener Ahnung des Richtigen es noch nicht zum Bruch mit der grundsätzlich verwerflichen Sitte bringt, aber innerhalb dieses Vorurteils ethisch so rühmlich und fein sich ausspricht, als nur erwartet werden kann. Jedenfalls steht das entsprechende, ihn teilweise kritisierende Hin- und Herreflektieren des

*) Man beachte wieder die von unserem stets denkenden Verfasser weislich gewählte Stellung »μήτ' οὖν θηλείαις, μήτ' ἄρρεσι«, was Müllers Uebersetzung wie öfters achtlos verwischt.

Aristoteles im 1. Buch der Politik weder theoretischlogisch, noch praktisch im Geringsten höher, vielmehr eher eine Stufe tiefer, wie er ja überhaupt auch politisch in Wahrheit herber ist, als sein grosser Meister, dieser θεῖος ἀνήρ mit seiner grundgediegenen sittlichadeligen Natur.

Kehren wir wieder zur Ehe und Familie zurück, so wäre es schade, wenn wir die trefflichen und feinsinnigen Gedanken übergehen wollten, welche unser Philosoph schon zur ersten Kindespflege oder τροφή in einer oft ganz an Rousseau's Emil erinnernden Weise ausspricht *788 ff.* (Anfang des 7. Buchs). Es sollen ausdrücklich gute Ratschläge und Winke (διδαχή, νουθέτησις, ξυμβουλή, δείγματα), nicht eigentliche Gesetze sein. Aber verschweigen lasse es sich wegen der hervorragenden Wichtigkeit solcher, fürs ganze spätere Leben folgenschwerer Sachen nicht, wenn der λόγος auch Manchen zu breit, kleinlich und lächerlich vorkommen möge. Wir schliessen uns ganz dem an, zumal man derartiges bei der herkömmlichen schiefen Plato-Auffassung kaum erwarten würde, während es doch nur als erfahrungskundige Einzelausführung genau in der Linie der einstigen meist abstrakten Grundzüge von Rep. A liegt.

Plato will die Sorge für den Nachwuchs sogar schon vor der Geburt beginnen lassen, indem er im Anschluss an die obigen Mahnungen für die Neuvermählten nunmehr besonders den Schwangeren die richtige körperliche und seelische Lebensordnung empfiehlt. „Man muss den fruchttragenden Frauen dieses Jahr hindurch die meiste Aufmerksamkeit widmen, damit zu der Schwangerschaft weder zahlreiche und massüberschreitende Lust-, noch auch Schmerzgefühle sich gesellen und dass sie diese Zeit vollbringen, indem sie einen heiteren, freundlichen und milden Sinn sich bewahren" *792 e.* Körperlich ist für sie namentlich viel Bewegung von Wert, was dann auch für das neugeborene und kleine Kind gilt, indem seine Wärterin es viel ins Freie, zu Tempeln oder zu Bekannten tragen soll. Denn es gilt, die massige Stoffaufnahme zu verarbeiten, welche in diesem Alter unverhältnismässig grösser ist, als je später. Dazu dient besonders ein Zustand des Schaukelns, als befänden sie sich stets auf dem Meer, wie ja auch in der That die Ammen und Wärterinnen nach richtiger Sitte die Kinder durch Wiegen auf den Armen und durch Gesänge in den Schlaf bringen, wenn jene ihn nicht

von selbst finden. Denn auf diese Weise wird, wie bei gewissen Kranken, die innere Unruhe durch das Gegengewicht der äusseren Bewegung abgelenkt und beschwichtigt. Aber auch die seelische Einwirkung hat schon sehr frühe zu beginnen: „Ich spreche es als meine Grundüberzeugung aus, λέγω δή τό γε παρ' ἡμῖν δόγμα (polemischer Stich gegen wen?), dass zu grosse Nachsicht den Charakter mürrisch, jähzornig und durch Kleinigkeiten erregbar, das Gegenteil davon aber, eine zu strenge und sklavische Behandlung, ihn durch eine niedrige, unfreie und menschenfeindliche Gesinnung für das Zusammenleben untauglich mache“ *791 d.* In diesem Sinn ist schon das Weinen und Schreien als früheste Lebensregung namentlich des Menschen in den ersten Jahren und als vorsprachliches Zeichen dessen, was er begehrt und ablehnt, vernünftig zu behandeln. Man muss sehen, ein Mittelmass einzuhalten und dem Schmerz gegenüber nicht zu weichlich, aber noch weniger auf Lust bedacht zu sein. Das gibt für später und für des Lebens Wechselfälle das gleichförmig heitere Gemüt; κυριώτατον γὰρ οὖν ἐμφύεται πᾶσι τότε τὸ πᾶν ἦθος διὰ ἔθος *792 e* (vgl. *Aristot. Eth. Nic. I, 2*).

Vom dritten Jahr an kommen bereits die Spiele in Betracht, welche die Kinder der Bezirksgenossen bei deren Tempeln gemeinsam treiben mögen und wobei nach der hübschen früheren Bemerkung *643 b* ähnlich wie schon in der Republik geraten wird, das Spielen z. B. mit kleinen Bauwerken oder Gärtchen eine Vorübung für den späteren Ernst sein zu lassen. Doch wird zugleich von aller Pedanterie frei gesagt, dass es für Kinder dieses Alters einige von Natur sich darbietende Spiele gebe, die sie, wenn sie zusammenkommen, fast von selbst erfinden *794 a.* In diesen „Kindergärten“, wie wir es neuzeitlich heissen würden, sollen die Kinder aber bereits unter staatlich bestellter und von einem Frauenausschuss überwachter Aufsicht von Wärterinnen sein *793 e f.*, und mit der Erziehung schon einigermassen begonnen werden. Denn jene haben aufzupassen, ob sich die Kinder anständig betragen oder ungezogen sind, wobei schon jetzt die zu grosse Nachsicht zu beschränken ist durch Strafen, welche das Ehrgefühl nicht verletzen. Denn wie die Sklaven darf man die Kinder weder durch willkürliche Ungerechtigkeit und Härte verbittern, noch auch ihnen den Mutwillen nachsehen. Eigentümlich ist hiebei ein Nebenpunkt, der sich fast wie

ein kleiner Anhang zur früheren Gerechtigkeit gegen beide Geschlechter im Namen der φύσις ausnimmt. Plato erklärt nämlich *794 d ff.* die übliche Bevorzugung der rechten Hand (wohl auch des rechten Fusses und sonstiger Körperteile) für eine fast thörichte Unnatur, welche nur von dem Unverstand der Mütter und Wärterinnen verschuldet sei. Durch sie allein sei die linke Seite gleichsam erlahmt und alle Verschiedenheit wesentlich nur durch falsche Gewohnheit bewirkt worden, weshalb eine vernünftige Kinderpflege von früh an auf unparteiischen Doppelgebrauch beider Hände zu halten habe *).

An die τροφή knüpft in fliessendem Uebergang die παιδεία oder eigentliche Unterweisung der Kinder an. Auch für sie bringen die Gesetze wertvolle Ergänzungen und nähere Ausführungen dessen, was wir bereits namentlich von der Republik her kennen; und zwar thun sie es ordnungsmässig im 7. Buch *795 d—822 d*, womit aber der grösste Teil des 2. Buchs *652—673* zusammenzunehmen ist. Denn es ist überhaupt nicht zu leugnen, dass die Behandlung dieser Frage am meisten den Mangel an festem wiederholungsfreiem Gang bemerken lässt und durch grosse Breite ermüdet. Ich möchte vermuten, dass von Plato für dies Lieblingsgebiet, dessen sittlichstrenge, vielfach schlagend an die kernhaft vernünftige Seite unserer heutigen Umsturzvorlage in ihrer ursprünglichen ethischen Fassung erinnernde Vornahme ohnedem sehr misslich war, verschiedene grössere und kleinere Entwürfe vorlagen. Sie scheint der nachträgliche Herausgeber in Gottesnamen alle miteinander gebracht zu haben, wie er sie vorfand, ohne eine weitere überarbeitende Hand daran zu legen. Uns aber soll auch das wieder nicht stören; denn wir können und dürfen ja unsererseits als Darsteller besser ordnen, um dem zweifellos gediegenen Gehalt zu seinem gebührenden Recht zu verhelfen, was überhaupt unseren leitenden Gesichtspunkt für die Ges. als Aschenbrödel des Platonismus bildet.

Es ist nun gleich der alte kerngesunde Geist der Republik, in welchem auch jetzt die παιδεία rundweg und entschieden für Staats-

*) Trotz einiger angeführten Beispiele über die volle Tauglichkeit auch der linken Hand z. B. in der Musik hat sich Plato hier von seinem natürlichen Gerechtigkeitsgefühl zu einem Irrtum verleiten lassen, indem ja offenbar der schwächere Gebrauch von linker Hand und Arm auf eine instinktive Schonung der Herzseite zurückgeht und keineswegs bloss willkürliches Herkommen ist.

sache unter der Oberaufsicht des früher besprochenen und so sehr betonten Vorstands des gesamten Erziehungswesens erklärt wird. Denn „die Kinder gehören mehr dem Staat, als ihren Erzeugern an“ *804 d* — ein goldenes Wort von bleibender Wahrheit, das die Obervormundschaft der staatlichen Gesellschaft als der objektivsolidarischen Vernunft zum Schutz namentlich der neueintretenden Glieder auf den Thron erhebt gegenüber der Unvernunft und Selbstsucht eines privatrechtlichen Standpunkts, welcher in den Kindern statt eines Fideikommisses der Natur (bezw. Gottes) den sächlichen Besitz der patria potestas sehen will *).

So liegt es denn nicht im Belieben der Eltern, ob sie die Kinder, und zwar natürlich beiderlei Geschlechts, den Unterricht geniessen

*) Es ist übrigens beachtenswert, dass Plato hiemit im Grund genommen nur die ächt hellenische Anschauung aufnimmt, welche sich vom römischen Recht charakteristisch und nur zu ihrem Vorteil unterschied. Denn ehrlich gesagt (vgl. auch *Fichte VII, 183 f.*) waren die Römer so ziemlich in allem Feineren dickhäutige und grobstoffige Banausen und abergläubische Barbaren verglichen mit den geistig so viel höher und freier stehenden Griechen; und daran leiden wir Nachgeborenen durch das einseitige Ueberwiegen der römischen Geschichtsnachwirkung auf mehr als einem Gebiet noch heutigen Tags. Wäre es den heutigen Gegnern des Humanismus praktisch möglich, uns von dem Lateinischen zu befreien, so wäre es vielleicht so übel nicht. Um das Griechische dagegen wäre es jammerschade. In dieser Hinsicht hat der Plan der Weltgeschichte die Abfolge der Völker und Kulturen verhängnisvoll geordnet und uns Neue mit Rom und Jerusalem gar zu erblich belastet. — — Nach den Griechen war der Vater den Kindern, jedenfalls den Söhnen gegenüber nur Vormund, κύριος, nicht Herr oder δεσπότης (vgl. Aristoteles von der ἀρχὴ βασιλική und nicht τυραννική in der Familie), und auch dies nur bis zu einem gewissen Alter, nicht auf Lebenszeit; von einer patria potestas wie über tote Sachen war keine Rede. Die beiden Völkerschaften waren sich dieses Unterschieds auch wohl bewusst, als sie später in nähere Berührung kamen, und sprachen es daher öfters als bemerkenswerte Verschiedenheit aus. — Nebenbei möchte ich aus viel späterer Zeit an die feinen, ethisch und metaphysisch tiefen Ausführungen des Okkasionalisten Geulinx erinnert haben, der in einer jedenfalls dem Plato ganz aus dem Herzen gesprochenen Weise sich über die Schnödigkeit auslässt, das Verhältnis der Eltern und Kinder lediglich unter dem gemeinkausalen Gesichtspunkt zu betrachten im Sinn der schmutzigen Redensart: ein Kind machen. Ebenso verwahrt sich Kant in der *Rechtslehre V, 87* und *124* gegen die Anschauung des Kinds als eines »Gemächsels« oder »beiderseitigen Machwerks« der Eltern, wie man bei keinem mit Freiheit begabten Wesen reden dürfe. — Endlich vergleiche man damit auch die sinnige Art, wie Lotze im *Mikrokosmus I², 441 f.* über die »Entstehung der Seelen« spricht.

lassen wollen oder nicht, sondern Alle müssen ihn notwendig empfangen, παιδευτέον ἐξ ἀνάγκης *804 d.* Ebenso haben sie sich der staatlich vorgeschriebenen Lehrordnung zu fügen, und „weder dem Vater sei es gestattet, einen längeren oder kürzeren Zeitraum (für die einzelnen Fächer) zu bestimmen, noch auch dem Knaben selbst, weder wenn es ihm Freude macht, noch wenn es ihm zuwider ist, die Beschäftigung damit zu verlängern oder abzukürzen. Wer aber dem sich nicht fügt, der sei von den Auszeichnungen der Knaben, die wir nun bald besprechen werden, ausgeschlossen" *810 a.*

Zu diesem Behuf baut der Staat nach Plato's Forderung nicht bloss Gymnasien (d. h. Uebungsplätze für die Gymnastik), sondern auch gemeinsame Schulhäuser, διδασκαλεῖα κοινά, wo die Kinder, vom 6. Jahr an nach Geschlechtern getrennt *794 c*, von um Lohn gedungenen, daher fremden Lehrern (bezw. Lehrerinnen z. B. für den Tanz) unterwiesen werden. Als grundlegende Fächer werden wie früher Gymnastik und Musik genannt. Hübsch ist die physio-psychologische Begründung beider, welche hier nachgetragen wird, um zu zeigen, dass „κατὰ φύσιν ὁ λόγος ὑμνεῖται τὰ νῦν", während sie früher einfach als gegeben angenommen waren (*653 d e*, wiederholt *664 e* und *672 c d*): „Alles nämlich, möcht' ich sagen, was jung ist, vermag weder seinen Körper, noch seine Stimme in Ruhe zu erhalten, sondern ist stets bestrebt sich zu regen und laut zu werden teils durch Hüpfen und Springen bei Aufführung ergötzlicher und fröhlicher Tänze, teils durch Anstimmung von Tönen aller Art". Während aber die feurige Natur alles dessen, was jung ist, zunächst regellos seine Stimme erhebt und herumspringt, sei es ein Vorzug des Menschen, dass er mit Hilfe Apollons und der Musen Mass, Harmonie und Takt hineinbringen und so jene Spiele zum Abbild und Ausdruck einer schönen Seele zu verklären vermöge.

Im Einzelnen wird die Gymnastik ziemlich gleichen Sinns wie früher, nur viel kürzer abgemacht und der athletische oder sportsmässige Betrieb abermals als etwas verworfen, das im Scherz oder Ernst einem Freien nicht angemessen und auch für den Krieg wertlos sei *796 a d.* Anerkannt wird dagegen und zwar möglichst für beide Geschlechter das Ringen wegen der schönen Körperausbildung, der Wettlauf und die für den Krieg vorbereitende Waffenübung. Insbesondre aber tritt diesmal als Mittelglied von Gymnastik und

Musik in den Vordergrund der Tanz, dessen verschiedene kriegerische und friedliche Arten *814 d — 816 d* besprochen und psychologisch beleuchtet werden.

Weit bedeutsamer und mehr eigenartig gegenüber von früher ist die äusserst eingehende Behandlung des Musischen. Insbesondre muss es als eine wichtige und wertvolle Aenderung bezeichnet werden, wie nach selbstverständlicher Erledigung der γράμματα d. h. der Unterweisung im Lesen und Schreiben nunmehr für Alle auch ein mathematisch-astronomischer Unterricht verlangt wird *817 e — 822 d*. Nur ist derselbe richtig zu erteilen; denn falsch betrieben und unter schlechter Leitung erlangt ist das Vielkennen und Vielwissen, πολυπειρία καὶ πολυμαθία, ein schlimmeres Uebel noch, als Unkunde (*819 a*, vgl. *811 b*, wo es allerdings mit Bezug auf zu viel Beschäftigung mit den Dichtern und der Litteratur überhaupt heisst: κίνδυνόν φημι εἶναι φέρουσαν τοῖς παισὶ τὴν πολυμαθίαν). Daher ist es für die überwiegende Mehrzahl nicht nötig, eine mit Genauigkeit verbundene Kenntnis in jenen Fächern zu erlangen und ohne natürliche Anlage sich vergeblich zu quälen. Das Heiligtum dieser Wissenschaften mag inallweg Wenigen vorbehalten bleiben, nämlich dem engeren Kreise derjenigen, welche mit einer ἀκριβεστέρα παιδεία versehen den uns schon bekannten Schlussstein oder philosophischen Kopf des ganzen Staatswesens bilden sollen (*818 a*, vorausdeutend auf *960 ff.*). Aber wenigstens in den Vorhof müssen alle Freien eingeführt werden, da es schimpflich ist und eine Schmach für die Griechen verglichen z. B. mit den Aegyptern, welche grobe Unwissenheit bisher bei uns in mathematischen und astronomischen Dingen sich findet *819 a ff.* Herrscht doch bei uns sogar das verderbliche Vorurteil (wie aus der Geschichte des Anaxagoras und Sokrates bekannt ist), dass derartige Nachforschungen nach dem Weltall nicht gottgefällig seien. Gerade umgekehrt ist es sittlich und religiös gar nicht unbedeutsam, von den grossen Göttern, wie Sonne, Mond und den sogenannten Wandelsternen das Richtige zu wissen, dass sie nämlich in Wahrheit, ὀρθῶς im Unterschied vom φαίνεσθαι, durchaus keine Wandel- oder Irrsterne, πλανώμενοι, sind, sondern wie es sich für Götter ziemt, immer streng dieselbe Bahn unbeirrt durchwandeln (vgl. schon Rep. A über die Unwandelbarkeit der Gottheit,

ebenso im Timäus über die strengmathematische Rationalität der Gestirnbewegungen).

Wir werden in Bälde noch Weiteres über die hohe ethisch-religiöse Bedeutung namentlich von Astronomie und Mathematik für das ganze Staats- und Volksleben hören. Hier handelte es sich zunächst darum zu zeigen, wie folgerichtig, besonnen und wohlmeinend Plato auch in diesem Punkt den etwas herben Aristokratismus seiner früheren Entwürfe umgebogen und gemildert hat. Was er nach oben (für den ehemaligen obersten Stand) zwar nicht eigentlich zurückgenommen, aber doch stark in den Hintergrund zurückgestellt hat, das ersetzt er jetzt in die Breite vollauf, indem er für das ganze freie Volk, also für alle drei ehemaligen Stände, zum Elementar- oder Volksschulunterricht sozusagen noch eine massvollgehaltene „Gymnasialbildung“ als Erfordernis des ἀνὴρ ἐλεύθερος verlangt.

Blickt schon im Bisherigen durch, was für unseren Philosophen jetzt wie von Anfang an den Herzpunkt bei allen seinen Bemühungen um die παιδεία bildet, so tritt dies noch viel deutlicher in dem vornehmlich ausgeführten und das Frühere vielfach fein ergänzenden Negativkritischen heraus, das wir gewissermassen seine „Umsturzvorlage“ vor 2000 Jahren nennen könnten. Wohl weiss der Verfasser der jugendlichkühnen Rep. A und Rep. A—B aus eigenster Erfahrung vor Jahrzehnten, in welch' böses Wespennest man damit sticht, wenn man — schon vor der Buchdruckerkunst! — Tausende von Gegenstimmen wider sich hat, στόμασι πολλάκις μυρίοις ἐναντία λέγειν οὐδαμῶς εὔπορον. Aber sei's drum, wenn er sich auch bereits für seine Zeit in aller Nüchternheit sagt, dass „der Tadel unhaltbarer Zustände, die in ihrer Verkehrtheit schon zu weit gediehen sind, nie etwas Angenehmes, zuweilen aber Unvermeidliches ist“ *660 c*. So gilt es eben nochmals denselben Weg zu beschreiten, τῆς αὐτῆς ὁδοῦ ἐχθοδοποῦ, auf dem sich schon Manche, und zwar die Besten nur Feinde gemacht haben. Dennoch müssen wir es unverzagt wagen und dürfen nicht nachgeben; denn die Sache ist zu wichtig (παρακινδυνεύοντά τε καὶ θαρροῦντα . . . πορεύεσθαι μηδὲν ἀνιέντα . . . οὐ τοίνυν ἀνίημι! *810 d e*, vgl. *797 a*). Man sieht, der θυμός in Plato's Brust ist jung geblieben im besten Sinn des Worts, und fast ein halbes Jahrhundert mit all seinen Mühen und Enttäuschungen hat

nicht vermocht, das Feuer der edlen Begeisterung für das Gute und Wahre in ihm zu verlöschen oder auch nur zu dämpfen. Im Gegenteil erlaubt er sich mehrfach in jenem stolzphilosophischen Trotz, für den es niemals ein feiges ἀνιέναι oder Buhlen um den Beifall der Menge (jeden Grads) gab und den wir ja schon längst an ihm kennen, Früheres sogar noch etwas zuzuspitzen und aus seiner mit dem Alter natürlich noch viel konservativer gewordenen Grundanschauung den πολλοί gegenüber auch nicht das geringste Hehl zu machen.

In diesem Sinn nimmt er keinen Anstand, sogar wiederholt *656 f.*, *799* auf das Musterland der strengen Ueberlieferung (und der feststellenden Schrift, vgl. Phaedrus), nämlich auf Aegypten sich zu berufen, ohne deswegen Alles dort gut zu finden (ἀλλ᾽ ἕτερα φαῦλ᾽ ἂν εὕροις αὐτόθι *657 a*). Wahr aber und aller Beachtung, ἔννοια, wert sei die in den dortigen Gesetzen mit Erfolg ausgesprochene tiefe Abneigung gegen den mutwilligen Wechsel, indem man sich ruhig hinwegsetze über den Vorwurf des Altväterischen, das ἐπικαλεῖν oder ψέγεσθαι ἀρχαιότητα *657 b*, *797 c* (vgl. *797 c* den Gegensatz: τὸ μὲν ἀρχαῖον παρ᾽ αὐτοῖς ἄτιμον, τὸ δὲ νέον ἔντιμον). „Denn den Wechsel werden wir bei Allem, das Schlechte ausgenommen, als das bei weitem Bedenklichste finden, im Körperlichen wie im Seelischen“ *797 d ff.*

Dies gilt nun durchaus auch vom Spiel (παιδιά im weitesten Sinn des Worts, wornach es die Gegenstände der Gymnastik als Tanz und Chorreigen, wie auch der Musik als Tonkunst und schönwissenschaftliche Litteratur fliessend in sich befasst). „In der Veränderung der Spiele sehen Alle wirklich nur ein Spiel, nicht aber, dass aus dieser καινοτομία etwas sehr Ernstes und Nachteiliges auch für wichtigere Dinge hervorgeht. . . . . Denn notwendig müssen Knaben, die in ihren Spielen Aenderungen vornehmen, zu anderen Männern werden, als die Knaben früherer Zeit, dann auf eine andre Lebensweise sinnen und endlich andre Einrichtungen und Gesetze begehren . . . . . in Folge wovon das grösste Unheil über die Staaten kommen kann. . . . Werden sie dagegen in Gesetzen auferzogen, die durch eine wohlthätige Fügung der Götter in langer und vielfach wechselnder Zeit zu unabänderlichen wurden, so bleibt Keinem irgend eine Erinnerung, nicht einmal ein Hörensagen, dass es je anders war; und an solchen Gesetzen irgend zu rütteln, hegt die innerste Seele eine heilige Scheu und Furcht, σέβεται καὶ φοβεῖται πᾶσα ἡ

ψυχὴ κινεῖν“ *798. 797.* Denn mit grosser Feinheit werden schon *653 ff.* (Anfang des 2. Buchs der Ges.) die Gedanken der Republik und besonders des dortigen 10. Buchs noch einmal näher ausgeführt und der mächtige Einfluss von Tanz, Gesang u. dgl. auf die Seele und zumal auf die junge nachgewiesen, welche alsdann umgekehrt in ihnen auch wieder ihren Spiegel und Ausdruck findet: „Es ist ja wohl unvermeidlich, dass, wer an Etwas seine Freude hat, dem, woran er sie hat, ähnlich werde, und ob er auch sich scheut es zu loben“ *656 b.* Denn es kann recht wohl möglich sein, dass Angewöhnung und Naturanlage mit einander dabei im Widerspruch stehen und Einer etwas belustigend findet, aber unsittlich, und daher sich schämt, vor Anderen damit gesehen oder gehört zu werden, wenn es ihm auch im Herzen Freude macht *655 e ff.* (vgl. die Kontrebande neuzeitlichen Romangeleses!). Hiegegen erklärt Plato in der alten sittlichen Strenge kategorisch: „Damit wir darüber nicht zu viele Worte machen, so gelte ganz einfach alles von der Seele oder dem Körper unmittelbar oder in einem Abbild Ausgehende, es gelten alle Tanzwendungen und Gesangsweisen, welche an die Tugend sich knüpfen, für schön, die an die Untugend aber für das Gegenteil“ *655 b.*

Jener stramme, fast ägyptische Konservativismus und die unerbittliche sittliche Wertbemessung des Zuzulassenden soll nun vor Allem den gottesdienstlichen Chören und Festfeiern überhaupt zu gut kommen, unter welche auch die staatlichen Leichenbegängnisse und Gedächtnistage verdienter Bürger (und Bürgerinnen) befasst werden. Denn die Begehung von alledem soll würdig, der Sache und dem Anlass gemäss sein, nicht aber „Der den Preis davontragen, welcher die heilige Handlung mit den unpassendsten Gesängen und Tänzen übergiesst und der Stadt die meisten Thränen entlockt“ *800 c d.* Der Ausschuss, welcher zur Zusammenstellung des Passendsten unter Umständen mit leicht nachdichtender formeller Verbesserung des Alten von unserem Philosophen *802* vorgeschlagen wird, hätte also neuzeitlich geredet gewissermassen die Redaktion des Kirchen- und Gesangbuchs zu besorgen, wornach die Bestellung solcher Beamten in der That einen ganz guten und brauchbaren Sinn hat und nichts Undurchführbares oder Gegenstandsloses enthält. Und dass jedenfalls ein ziemliches Mass von geschichtlichpietätsvollem Sinn für das Erhalten wenn irgendwo, so hier geboten ist, lehren die Agenden-

und Gesangbuchsstreitigkeiten der Neuzeit jeden geschichtlich Besonnenen, dem nicht bereits aller Verstand in unserem monomanisch gewordenen Individualismus auf- und verlorengegangen ist. Es ist von Wert, dies auch von einem Plato zu hören, den doch wohl selbst die Fortgeschrittensten unter unseren Heutigen kaum für einen geistverlassenen Finsterling und Dunkelmann werden halten können. Jedenfalls redet er mit reiflichster und ernstester Besinnung, wie nicht minder aus langer, reicher Erfahrung heraus, wenn er wie für unsere Zeit das goldene Wort beifügt: „Es möge nicht jeder Jüngling, geschweige denn Greis, wenn er irgend etwas Seltsames und Ungewöhnliches sieht oder hört, sofort etwa ohne Ueberlegung mit Einräumung des dabei noch manchem Zweifel Unterworfenen sich dem anschliessen, sondern wie Jemand, der an einen Kreuzweg gelangt und, ob nun als einsamer Wanderer oder in Begleitung Mehrerer,*) den Weg nicht recht kennt, soll er stehen bleiben und sich selbst und die Andern über das noch Unentschiedene befragen und nicht eher sich in Bewegung setzen, bis er irgendwie darüber zur Gewissheit gelangte, wohin der Weg führt“ *799 c d.*

Kaum weniger Beachtung von Seiten des Gesetzgebers, welcher seine Aufgabe gründlich nimmt, verdient nun aber fürs Andre auch die mehr profane Schriftstellerei, sei sie poëtisch oder prosaisch, tragisch oder komisch (*810 e ff.*, vgl. *653 ff.*). Ist sie doch nach der Ansicht von Millionen, πολλάκις μύριοι, das unerlässlichste Erfordernis der Bildung und geistiges Hauptnahrungsmittel namentlich in der Unterweisung der Jugend. Entweder ganz oder doch im Auszug lässt man diese alle möglichen Schriftsteller lesen und auswendig lernen, um die jungen Leute zu Vielbewanderten und Vielwissenden zu machen (πολυήκοοι, πολυπειρία, πολυμαθία, letzteres mit sichtlichem Spott *811 a b* dreimal hintereinander wiederholt). Da aber die verschiedenen Schriftsteller Gutes und Schlechtes durcheinander bringen, so ist ein derartiges Verfahren keineswegs gefahrlos.

Während jedoch Plato bei seiner früheren ethischreligiösen Kritik besonders in den ersten Büchern der Rep. vor Allem die alten Dichter, einen Hesiod und Homer im Auge gehabt und angegriffen hatte, will er, selbst alt geworden, diese jetzt mit einem

*) Neuerdings ist es häufig eine heilige Trias, um einander brüderlich unterwegs im Herostratismus zu stärken.

humoristischkollegialen „olim meminisse juvabit" in Ruhe lassen, wie sie in aller Behaglichkeit von der Entstehung des Himmels, der Geburt der Götter und ihrem späteren Umgang mit einander zu erzählen wissen. Ohne das von ihnen Gesagte als nützlich und wahr preisen zu wollen, „ist es nicht leicht, ihnen, da sie so alte Dichter sind, einen Vorwurf zu machen. Unseren Tadel mögen aber die Jüngeren und Hochweisen erfahren, sofern sie des Unheils Ursache sind" *886c*. Er erkennt mit anderen Worten, dass der in der Hauptsache mythischnaive Aberglaube der Alten, um es kurz so auszudrücken, weit nicht so schlimm und sittenverderblich sei, als der kühle und verfeinerte Zweifel oder Unglaube der Neueren. Denn das ist eben bei diesen das Bedenkliche, dass sie sich von der zuchtlosen Sucht zu gefallen, ὑπό τινων ἀτάκτων ἡδονῶν *660b*, zu beständigen Veränderungen und Neuerungen verleiten lassen, indem sie, um das Publikum immer mit einem καινότερόν τι zu fesseln und einander zu überbieten, allerlei Raffinement anbringen (vgl. *798e*: μήτε τις αὐτοὺς πείσῃ προσάγων παντοίας ἡδονάς — wer denkt da nicht an unsere neueste Schule der französisch-deutschen Romannaturalisten und ihr sudelndes Wettrennen durch den Schmutz?).

Ganz ausgezeichnet ist namentlich die Kritik, welche *700d ff.* unverkennbar vor Allem dem Aristophanes gilt. „Im Lauf der Zeit wurden Urheber der unkünstlerischen Gesetzwidrigkeit Dichter, denen der Dichterberuf nicht abzusprechen ist (φύσει μὲν ποιητικοί), die aber achtlos gegen das den Musen Gebührende und Rechte im bacchischen Taumel und mehr als angeht dem Gefallen fröhnend (κατεχόμενοι ὑφ' ἡδονῆς) Alles in bunter Mischung verbanden, im Lautenschlagen das Flötenspiel nachahmten und Alles mit Allem vereinigten. So machten sie unwillkürlich aus Unverstand das Musische zu Schanden, als ob in ihm auch nicht die geringste Regelmässigkeit herrschte und es am Richtigsten nach der Lust des dadurch Erfreuten, sei es nun ein Besserer oder ein Schlechterer, beurteilt würde. Indem sie derartige Gedichte verfassten und solche Reden dabei führten, erzeugten sie im Volk eine Gesetzlosigkeit hinsichtlich des Musischen und eine Keckheit, als sei es fähig, dasselbe zu beurteilen" *). Was

---

*) Ohne Zweifel ist dies Urteil über den genialen Komödiendichter vollkommen gerecht. Denn nur grosse εὐήθεια konnte ihn lange als den charaktervollen Verteidiger der guten alten Zeit und Sitte fassen, während ihm doch

Plato von diesen Neueren und ihrem schriftlichen oder theatermässigen Einfluss fürchtet oder vielmehr als etwas längst Thatsächliches schmerzlich beklagt, ist fast noch vor der eigentlich religiösen Schädigung die Untergrabung der sittlichen Fundamentalsätze, des gediegenen Glaubens an eine moralische Weltordnung, in welcher rechtschaffen und beglückt, schlecht und unglückselig die unumstössliche Gleichung bilden. Es zielt wohl namentlich auf den ihm stets unsympathischen „Philosophen — oder vielmehr Sophisten — auf der Bühne", d. h. auf Euripides *), wenn es z. B. *889 e, 890 a* heisst, es gebe gewisse hochweise, zur Dichtkunst befähigte und nicht befähigte Männer, die vor den jungen Leuten sagen, ein von Natur (φύσει statt θέσει) Gerechtes gebe es nicht; und so sei das Gerechteste, was Jemand mit Gewalt durchsetze, wodurch die Jugend nun in Gottlosigkeit gerät und über dem „naturgemässen" Trachten Aller nach der Herrschaft Aufstände im Staat entstehen.

Was soll nun der Gesetzgeber eines gesunden und vernünftigen Staatswesens hiegegen thun? Soll er dem vielbeweglichen Volk der Dichter und Schriftsteller Alles hingehen lassen, wie es diesem jeweils einfällt und beliebt, oder soll er in irgend einer Weise sich darum bekümmern? Die Antwort auf diese Frage wird je nach dem Tribunal, das man befragt, ganz verschieden ausfallen. „Würde Jemand, einen Wettkampf irgendwelcher Art anordnend, die gesamten Bewohner der Stadt zusammenberufen und mit Ausstellung von Siegespreisen erklären, wer da Lust habe, möge auftreten, einen bloss auf Ergötzlichkeit berechneten Wettkampf zu bestehen, und wer die Zuschauer, ohne dass man ihm irgend bestimme, wodurch, am meisten ergötze, der solle ebendeshalb, weil ihm das vor Allem gelang, den Sieg davontragen und unter den Wettkämpfenden für den Ergötzlichsten erklärt werden — was meinen wir wohl, würde

— wie einem H. Heine — rundweg Alles, Altes und Neues gleichgilt, wenn er nur seinen Spass dran üben kann, etwa wie unsere heutigen politischen Witzblätter, welche in Einem Atem Bismarck und Richter, Semiten und Antisemiten u. s. w. verspotten, wenn es nur ausgibt und wieder eine Nummer zum Lachen fürs liebe Publikum voll wird.

*) Vgl. *Rep. 568 a b,* wo Euripides ausdrücklich als Tyrannenverherrlicher (ἐγκωμιάζων, ὑμνητής) gegeisselt und von ihm und seinesgleichen gesagt wird, man könne sie in einem guten Staat nicht brauchen; sie mögen zur Demokratie oder den Tyrannen selbst gehen, welche beide ohnedem nahe beieinander feil haben.

der Erfolg einer solchen Preisbewerbung sein?" Allerlei Künstler würden auftreten, „und zu verwundern wäre es nicht, wenn Einer durch sein Auftreten mit Drahtpuppen (oder einem Kasperlestheater) am sichersten zu siegen hoffte". Und wie würde die Abstimmung ausfallen? „Sollten die ganz kleinen Knäbchen entscheiden, dann würden sie sich für den mit Drahtpuppen Auftretenden erklären, die grösseren Knaben für die Lustspieldichter, für das Trauerspiel die Gebildeten unter den Frauen und die ins Jünglingsalter Tretenden, sowie vielleicht die Mehrzahl Aller (nämlich in dem gebildeten alten Athen, wahrhaftig nicht heutzutage und bei uns!). Dem, der Homer oder Hesiod schön vortrüge, hörten wohl wir Greise am liebsten zu. Nun fragt sich weiter, wer denn nun wohl der rechte Sieger sei"? —

„Soviel räume fürwahr auch ich der grossen Menge und ihrer über die Feste im Umlauf befindlichen, nicht schlechthin eitlen Rede *657 e* ein, nach dem Ergötzen, ἡδονῇ, sei über das Musische zu entscheiden (da ja solche Gelegenheiten dazu bestimmt sind, sich der Freude hinzugeben). Aber nicht nach dem Ergötzen der zufällig Anwesenden; sondern das schönste Musenerzeugnis sei wohl das, welches die Besten und Wohlunterrichteten erfreut, hauptsächlich aber denjenigen, welcher durch Tugend und Bildung vor Allem sich auszeichnet. Darum sei für die über diese Gegenstände Richtenden Tugend ein notwendiges Erfordernis. Denn der wahrhafte Richter muss weder sein Urteil von der Zuhörerschaft geleitet und vom Gelärm der Menge und ihrer Unwissenheit eingeschüchtert fällen, noch durch Feigheit und Zaghaftigkeit bestimmt aus demselben Mund lügenhaft und leichtsinnig es vernehmen lassen, mit dem er, im Begriff es zu fällen, die Götter zu Zeugen anrief. Nimmt ja nicht, um von den Zuschauern zu lernen, sondern vielmehr um sie zu lehren, der Richter seinen Sitz ein, οὐ γὰρ μαθητής, ἀλλὰ διδάσκαλος, ὥς γε τὸ δίκαιον, θεατῶν μᾶλλον ὁ κριτὴς καθίζει *659 b*, und um denen entgegenzutreten, welche in nicht geziemender, noch richtiger Weise die Zuschauer zu ergötzen suchen. Denn das war ihm nach dem alten hellenischen Gesetz gestattet; dieses hatte nicht wie das jetzige italische und sikelische, welches der Zuschauerschar die Entscheidung überlässt und den

Sieger durch Abstimmung bestimmt, den Dichter selber schlechter gemacht; berücksichtigen doch diese das Wohlgefallen der Richter, welches ein verkehrtes ist, bei ihrem Dichten, so dass die Zuschauer zu ihren eigenen Erziehern werden. Und ebenso wird das Wohlgefallen der Zuhörerschaft verkehrt; während ihnen nämlich, hörten sie stets Besseres, als was sie selbst empfinden, ein geläutertes Wohlgefallen zukäme, so begegnet ihnen jetzt durch ihre eigene Schuld in Allem das Gegenteil" *658 ff.*

Nehmen wir hiezu noch aus *700 f.* die scharfe Schilderung der überdemokratischen Zustände Athens in jener tiefbedeutsamen Verschlingung von Litteratur und namentlich Theaterwesen mit dem Staatsleben, eine Schilderung, bei welcher wie vorhin für jeden ernster Denkenden die schlagende Parallele unserer heutigen Presse im Ganzen, unserer schönen Litteratur und des Theaterwesens insbesondre und weiterhin des geliebten Massenparlamentarismus überhaupt auf der Hand liegt. Denn Welt und Menschen bleiben sich ja immer gleich. — Früher in besseren Zeiten, meint nämlich Plato, als das Volk überhaupt noch nicht über, sondern in freiwilligem Gehorsam unter den Gesetzen stand, wurde das Urteil über eine Dichtung oder Aufführung nicht wie jetzt bestimmt durch die Pfeife, noch durch der Menge amusisches Geschrei oder ihr Lob erteilendes Beifallsklatschen; sondern bei den mit der Erziehung sich Beschäftigenden stand es fest, still bis zum Schluss zuzuhören; bei den Knaben, ihren Aufsehern und der grossen Menge aber erfolgte vermittelst der Zuchtrute die Zurechtweisung (durch die zur Aufrechterhaltung der Ordnung staatlich aufgestellten ῥαβδοῦχοι). Darin also sich in wohlgeordneter Weise leiten zu lassen, zeigte sich die grosse Menge geneigt und wagte es nicht, lärmend ihr Urteil abzugeben. Später wurden im Lauf der Zeit Urheber der unkünstlerischen Gesetzwidrigkeit Dichter (wie Aristophanes und Andre), ... welche im Volk eine Gesetzlosigkeit hinsichtlich des Musischen erzeugten und eine Krankheit, als sei es fähig, dasselbe zu beurteilen. So wurden die Schauspielhäuser aus stummen zu lauten, als verstände die Menge das vor den Musen Schöne und Nichtschöne; und statt der Herrschaft der Besseren bildete sich hier eine schlechte Theaterherrschaft der Zuschauer, ἀντὶ ἀριστοκρατίας θεατροκρατία τις πο-

νηρὰ γέγονε. Denn *hätte sich bloss eine Demokratie freier Männer gebildet*, so wäre dies *Ergebnis* (zumal auf dem jetzigen Standpunkt der Ges.) *wohl kein besonders schlimmes gewesen* (sowenig wie heutigen Tags ein gesunder Parlamentarismus oder sogar eine ächte Republik). Nun aber gieng für uns vom Musischen ein auf Alles sich erstreckender Weisheitsdünkel und Gesetzlosigkeit aus und ihr folgte die Allerweltsfreiheit (ἡ πάντων εἰς πάντα . . . ἐλευθερία). Denn als vermeinte Kenner wurden sie sicher, und diese Sicherheit erzeugte in ihnen Unverschämtheit. In keckem Mute nämlich, vermöge einer allzuzügellosen Freiheit die Meinung der Besseren nicht zu scheuen, darin besteht die arge Schamlosigkeit.“ *Und so regt sich in allmählicher Auflehnung gegen alle menschliche und göttliche Auktorität „die alte Titanennatur“*, um das Ganze schliesslich in die traurigen Urzustände zurückzuwerfen, von denen die Entwicklung ausgieng *).

Gelegentlich mögen wir hier anfügen, was wie auf einem losen Blatt *816 d—817 e* nicht so recht im Zusammenhang über das Mitanschauen und Kennenlernen von Komödie und Tragödie namentlich in der Theateraufführung gesagt ist. Erstere ist παίγνιον περὶ γέλωτα oder besteht aus Scherzgebilden Solcher, welche in Worten, Gesang und Tanz namentlich auch durch Nachbildung hässlicher Gestaltungen und Gesinnungen Lachen zu erregen bemüht sind. Auch sie muss man kennen lernen; denn das Ernste ist ohne das Lächerliche als seinen Gegensatz nicht zu begreifen, und schon um

*) Eine furchtbar düstere Geschichtsphilosophie! Ob sie aber so ganz unrichtig ist? Ob nicht die einzelnen Völker meist oder immer nur glücklich sind, so lange sie nach Freiheit streben und sich durchkämpfen, während sie früher oder später an ihrem Besitz (d. h. natürlich an ihrer stets fatumsartig erfolgenden *Uebertreibung*) zu Grund gehen, um frischen Völkern Platz zu machen, die es dann im Wesentlichen wieder ebenso treiben? Unter Umständen, wo nämlich die genügende Naturkraft und Gunst der Umstände da ist, kann immerhin die Umdrehung der geschichtlichen Sanduhr sich auch bei demselben Volk vollziehen; in der Sache bleibt sich die παιδιά gleich: αὖτις ἔπειτα πέδονδε κυλίνδετο λᾶας ἀναιδής. Jedenfalls ist es so oder anders immer die 12. Stunde für eine geschichtliche oder staatliche Phase, wenn die Masse Trumpf ist. Das aber ist diese natürlich überall, wo ein allgemeines, gleiches, *völlig uneingeschränktes* Wahlrecht einer Nation am Leben nagt, dem kaumgeborenen.

Letzteres in Wort und That zu meiden, muss man jedenfalls mit ihm bekannt sein. Aber nie darf ein freier Bürger, Mann oder Frau, ernstlich sich damit beschäftigen, sondern die Nachbildung desselben ist Sklaven und um Lohn gedungenen Fremdlingen zu überlassen. — Nicht uninteressant ist in diesem Zusammenhang auch eine spätere Bemerkung *935 d e*, welche sich besonders auf die politische Komödie eines Aristophanes und Anderer bezieht. Sollen wir nämlich die προθυμία der Lustspieldichter, von den Menschen Lächerliches zu sagen, nur so ohne Weiteres gestatten? Nein! Es sei ihnen nicht gestattet, weder in bestimmten Worten noch bildlich, weder in leidenschaftlichem noch leidenschaftslosem Ton irgendwie irgend eines Bürgers zu spotten (vgl. die „Wolken" und Sokrates, die „Ritter" und Kleon). Zeigt sich Einer dieser Anordnung ungehorsam, dann haben ihn die Kampfrichter unverzüglich aus dem Land zu verweisen oder es mit drei Minen büssen zu lassen, die dem Gott des Festspiels geweiht seien. — Ausgezeichnet ist auch die unmittelbar vorhergehende, sachlich damit verwandte Ausführung über Verbalinjurien insbesondre bei Volksversammlungen oder vor Gericht, wo es schon damals hauptsächlich darauf ankam, dem Andern „es zu sagen" oder in möglichst giftiger und gehässiger Weise Eins hinzudrücken. Plato stellt Derartiges kurzer Hand unter den Gattungsbegriff des Wahnsinns *934 c ff.* und sagt mit grösster psychologischer Feinheit: „Der Rasenden gibt es Viele, die Einen durch Krankheiten, Andre durch eine schlechte Gemütsbeschaffenheit und Erziehung, dass sie beim Eintreten eines geringfügigen Zerwürfnisses laut ihre Stimme erheben und einander mit Schmähungen überhäufen. Das ist aber in keinem guten Staat wohlanständig. Ueber Schmähreden gelte daher für Alle dieses Eine Gesetz: Niemand schmähe irgend Jemanden. Wenn aber bei gewissen Reden die Meinung des Einen von der des Andern abweicht, dann belehre er, aller Schmähungen sich enthaltend, den Andersmeinenden und lasse sich von ihm belehren. Denn wenn man Verwünschungen gegen einander ausstösst und durch Schimpfreden sich einer Weiberzunge würdige Nachreden zuzieht, dann erwachsen aus Worten, einer leichten Ware, in der That Hass und die schwersten Feindschaften. Indem nämlich der Sprechende dem Zorn, einer alles Gehör verweigernden Leidenschaft Gehör gibt und seiner Erbitterung eine ver-

werfliche Leckerkost bietet, lässt er den früher durch Unterweisung milder gewordenen Teil seiner Seele wieder verwildern und sinkt, ein unverträgliches Leben, die herbe Frucht seiner Leidenschaft führend zum Tier herab In solchen Fällen pflegen ferner Alle häufig dahin zu geraten, dass sie über ihren Gegner etwas Lachenerregendes äussern; wer aber so etwas sich angewöhnt, der verliert entweder ganz den Ernst seines Charakters oder es gehen ihm wenigstens viele Eigenschaften eines grossherzigen Sinns verloren. Darum erlaube sich Niemand bei irgend einer öffentlichen Gelegenheit solche Reden. Thut ers doch, dann nehme, wer dazu kommt, ists ein Bejahrterer, des Gesetzes sich an und bringe durch Schläge diejenigen auseinander, welche ihrem Zorn so verderblich schmeicheln."

Was nun aber, um zum Zusammenhang *816d ff.* zurückzukehren, „die ernsten gottbegabten Männer betrifft, die sich mit der Tragödie beschäftigen, so würden wir ihnen, wenn sie zu uns kämen, Folgendes sagen: Ihr besten Gastfreunde, wir selbst sind Dichter einer möglichst schönen und guten Tragödie, nämlich unserer Staatsverfassung, welche ein thunlichst schönes und gutes Leben nachbilden will . . . Wir sind also beide Dichter, Kunstgenossen und Mitkämpfer des schönsten Drama's. . . . Meint aber nicht, dass wir je so leicht euch gestatten werden, auf unserem Markt eure Buden aufzuschlagen . . . und öffentlich zu den Kindern, Frauen und der ganzen Menge zu sprechen, wenn ihr über dieselben Einrichtungen nicht Dasselbe sagt, wie wir, sondern in den meisten Fällen so ziemlich das Gegenteil. Denn es würde bei uns und dem ganzen Staat so ziemlich an vollständigen Wahnsinn grenzen, gestatteten wir euch das, wovon jetzt die Rede ist, bevor die Obrigkeiten entschieden, ob das, was ihr dichtet, vortragbar und vor Allen es auszusprechen geeignet ist oder nicht. Jetzt also, ihr den zarten Musen Entsprossenen, zeigt unseren Obrigkeiten zuerst eure mit den unsrigen zu vergleichenden Dichtwerke. Ergibt es sich, dass ihr Inhalt der gleiche oder ein besserer ist, als der des unsrigen, dann wollen wir euch einen Chor bewilligen; wenn nicht, dann sind wir es wohl nicht im Stand, ihr lieben Freunde." *)

*) Aristophanes, der wie Heine zuweilen auch sehr Schönes vorbringt, lässt in dem prachtvollen Dichterwettstreit der »Frösche« zwischen Aeschylus und Euripides Ersteren ganz im Sinne Plato's Folgendes sagen: »das Schänd-

Wie man sieht, ist es die alte entschlossene Unterordnung der Aesthetik unter die Ethik, die also unser Dichterphilosoph bis zum Tod festgehalten hat. Ueber ihr Mass mag man billiger Weise streiten; aber tiefbezeichnend für den Ernst seiner Gesinnung und insofern hochachtbar ist es inallweg, dass gerade er, selbst ein Liebling der Musen, seiner eigenen Natur dies Opfer abgerungen hat (vgl. die einstigen Urteile über seinen geliebten Homer im 10. Buch der Rep.). Jedenfalls von einer unethischen ἡδονή, von einem blossen Sinnenkitzel, von einer Herunterziehung der Kunst in den Dienst der ἐπιθυμία will er nichts wissen; er verwirft die ἄτακτος περὶ Μοῦσαν διατριβή, sie ist ihm (anklingend an die doppelte Aphrodite) die κοινὴ καὶ γλυκεῖα Μοῦσα im Unterschied von der Μοῦσα σώφρων καὶ τεταγμένη. Wer sich von der Kindheit an bis zum besonnenen und gesetzten Alter (ἑστηκυῖά τε καὶ ἔμφρων ἡλικία) an letztere gewöhnt hat, hat an ihr sein volles Genügen; denn „τὸ ἡδὺ κοινὸν πάσαις“, wenn auch der ans Schlechte Gewöhnte sie frostig und unergötzlich finden mag (ψυχρὰν καὶ ἀηδῆ) *802 c d.*

In diesem Zusammenhang verwirft er sogar, für unseren heutigen Geschmack allerdings sehr auffallend, die blosse Musik (ψιλόν) ohne begleitende Worte und Handlungen und nennt sie geradezu etwas Geschmackloses und Puppenspielartiges, ἀμουσία καὶ θαυματουργία. Kaum weniger verfehlt sei es freilich, wenn die Musik mit dem Tanz und dem Inhalt der Worte nicht zusammenstimmt, sondern in allerlei Künsteleien (παντοδαπὰ ποικίλματα) sich bewegt, wenn mit der Rede von Männern Tonweise und Tanz von Frauen sich verbindet oder umgekehrt, oder wenn in völliger Verletzung des wahren musischen Geschmacks die Stimmen von Tieren, Menschen, Instrumenten und allerlei Geräusch durcheinandertönen *669 c ff.*, *670 a.* Höchst wertvoll dagegen ist, falls λόγος und Musik zu einander passen, die Begleitung durch letztere; denn „die Saiten reden eine sehr vernehmliche Sprache“ (δεῖν τοῖς φθόγγοις τῆς λύρας προςχρῆσθαι σαφηνείας ἕνεκα τῶν χορδῶν *812 d*).

Alles in Allem geht hienach besonders in Bezug auf die Litte-

liche soll der Dichter verhüllen, Ausführen es nicht, noch der Bühne vertraun; Denn so wie den Knaben der Lehrer da ist, zu erziehn sie für Tugend und Recht, so dem reiferen Alter der Dichter. Drum müssen wir stets nur sagen, was frommt« *1053 ff.*

ratur sein ceterum censeo unentwegt wie von Anfang an auf die staatliche Censur anstatt der ἄτακτος περὶ Μοῦσαν διατριβή. Doch werden wir immerhin, mit dem alt und lebenserfahren gewordenen Weisen selbst in der sehr bezeichnenden Stelle *660 a c*, einen Unterschied hinsichtlich des Masses und der Art ihrer Thätigkeit zu machen haben. Gegen zweifellos Schlechtes und Verderbliches, das die e w i g e n u n d s t r e i t l o s e n Grundlagen der Sittlichkeit antastet, hätte er gewiss auch jetzt noch keinen Spass verstanden, sondern es mit entschlossener staatlicher Hand einfach unterdrückt. Aber freilich ist die Grenze von Streitlosem und Streitigem namentlich in theologischen und sozialpolitischen, weniger in allgemeinmenschlich ethischen Sachen eine fliessende und, setzen w i r hinzu, die Gefahr nicht zu leugnen, dass jedenfalls beschränkte oder gar schnödstreberische und nach Oben liebedienerische Ausführungsbehörden auf diesem Weg mit dem Unkraut auch den guten Weizen ausraufen und mit täppischplumper Hand selbst die vernünftige Vorwärtsbewegung, die kritische Besserung des Bestehenden ersticken, welches eben auch immer nur ein Menschlichunvollkommenes ist. Sowas zu befürworten lag gewiss eigentlich nicht im Geist unseres selbst so prometheischen Philosophen! Daher gehen denn auch seine gesetzlichen Vorschriften (ἀναγκάζειν) hier zumal, wie sonst so oft, fliessend über in ernstliche Mahnungen (πείθειν), in einen Aufruf ans bessere Allgemeinbewusstsein im Unterschied von der schlechteren Meinung aller (oder doch der meisten) Einzelnen; und das enthält schliesslich in diesen Dingen die einzig übrigbleibende Naturheilkraft. Oder werden die Vorschläge sogar zu bewusst frommen Wünschen, an deren Erfüllung Plato jedenfalls für seine Zeit und deren πράγματα ἀνίατα und ebenso für alle ähnlich fortgeschrittene Zeiten („πόρρω προβεβηκέναι ἁμαρτίας“ *660 c*) ruhig und ergeben verzweifelt — bis es hippokratisch oder anders wieder besser kommt.

Schon die bisherigen Ausführungen über das Musische gelten selbstverständlich nicht bloss für die Jugend und deren Unterweisung in unverderbter, miasmenfreier Luft, sondern sind in den Ges. fast mehr als einst in der Rep. zugleich für die Erwachsenen berechnet. Im gleichen Sinn bemühen sich jene als trefflichste. höchst charakteristische Ethik des Altertums und seiner καλοκἀγαθία nun

auch weiter um eine vernünftige und gesunde Lebensgestaltung der Bürger, insbesondre um die richtige Anwendung und Ausfüllung ihrer σχολή, von der wir bereits früher gesehen haben, dass sie sonst unserem weit- und tiefblickenden Philosophen in gewissen Beziehungen gefährlich erscheine.

Gibt es doch, beginnt der hieher gehörende Hauptabschnitt *828 d — 835 a*, in keinem Staat neben ausreichender Versorgung soviel Musse als bei uns. Für Alles ist gesorgt, wie es in öfterer Wiederholung des wichtigen Punkts schon *806 e ff.* heisst. Das Gewerbe ist Fremden zugewiesen, den Landbau versehen Sklaven, so dass für ein einfaches Leben der Unterhalt völlig gesichert ist. Aber leben, nur um wie ein Haustier sich mästen zu lassen, wäre schmählich und gefährlich; denn unthätig und sorglos sich fütternde Geschöpfe werden unfehlbar die Beute solcher, die tapferer und abgehärteter sind. Wer es indessen mit der ächt staatsbürgerlichen παιδεία im Unterschied von banausischen Fertigkeiten Ernst nimmt, wer ein πολίτης τέλεος werden und sein will, gleich fähig, dem Recht gemäss zu herrschen und zu gehorchen (*643 e ff.*), der braucht seine ganze Zeit dazu. Denn die Aufgabe des ἀνὴρ πολίτης, zu sorgen für die kleine Gemeinwelt des Staats (τὸν κοινὸν τῆς πόλεως κόσμον), erfordert eine ganz gehörige Kunst, viel Uebung verbunden mit tüchtigem Wissen, und lässt sich daher nicht nur so im Vorbeigehen abmachen *846 d*. Mehr als die, welche sich für die olympischen oder pythischen Spiele einüben, hat sich ein solcher von früh bis spät um die ἀρετή Leibes und der Seele zu bemühen, er muss förmlich mit seiner Zeit geizen und z. B. als Hausherr der Erste Morgens auf dem Platz und der Letzte sein, der sich zur Ruhe begibt, ebenso die Hausfrau. Nur das ist eines Freien würdig, wie auch ärztlich betrachtet zu viel Schlaf für Leib und Seele nichts taugt und neben dem Nichtleben feil hat *807 e ff.* *)

*) In der gleichen vernünftigen Ueberzeugung, dass der Einzelne mit Leben und Kraft dem Staat und der Gesellschaft verpflichtet ist, wird auch, um dies hier anzufügen, der zurechnungsfähige und mutwillige Selbstmord, den der Phaedo mehr aus religiösen Gründen verwarf, jetzt namentlich für politisch ehrlos erklärt und das Entsprechende für ihn bestimmt. »Was soll aber dem widerfahren, welcher seinen Vertrautesten, d. h. sich selbst tötete ... ohne dass ein höchst schmerzliches und unentfliehbares Schicksal ihn betraf, ja ohne dass er einer unheilbaren, das Leben unerträglich machenden Schmach

Wie füllt nun namentlich der Erwachsene seine freie Musse im Einzelnen aus? Einmal durch die bereits behandelte vielseitige Beteiligung an der Arbeit des Staatslebens, dessen Aemter ja lauter freie Ehrenämter sind. Fürs Andre kommt hiezu Verschiedenes, was wir immerhin unter dem Gesamtnamen der παιδιά im besten Sinn des Worts befassen mögen, wenn es auch teilweise im fliessenden Uebergang zum Ernst steht. Den Reigen eröffnen die äusserst zahlreichen staatlichen Opferfeste. An sie schliessen sich, und zwar ausdrücklich immer für beide Geschlechter, gewisse wohlanständige Ergötzlichkeiten an. καί τινας ἀεὶ παιδιὰς μ η χ α ν ᾶ σ θ α ι καλὰς ἅμα θυσίαις *829 b* (was bekanntlich die ästhetischkluge katholische Kirche sehr zum Vorteil ihres Einflusses auf die Menge zu allen Zeiten in Anwendung bringt, so dass das Wort „Messe“ dadurch geradewegs zu seiner Doppelbedeutung gekommen ist). Als solche Spiele werden Wettläufe genannt, weiterhin Bogenschiessen und Speerwerfen, endlich förmliche Kampfspiele zu Fuss und zu Pferd. Teils mit ihnen verbunden, teils selbständig kommen hiezu auch musische Aufführungen unter dem Vorsitz staatlicher Kampfrichter, insbesondre der Gesetzeswächter und des Erziehungsvorstands.

Schon mehr halbernsten Charakter hat die παιδιὰ πολεμική, über welche *829 – 832 d* in längerer Ausführung höchst interessant gesprochen wird. Denn sie ist bereits genau das neuzeitliche Manöver! Zwar ist der gesunde Staat friedlich, wie in hübschem Proömium bevorwortet wird; aber einer, in dem Feigheit herrscht, hat Feinde innen und aussen. Um daher im Notfall seinen Mann (bezw. Frau) für Leben, Kinder, Besitztum und den ganzen Staat stellen zu können, gilt es, sich rechtzeitig vorzubereiten, also nicht erst im Krieg für den Krieg, sondern während des friedlichen Lebens sich einzuüben, und wäre es in Ermanglung von Uebungsgenossen sogar nur, dass man — wie die heutigen Studenten — eine leblose Puppe aufhängte, um sich an ihr zu üben, oder ein Schattenkämpfen mit sich selbst aufführte *830 b c*. Ausser der bereits hierauf gerichteten täg-

anheimfiel, sondern indem er aus Faulheit und unmännlicher Feigheit, ἀργίᾳ καὶ ἀνανδρίας δειλίᾳ sich selbst eine rechtswidrige Strafe auferlegt?« Sein Grab sei einsam, ohne dass irgend Jemand neben ihm begraben wird, an unbebauter namenloser Stelle der Grenze. Man bestatte Solche ruhmlos, ohne dass eine Säule oder Inschrift ihr Grab bezeichnet *873 c d* (Gesetze über Mord und Totschlag).

lichen Gymnastik sind nun zum Mindesten monatlich von Staatswegen bedeutendere Uebungen abzuhalten, an denen unter Umständen die ganze Bevölkerung teilzunehmen hat, ohne Hitze oder Kälte zu scheuen. Bei diesen Uebungen sollen wetteifernd gewisse Plätze und Verstecke besetzt werden. Aber damit die μάχαι ἑορταστικαί den wirklichen Ernstkampf des Kriegs möglichst getreu nachahmen (*829 b*, wiederholt *830 e*), ist ferner dabei mit Bällen zu werfen und hat man sich solcher Geschosse zu bedienen, die den wirklichen möglichst nahekommen und nicht ganz ungefährlich sind, damit das Kampfspiel untereinander nicht ganz aller Furcht ermangle, sondern Befürchtungen errege und einigermassen den Kampfesmutigen und Verzagten erkennen lasse. So wird der Gesetzgeber, indem er Auszeichnungen und Zurücksetzungen nach Gebühr unter sie verteilt, die Bürger insgesamt zum ernsten Kampf für das ganze Leben tüchtig machen. (Der Kriegsorden dagegen, d. h. der Oelzweigkranz als Siegeszeichen wird sehr vernünftiger Weise auf Grund freier Bewerbung vor den eigenen Waffengenossen des jeweiligen Feldzugs erteilt *943 c*.) Ja sollte Jemand auch bei jenen Spielen seinen Tod finden, so sei der Thäter schuldlos. Der Tod einiger Wenigen wird die Andern nicht verzagter machen, während es keine Prüfung der Tapferen und Feigen gäbe, wäre bei allen solchen Uebungen die Furcht gewissermassen ausgestorben. Und das wäre für den Staat ein erheblich grösserer Nachteil als das Erwähnte (nämlich vereinzelte Unglücksfälle). — Aecht antik und wesentlich gesund, diese Freiheit von sentimentalwehleidiger Ueberschätzung des blossen Individuums!

Verwandt mit diesem eigentümlichen Vorschlag ist der zweijährige Dienst, welcher in Anlehnung an die athenische Einrichtung der περίπολοι und der ihnen beigegebenen 18—20jährigen Epheben (vgl. *Rep. 537 a b*) und der von Plato selbst *763 b* (*633 b c*) erwähnten spartanischen κρυπτεία einem Ausschuss von Jünglingen über 25 Jahren angewiesen wird *760 - 763 c*. Ihre Aufgabe ist demnach teils eine militärische, das Land und seine Gelegenheiten gründlich kennen zu lernen und gegen etwaige feindliche Einfälle die geeigneten Befestigungen oder sonstigen Vorkehrungen anzubringen. Dagegen hält es unser Philosoph hinsichtlich der Stadtbefestigung mit den Spartanern. Eine Mauer, die überdies für die Gesundheit der Stadt wenig zuträglich ist, braucht es neben der lebendigen

Mauer tapferer Bürger nicht. Sie soll, wie die Dichter gut sagen, lieber aus Eisen und Erz, als aus Lehm bestehen. Letztere macht die Bürger nur feig, „dass sie von Mauern und Thoren umschanzt ruhig schlafen, als seien sie dazu geboren, alle Mühsale zu meiden, ohne zu bedenken, dass die ruhige Behaglichkeit Frucht der Mühsale ist“ *778 d ff.* — Ausserdem liegt jenen Jünglingen die Besorgung von solchem ob, was ins Gebiet der Verwaltung und Polizei gehört. Namentlich dem für Griechenland so wichtigen Wasserwesen, überhaupt aber der Verbesserung und Verschönerung des Lands haben sie ihre Aufmerksamkeit zu schenken, wobei sie am jeweiligen Ort die freie, aber rücksichtsvolle Verfügung über die Sklaven und Lasttiere der Bürger besitzen. Ausserdem mögen sie auch geringfügige Klagen der Landbewohner gegen einander entscheiden. Aber weislich sind zugleich die für diese Art von Beamtentum doppelt nötigen Bestimmungen beigefügt, welche die Bürger vor der Willkür, Parteilichkeit und Bestechlichkeit oder sonstigen Plackerei durch jene Landpolizei schützen und diese einer scharfen Verantwortlichkeit unterstellen.

Ueberhaupt ist die ganze Einrichtung weniger auf das zu Leistende, als auf die politisch-pädagogische Schulung der Leistenden selber berechnet, wodurch wir in Manchem an die verwandte Idee unseres Systems der Einjährig-Freiwilligen erinnert werden. „Jeder muss über Jeden die Ansicht hegen, dass, wer nicht streng gehorchte, auch nimmer zu einem preiswürdig Befehlenden gedeihen werde, und dass man mehr als des Wohlbefehlens des Wohlgehorchens sich zu berühmen habe *), zuerst gegenüber den Gesetzen, da das ein Gehorsam gegen die Götter ist, dann von Seiten der Jünglinge gegen die Aelteren, die auf ein ehrenvolles Leben zurückblicken“. Dasselbe wird später in der kurzen Auslassung des 12. Buchs *942 a* bis *945 a* über das Militärrecht so nachdrücklich als nur möglich wiederholt und strengste Disciplin oder Subordination als die Seele des ganzen Heerwesens gerühmt. Denn „ein besseres, wirksameres, kunstgemässeres Mittel gibt es im Krieg nicht und dürfte es wohl nie geben, so zur Rettung wie zum Sieg. Ueber Andere zu ge-

*) Für unsere Herrn Reserve- (und sonstigen) Leutnante will ich den Grundtext hersetzen, wenn sie ihn lesen können: καὶ καλλωπίζεσθαι χρὴ τῷ καλῶς δουλεῦσαι μᾶλλον, ἢ τῷ καλῶς ἄρξαι *762 e.*

bieten und wieder von Anderen sich gebieten zu lassen, darin muss man auch im Frieden von Kindheit an sich üben, die Zuchtlosigkeit, ἀναρχία, aber aus dem Leben aller Menschen sowie der von Menschen gebrauchten Tiere verbannen" *942 c d.* Ebenso wird an beiden Stellen der Wert einer gründlichen Abhärtung gegen Kälte und Hitze, Hunger und Durst gerühmt. Insbesondre soll das fliegende Corps von Plato's „Zweijährigen" diese Zeit hindurch täglich eine geringe und dürftige Lebensweise mit streng vorgeschriebenen gemeinschaftlichen Mahlzeiten und Schlafstätten führen. Auch Diener und Sklaven sollen sie, selbst Diener, während dieser Zeit nicht um sich haben, sondern sie mögen aus eigenem Antrieb bedenken, dass sie überhaupt im Leben bestimmt sind, sich selbst und Andre zu bedienen (*762*, *763;* schon *633 b c* fast wörtlich so von der spartanischen κρυπτεία gerühmt).

Nach dem eigenen Gefühl Plato's mag eben an diesem Ort auch die gute und gesunde Auslassung über die Jagd *822 d ff.* ihre passende Stelle finden. Denn diese ist ja „des Kriegsgotts lustige Braut", wie Schiller sagt und auch unser Philosoph andeutet, ohne übrigens in der Zusammenstellung beider Beschäftigungen soweit zu gehen, wie sein Mitsokratiker Xenophon im „Kynegetikus". Nur soll, was hierüber von Plato gesagt wird, wieder nicht als förmliches Gesetz betrachtet werden, das wäre Thorheit; sondern er wolle eben in seine Schrift auch das verflechten, was ihm überhaupt schön und nichtschön zu sein scheine. Der Begriff der Jagd ist nun ein sehr weitfaltiger, wie natürlich in erinnernder Anspielung auf den Sophista-Politikus und deren einstige dialektische Treibjagd bemerkt wird. Hier gilt es also, diejenige Weise herauszuheben, welche vorteilhaft auf die Gemüter der Jünglinge wirkt, die entgegengesetzte aber zu tadeln. In die letztere Klasse gehört (mit Plato's alter, antiaristotelischer Abneigung gegen das Meer) vor Allem die Jagd am Meerufer mit Angeln oder Netzen, „indem ihr Jünglinge sei's wachend oder schlafend einer faulen Jagd oblieget, ἀργὸν θήραν διαπονούμενοι. . . . Ebensowenig bemächtige sich eines Jünglings die Lust zu dem eines Freien kaum würdigen Sport des Vogelfangs, πτηνῶν θήρας αἱμύλος ἔρως. So bleibt den Kampflustigen unter Euch oder den Nimroden (τοῖς παρ' ἡμῖν ἀθληταῖς, wie es mit humoristischem Spott lautet), nur das Erjagen und Einfangen von Land-

tieren übrig. Von diesem aber verdient der sogenannte nächtliche Anstand, bei welchem unthätige Menschen abwechselnd schlafen, kein Lob. ebensowenig der Fang mit Netzen und Schlingen, wo man die grösste Zeit über ruht und nicht durch den Sieg einer mühsalsfrohen Seele die wilde Kraft der Tiere bewältigt. Gewiss, die einzige übrigbleibende und vorzüglichste Jagd ist die auf vierfüssige Tiere, mit Pferden, Hunden und der eigenen körperlichen Anstrengung, bei welcher diejenigen, die göttlicher Mannhaftigkeit nachtrachten, durch Schnelligkeit, sowie durch Streiche und Wurfgeschosse das Waidwerk mit eigener Hand vollziehen" *823 d ff.* *).

Vom gleichen pädagogischernsten Geist sind nun überhaupt auch abgesehen von Einzelnem die verschiedenen Gedanken getragen, welche Plato an mancherlei Orten zur gesellschaftlichen Sittenzucht oder, wo es sich um förmliche Gesetze handelt, zur Sittenpolizei auszusprechen sich gedrungen fühlt. Vielfach vom Heutigen stark abweichend atmen sie durchweg den ächten Geist des klassischen Altertums und seines strammen Staatsgedankens; ja sie können sich sogar in nicht Wenigem an wirklich damals bestehende oder doch in besseren Zeiten bestandenhabende Sitten und Einrichtungen anlehnen. Dies gilt sofort von der Behandlung der Jugend, nämlich ausserhalb der bereits besprochenen παιδεία und Schule. In allen besseren Staaten, die auf εὐκοσμία hielten, wie Aristoteles *Pol. VI, 5, 13* sagt, überliess man dieselbe nicht nur so einfach sich selbst (sowenig als man Schafe ohne Hirten weiden lässt, wie es *Ges. 808 d* heisst), sondern übte durch eigene Aufseher, treffend σωφρονισταί genannt, Aufsicht über die noch nicht zur mündigen Vernunft und σωφροσύνη Gelangten. Namentlich galt dies von Sparta, früher auch von Athen, während offenbar in dessen überdemokratischer Zeit die Sache wohl mehr nur noch auf dem Papier stand und im Leben etwas eingeschlafen war. Dahin deutet z. B. Plato's klassische Schilderung der entarteten Demokratie *Rep. 562 c ff.*, wo „die Leute nach Freiheit lechzend schlechte Mundschenken zu Vorstehern bekommen und nun durch den ungemischten Trank derselben sich berauscht

*) vielleicht u. A. gegen Xenophon gesagt, bei dem die Hasenjagd und das Fangen mit Schlingen eine Hauptrolle spielt. Plato's Jagdlehre ist viel stolzer und mannhafter, aber ebendamit in kultivierten Gegenden eigentlich gegenstandslos, was er am Ende mit Recht selbst schon im Stillen meinte.

haben. Da bewirft man dann diejenigen, welche noch der Obrigkeit gehorchen, mit Kot und nennt sie nichtswürdige freiwillige Sklaven (προπηλακίζει ὡς ἐθελοδούλους τε καὶ οὐδὲν ὄντας), die Herrschenden aber, die sich den Beherrschten gleichstellen und mit ihnen Kameradschaft machen, lobt und preist man. Ist's nicht notwendig, dass in einem solchen Staat der Freiheitsschwindel Alles unternehme, dass die Widerspenstigkeit sich in die Familien einschleiche und zuletzt sogar in den Tieren erzeuge? Der Vater stellt sich dem Kinde gleich und fürchtet die Söhne, der Sohn aber hegt, um frei zu sein, weder Scheu mehr noch Furcht vor den Eltern. In einem solchen Staat fürchtet der Lehrer seine Schüler und redet ihnen nach dem Mund. Die Schüler aber achten des Lehrers nicht, sowenig wie ihrer Aufseher; und überhaupt thut es die Jugend dem Alter gleich und tritt mit ihm in die Schranken in Wort und That. Die Greise aber lassen sich zu den Jünglingen herab und bemühen sich, von Scherzreden und Zuvorkommenheiten überfliessend, es ihnen nachzuthun, nur um sich nicht unangenehm zu machen und als herrschsüchtig zu erscheinen. . . . Schliesslich werden gar auch noch die Tiere in einem solchen Staat freiheitslustiger, als irgendwo sonst, man sollte es kaum glauben. Aber das Sprichwort sagt; Wie die Herrin, so ihr Hund, Pferd und Esel. Sonst gewöhnt, gar anständig und ehrbar einherzutraben, kommen sie dahin, dem ihnen Begegnenden, wenn er ihnen nicht ausweicht, Eins zu versetzen; und so erzeugt sich in Allem grosse Ungebundenheit“.

Wenn wir von dieser gereizten und bitteren Schilderung unseres Philosophen, bei der natürlich das damalige Athen und nichts anderes gemeint sein soll, gewiss auch Manches werden abziehen dürfen, bleibt immerhin noch soviel übrig, dass wir sehen, wie stark und rasch es auch hierin zu Athen abwärts gegangen war und wie Vieles gegenüber von früher (und anderwärts) namentlich bei der sophistisch angesteckten Jugend im Punkt der Pietät und des Ordnungsbewusstseins zu wünschen übrig blieb. Daher erklärt Plato jetzt auch in den Ges., die sonst in Vielem milder sind, den Knaben für das am schwersten zu behandelnde unter allem Getier, ὁ δὲ παῖς πάντων θηρίων ἐστὶ δυςμεταχειριστότατον. Je weniger weit her es bei ihm schon mit der Vernunft ist, um so mehr Streiche und Tollheiten stecken ihm im Kopf, und er ist mutwilliger als irgend ein

Geschöpf, ἐπίβουλον καὶ δριμὺ καὶ ὑβριστότατον θηρίων γίγνεται, darum muss man ihn von früh an mit vielen Zügeln bändigen“ *808 dc**).

Einige dahinzielende Grundsätze Plato's sogar schon für die ersten Lebensjahre haben wir bereits kennen gelernt; sie waren ganz im Sinn des alten Worts im *Protagoras 325 d*, dass man das krumme Holz eben durch Drohungen und Schläge gerad kriege. Aber auch für später und lang hinaus spricht er sich in den Ges. dafür aus, dass man die Jugend ganz gehörig drunten halten müsse. Ihre höchste Tugend ist αἰδώς und φόβος, nämlich φόβος θεῖος (zu deutsch Ehrfurcht), wie es *671 d* schön heisst. Denn in längerer Auseinandersetzung handeln schon die zwei ersten Bücher der Ges. eben über diesen, dem Gesetzgeber hochwichtigen Punkt. Jene edle Furcht ist der Tapferkeit keineswegs entgegengesetzt, sondern vielmehr ihr Gegenstück. Das Wahre ist Furchtlosigkeit gegen den Feind, aber Furcht vor der schlimmen Nachrede der Freunde. Letztere Furcht ist in höchsten Ehren zu halten und heisst eben αἰδώς oder αἰσχύνη im Gegensatz zu Frechheit und Unverschämtheit, θάρρος und ἀναίδεια, die das schlimmste Uebel sind für den Einzelnen, wie für die Staaten *647 a b* (vgl. überhaupt *647 ff.* bis Schluss des 2. Buchs). So nimmt denn Plato keinen Anstand, ähnlich wie es in Sparta war, dessen Jugend deswegen als hervorragend bescheiden gerühmt wird, den älteren Bürgern nicht bloss das Recht, sondern geradezu die Pflicht zuzuweisen, unartige „παῖδας“ unter Umständen sozusagen als Vertreter der Staatsordnung brevi manu zu züchtigen.

Ich bin überzeugt, dass unter diesen παῖδες keineswegs bloss kleine Jungen etwa unter 10 oder 14 Jahren gemeint sind (die bei uns bekanntermassen mitsamt ihren Eltern ausser jeder Verantwortung stehen und nur so herumschlingeln dürfen); sondern neben

*) Ein Gegengewicht gegen diese drastische, aber vollkommen lebenswahre Schilderung bildet allerdings das ebensowahre und psychologischethisch richtige Wort *929 c*, man dürfe Einen nicht zu rasch für einen verlorenen Sohn halten, »denn der Natur nach ist das ἦθος der Jugend allezeit vielem Wechsel unterworfen«. Mit anderen Worten ist zu beachten, worin sich viele Erzieher versündigen, dass junge Leute überhaupt noch keinen Charakter haben, der sich auch nach Kant's immerhin etwas reichlicher Berechnung erst gegen das 40. Jahr hin feststellt. Der Vorwurf von Charakterlosigkeit oder Charakterfehlern (im Unterschied vom Temperament) ist also der Jugend gegenüber gegenstandslos und ungerecht und erbittert sie daher erfahrungsmässig am meisten.

diesen, die es bereits auch brauchen können, zielt Plato sicherlich besonders auf die etwas älteren, nach heutigen Verhältnissen bemessen auf die aus der niederen Schule Entlassenen in jener lieblichen, Flegeljahre benannten Zwischenzeit zwischen dem Schulmeister (?) und dem Unteroffizier. Denn hier ist es ja bekanntermassen zu allen Zeiten weit mehr, als im jüngeren und wieder im späteren Alter nötig, gegen θάρρος und ἀναίδεια Vorkehrungen oder Abhilfe zu treffen. Dass in Plato's Staat diese Grasgrünen noch in gar keiner Weise vollends am politischen Leben sich beteiligen durften, versteht sich bei ihm so von selbst, dass er es abgesehen von einigen sehr satt bemessenen Altersbestimmungen für die einzelnen Beamtungen, aus denen sich das Weitere schliessen lässt, gar nicht ausdrücklich bemerkt (vgl. immerhin *634 e*). War doch sogar im wirklichen Athen jenen der Besuch der ἀγορά und Volksversammlung verboten und dafür das Gymnasium als Vorübungsstätte zugewiesen. Wie reaktionär war also sogar diese alte Republik vom reinsten Wasser verglichen mit uns Fortgeschrittenen, wo die noch nicht einmal „hastati" Seienden als Rufer und Schreier im Kampf z. B. unserer „freien" Wahlversammlungen nachgerade die Hauptrolle spielen! Man vergleiche hiezu Plato's schöne Ausführung besonders *879 b ff.* über das Thema: ὧδε οὖν ἔστω, πᾶς ἡμῖν αἰδείσθω τὸν ἑαυτοῦ πρεσβύτερον ἔργῳ τε καὶ ἔπει!

Mit solchen Anschauungen über die Sittenzucht und gesellschaftliche Disciplinierung namentlich schon des heranwachsenden Geschlechts dürfte hienach Plato und ganz mit ihm übereinstimmend auch Aristoteles nur den wahren und besseren Geist des klassischen Altertums überhaupt zum Ausdruck gebracht haben, den dann wenig später Menander in seinem berühmten, von unserem Goethe zu seinem eigenen Lebensbild aufgenommenen Wort formuliert hat: Ὁ μὴ δαρεὶς ἄνθρωπος οὐ παιδεύεται. Ihre Psychologie war eben noch eine völlig andere, als heutzutag, und man scheint in jenen alten Freistaaten gar nicht daran gedacht zu haben, dass das von ihnen doch so hoch und heilig gehaltene ἦθος ἐλεύθερον des künftigen Manns unter dem Stock der jugendlichen Zucht Not leiden und verkrüppeln könnte. Im Gegenteil meinten sie in ihrer harmlosen Natürlichkeit, welche noch nicht soviel las, die beste Vorbereitung für den künftigen freien Staatsbürger und ein würdiges

Glied der Gesellschaft sei das, ihn und die Gesellschaft solang als nötig vor seiner eigenen Unvernunft und Zuchtlosigkeit zu behüten. Heute heisst es von einer aufgeklärteren Humanität und ihren nicht himmlischen, sondern irdischen Mächten mit dem bekannten Wort des Harfnerlieds: „Ihr führt ins Leben uns hinein, Ihr lasst den Armen schuldig werden; Dann überlasst ihr ihn der Pein, Denn alle Schuld rächt sich auf Erden". Dabei ist allerdings soviel anzuerkennen, dass die heutige Gesellschaft mit rührungsseliger Offenheit zum Ersatz wenigstens auch ihre Gesamthaftbarkeit für alles Böse und Verbrecherische bekennt und ein allgemeines „pater peccavi" an die Spitze ihrer Kriminal- und sonstigen Erörterungen zu stellen liebt. Aber was hilft das hintendrein die Gefallenen? *).

Die bisherigen Gedanken Plato's über die richtige Behandlung der Jugend gehen naturgemäss fliessend in dasjenige über, was er von den Erwachsenen zu sagen und zu wünschen hat. Dasselbe weicht wenigstens auf den ersten Blick noch erheblich mehr als schon das Vorige von der heutigen Gefühlsweise und Sitte ab. Denn offen und unumwunden redet er einer sehr starken sittlichen und gesellschaftlichpolitischen Ueberwachung der Bürger durch einander das Wort und betont bei vielen Gelegenheiten nicht bloss das Recht (ὁ βουλόμενος, ὁ ἐθέλων oft wiederholt), sondern die förmliche Zwangspflicht zur Anzeige des Ungehörigen oder Gesetzwidrigen als solchen, auch wenn es Einen persönlich in keiner Weise betrifft. Das ist eine der wichtigsten staatlichen Pflichten für den ganz gewöhnlichen Bürger; „Privatmann" dürfen wir nicht sagen, denn das gibt es eigentlich im ächtantiken Staatssinn gar nicht, sondern mit republikanischer Wendung des absolutistischen Worts „l'état c'est moi!" ist jeder Bürger stillschweigend Beamter und dem Bösen oder Ungehörigen gegenüber Staatsanwalt und Polizei in seiner eigenen Person, während die Heutigen im Staat und in der Polizei so viel-

*) Vgl. meine Schrift über den modernen Pessimismus, *deutsche Zeit- und Streitfragen IV, 54* und *55, S. 90 f.* In den seither verflossenen 20 Jahren ist es gegen das liebliche »fin de siècle« hin nur noch immer schöner gekommen, bis der Wagen schliesslich unfehlbar im Abgrund zerschellt; »denn alle Schuld rächt sich auf Erden«. Und das ist schade um des mannigfachen Guten willen, das die Neuzeit denn doch auch zum Teil wie das Böse charakteristischer und werkthätiger als frühere Jahrhunderte entfaltet.

fach die feindliche Gegenpartei sehen und bekämpfen zu sollen glauben und mit Vorliebe Partei für die Verbrecher nehmen. Denn „simile simili gaudet“, und was Humanität scheint, ist tiefer angesehen oft etwas sehr Anderes, nur dass Keiner es wagt, vor sich selbst und Andern das Kind beim rechten Namen zu nennen. Ganz vortrefflich und auch in allgemeinethischer Beziehung höchst beachtenswert spricht dagegen unser Philosoph *730 d* und *731 b ff.* seine Meinung mit folgenden Worten aus: „Ein Ehrenmann ist gewiss auch, wer kein Unrecht thut; wer aber dem Unrechtthuenden nicht einmal es gestattet, der ist vor Jenem zwiefacher Ehre wert; denn jener wiegt Einen, dieser dagegen viele Andere auf, indem er das Unrecht Anderer den Herrschenden anzeigt. Wer endlich die Herrschenden auch bei des Unrechts Bestrafung nach Vermögen unterstützt, dieser werde für einen wichtigen Mann im Staat erklärt, für einen, der im Tugendkampf einen vollständigen Sieg errang, τέλειος νικηφόρος ἀρετῇ. . . . Jedermann muss aber zornmütig sein im höchsten Grad und sanftmütig (θυμοειδῆ — πρᾶον, vgl. die einstigen Ausführungen der Rep. A über die richtig gemischte Wächteranlage). Denn den argen und schwer oder gar nicht heilbaren Freveln Anderer kann man nur entgehen im Kampf gegen sie und indem man bei der Abwehr derselben obsiegt und in ihrer Bestrafung nicht nachlässt; dessen ist aber die Seele, wenn sie eines edlen Zornmuts entbehrt, nicht fähig. . . . Dagegen hat man die an heilbaren Freveln Leidenden zu bemitleiden, den Unwillen, den man fühlt, zu mässigen und zu unterdrücken und nicht in weiberhafter Erbitterung ihn fortwährend zu hegen. . . . Gegen die Andern aber muss man seinem Zorn Raum geben. Deshalb behaupten wir, es zieme jedenfalls dem Wackeren, zornmütig und nachsichtig zu sein“ *).

---

*) Vgl. oben S. 226 ff. Anm., wo wir Plato's berühmte Verwerfung des κακῶς ποιεῖν gegen irgend Jemand, auch den Feind, genau in diesem indogermanischen Sinn des u. A. vollberechtigten θυμοειδές vor einer gar zu sanftmütig-weichen Missdeutung verwahrt haben. Unerbittlicher Kampf gegen das Böse und die Bösen ist und bleibt die negative Formel der sittlichen Grundpflicht, und jede andere Anschauung ist besten Falls wohlgemeinte ethische εὐήθεια. Natürlich gilt dies aber nur unter Mithereinnahme und ernstlichen Beachtung des tiefwahren, ganz in Plato's Geist gehaltenen Worts aus der Fichte'schen Sittenlehre *IV, 310 ff*: »Der sittliche Mensch hat gar keinen p e r s ö n l i c h e n Feind und erkennt keinen an. Es ist ihm überhaupt nichts zuwider, er feindet nichts an und sucht nichts zu hintertreiben, als das Böse,

Natürlich ist bei jener platonischen Forderung der gegenseitigen Ueberwachung oder harmloser ausgedrückt der gesellschaftlichen Haftbarkeit Aller für Alle zunächst ein kleines Staatswesen, eine πόλις vorausgesetzt, in welcher die Bürger sämtlich einander persönlich kennen und überhaupt eine grosse Oeffentlichkeit und Durchsichtigkeit des ganzen Lebens (u. A. namentlich auch, verglichen mit heute, im Punkt des Besitzes) herrscht. So heisst es *738 a* ausdrücklich: „Kein grösseres Gut gibt es für die Bürger eines Staats, als die Bekanntschaft untereinander selbst. Denn wo ihr gegenseitiger Verkehr nicht ein vom Licht erhellter, sondern in Dunkel gehüllter ist, da dürfte wohl Niemand in rechter Weise zu den ihm gebührenden Ehren und Ehrenstellen, sowie zu dem Rechte gelangen, das ihm zukommt". Genau dasselbe wird noch näher von Aristoteles *Pol. 1326 a, 9 ff.* ausgeführt und die dem ganzen hellenischen Altertum gemeinsame Anschauung gut dahin formuliert, ohne übermässige πολυανθρωπία müsse Stadt und Land εὐσύνοπτος sein und ein γνωρίζειν ἀλλήλους stattfinden. —

Zur weiteren Beförderung dieses Guts schlägt Plato sogar einige Einrichtungen vor, deren wir jedenfalls am besten unter diesem massgebenden Gesichtspunkt Erwähnung thun. Die Eine ist aus der Rep. herübergenommen und betrifft die Syssitien oder gemeinsamen Mahlzeiten der Bürger, für welche nach kretischem Muster die Naturalbeiträge von Staatswegen aus dem Gesamtbesitz der Bürger entnommen werden sollen, da sich bei dem Einzelbeitrag in Sparta grosse Unzuträglichkeiten ergeben hatten *847 e ff.* Aber noch stärker ist die bewusste Abweichung von letzterem Staat in der Forderung, dass jene Syssitien nicht minder auch für die Frauen anzuordnen seien. In schon bestehenden Staaten wäre dies wohl nicht möglich. „Denn es gibt nichts, wozu dieses Geschlecht sich weniger gern bequemen würde; ist es doch gewöhnt, versteckt und im Dunkel zu leben, und wird, mit Gewalt an das Licht gezogen, durch Entgegensetzen jeglichen Widerstrebens und das ärgste Geschrei einen ent-

schlechthin darum, weil es böse ist. Ob dies nun gerade gegen ihn ausgeübt werde oder gegen irgend einen Anderen, ist ihm ganz einerlei. Denn er selbst ist sich schlechthin nichts mehr, als ihm jeder Andere auch ist: Werkzeug des Sittengesetzes. . . . Wer eine Beleidigung höher empfindet, darum weil sie gerade ihm widerfahren ist, der sei sicher, dass er ein Egoist und noch weit entfernt ist von wahrer moralischer Gesinnung.«

schiedenen Sieg über den Gesetzgeber davontragen." Aber gerade um so nötiger ist diese bei einer Neugründung allenfalls durchführbare Massregel, da „das weibliche Geschlecht von Natur versteckter und verschlagener ist, als das unsrige, und schwer sich in die Ordnung fügt" *780 e ff.* Im Uebrigen wird über diese Einrichtung nicht viel weiter geredet, von der auch klar ist, dass sie jedenfalls als eine stehende mit der Belassung von privater Ehe und Eigentum sich nicht recht reimen will.

Dem Essen entspricht das Trinken, den Syssitien die Symposien. Sei es uns also verstattet, unter dem Schutz dieser Symmetrie das bekannte Kuriosum der Ges., nämlich die Philosophie der staatlichen συμπόσια und ihrer μέθη vorzuführen. Sich selbst als athenischen φιλόλογος und πολύλογος ironisierend (*641 e* und ähnlich öfters), ergeht sich der Gast von Athen hierüber in behaglicher Altersbreite von *635* an das halbe erste Buch hindurch, um das Thema im zweiten *666* bis Schluss noch einmal aufzunehmen und endlich fertig zu bringen. Hievon abgesehen, was bei einer eigenen Schlussredaktion natürlich geändert worden wäre, enthält aber sogar dieser λόγος, nach Art der Dionysosgabe selber παιδιᾷ σπουδάζων, verschiedenes ganz Hübsche. Nur muss man, um dies einzusehen, mit Sokrates-Plato das Glück einigen Humors, dieses Besten in der Welt besitzen; dann hört man selbst hier dem Verfasser des klassischen Dialogs Symposion bei seinem harmlosen „olim meminisse juvabit" gerne zu (vgl. *890 e*). Sogleich der Eingang ist psychologisch und ethisch äusserst treffend, wenn dem rigoristischen Tugendstolz der Spartaner „nicht tadelnd, aber Zweifel erhebend" Einiges vorgehalten und das Richtige an der athenisch-jonischen Lebensheiterkeit hervorgehoben wird, bei welcher selbstverständlich „Bacchus der lustige" als Vorläufer der „Himmlischen alle" nicht fehlen darf. Denn wenn die Bürger von Jugend auf mit den Sinnengenüssen ganz unbekannt bleiben und der Uebung ermangeln, in ihnen sich standhaft zu bewähren und von ihrem Reize unbezwungen das Schmachvolle zu unterlassen, dann werden sie nur halbtapfer, nämlich tapfer gegen Schmerzgefühle und nicht gegen den ihnen am nächsten stehenden und bedenklichsten Feind, das Lustgefühl *635 b ff.* (von dem es ja früher oder später heisst: „Und es kommt doch!" vgl. die Spartaner Pausanias, Lysander und überhaupt die ganze nach dem peloponnesi-

schen Krieg dort einreissende „κρυπτεία“ oder verstohlene Geheimjagd nach Gold und Genuss).

Es kommt eben, meint Plato, bei Allem darauf an, wie es betrieben wird, ob zucht- und ordnungslos, oder geregelt und vernünftig organisiert. Das gilt auch von den Symposien als einer besonderen Art von Verbindungen, deren es ja mancherlei gibt *). Würde ein solches richtig geleitet, welchen grossen Gewinn würde das wohl dem Einzelnen und dem Staat bringen! Dem Einzelnen, indem er diese traurige Drahtpuppenwelt (*644 e*) auch einmal eine Weile vergisst, nämlich als älterer Mann etwa von 40 an oder namentlich als Greis, auf welche das Gesagte allein geht. Denn bei der Jugend thut es bekanntlich nicht not und ist sogar nur schädlich, Feuer zum Feuer zu leiten. „Die Greise dagegen mögen, wie sie zu den übrigen Göttern beten, so insbesondre den Dionysos herbeirufen zur Weihelust und den heiteren Scherzen der Bejahrten. Hat er doch gegen des Alters strengen Ernst in der Arznei des Weins den Menschen einen Beistand verliehen, so dass wir uns verjüngen, allen Unmuts vergessen und der harte Sinn, wie das im Feuer schmelzende Eisen weicher und biegsamer wird. . . . . Jeder fühlt sich über sich selbst erhoben und so leicht, von Freude durchdrungen, von Freimütigkeit erfüllt, unabhängig von den ihn Umgebenden, fähig, die Herrschaft über sich selbst und die Andern zu behaupten. . . . Wer davon trank, wird sogleich heiterer als zuvor, und je mehr er geniesst, um so mehr frohe Hoffnungen erfüllen ihn, sowie Vertrauen auf seine Kraft; und zuletzt zeigt ein Solcher, sich weise bedünkend, die grösste Ungebundenheit in Reden und Gebahren und keine Spur von Furcht, so dass er ungescheut Alles heraussagt, sowie auch thut“ (vgl. Alkibiades am Schluss des platonischen Symposion) *666 a b c*, *671 b*, *649 b*.

Hiemit ist nun allerdings die Stunde nach Mitternacht bei den Symposien und diejenige Stufe beim Kreisen des Bechers angedeutet, welche nicht anders, als μέθη d. h. ein kleines Räuschchen oder mit

*) Unter sie gehören auch als ächte Graeca die ἑταιρίαι, deren politische Gefährlichkeit bekannt ist und auch von Plato *856 b* gleich nach dem Tempelraub hervorgehoben wird. Vielleicht soll die Oeffentlichkeit der staatlichen συμπόσια eben auch jener unterirdischen feudalen Wühlarbeit entgegengesetzt werden, die auf allen Gebieten, dem staatlichsozialen wie dem wissenschaftlichen allezeit das Schnödeste und Gemeinste ist.

dem römischen Dichter ein desipere in loco heissen kann. Aber auch dem lässt sich nach Plato eine gute Seite abgewinnen; man muss es nur ansehen wie das Einnehmen von φάρμακα oder Arzneimitteln, durch welche man sich um des nachherigen Nutzens willen vorübergehend auch ein wenig krank macht *646 c*. Gerade in diesem künstlichen Zustand leichter Erregung hat der wahrhaft tüchtige Mann Gelegenheit, inallweg die nötige Selbstbeherrschung, σωφροσύνη und αἰδώς, zu üben und zu erproben; es ist, um auf früher Besprochenes unsererseits, aber im Sinn der platonischen Ausführung anzuspielen, eine Art von seelischer παιδιὰ πολεμική oder Manöver, wo es gegen allerlei aus der Tiefe aufsteigende Feinde zu kämpfen und immerdar (wie einst Sokrates) den Kopf doch oben zu behalten gilt. Denn die wahre Tapferkeit beweist sich wiegesagt nicht bloss gegen den Schmerz, sondern auch gegen die Lust. Es ist eine gefährliche, sich später gar leicht rächende Halbheit, sie ganz zu fliehen und in keiner Weise ihre Bekanntschaft zu machen, statt mit Vernunft und Vorsicht ihr nahezutreten und den Kampf mit ihr Aug in Aug zu bestehen (οὐ φεύγοντα ἡδονάς, καθάπερ τὰς λύπας οὐκ ἔφευγεν, ἀλλ' ἄγοντα εἰς μέσας . . . κρατεῖν αὐτῶν *634 a*). Ebenso wichtig aber ist, dass es kaum eine bessere Gelegenheit und einen trefflicheren Prüfstein, βάσανος, gibt, um sich selbst und Andre sozusagen spielend und ohne empfindlichen Verlust kennen zu lernen, während man im eigentlichen Ernst des Lebens meist nur durch Schaden klug wird. Denn „οἶνος, τὸ λεγόμενον, ἀληθής", heisst es schon im *Sympos. 217 e*, dessen ganzer Schluss überhaupt unter dem Zeichen dieser weinseligen Wahrheit und Offenheit steht. Wir können also, auch ohne dass Plato bei naher Anstreifung *Ges. 649 d ff.* die Formel selbst ausdrücklich braucht und nennt, die von ihm empfohlene „Weinprobe" gegen alle Verunglimpfung decken durch die alte sokratisch-delphische Aufschrift „γνῶθι σαυτόν" (καὶ ἄλλους).

Wie psychologisch richtig das ist, wird Jeder auch ohne die treffenden Beispiele unseres Philosophen ohne Weiteres zugeben. Im Wirtshaus und am Stammtisch lernt man einander oft bis in die kleinsten Beziehungen hinein aus dem Reden, wie aus dem Schweigen weit besser kennen, als sonst. Und warum sollte man von dieser unwillkürlichen Maskenabnahme der Leute nicht auch, wie Plato fortfährt, im nachherigen Geschäfts- und sonstigen Ver-

kehr die Anwendung machen dürfen, nachdem man so die Menschen gründlich kennen gelernt, welche Einem genehm oder nicht genehm sind, diejenigen, welche zu Bundesgenossen im Leben passen oder lieber gemieden werden? Nur freilich möchte ich etwas ausdrücklicher als unser Philosoph hinzufügen, dass dies im Wesentlichen stillschweigend und mit jener Diskretion zu geschehen hätte, zu welcher alle Zechgenossen sozusagen in ungeschriebenem Vertrag naturrechtlich verpflichtet sind. Denn aus dem Wirtshausgespräch Etwas hinauszutragen, ist und bleibt zumal in germanischen Landen infam und sollte nur in tyrannischen oder, was ganz dasselbe ist, in ochlokratischen Staaten und Verhältnissen erhört sein.

Im Zusammenhang damit soll überhaupt, um von dem Zwischenspiel der Symposien wieder zum eigentlichen Gegenstand zurückzukehren, das allgemeinere Bedenken nicht unterdrückt werden, ob die von dem alten Weisen geforderte starke sittlichgesellschaftliche Ueberwachung der Bürger durch einander nicht zweischneidig ist und in wenig empfehlende Nachbarschaft teils mit dem athenischen Sykophantentum, teils mit allbekannten Erscheinungen und Einrichtungen aus christlicher Zeit zu stehen kommt. Ich will es nicht ganz leugnen; denn derartige Gefahren liegen bekanntlich jedem aufgeklärten Despotismus nicht eben fern, wie er trotz aller vernünftigen Abmilderungen unserem Plato nun einmal im Blut steckt und deshalb auch in den Ges. noch einigermassen nachklingt. Indessen haben, wie ich schon andeutete, namentlich unsere heutigen Fortgeschrittensten am wenigsten Grund, über solche antike Anwandlungen Zeter zu schreien. Man denke nur an den Parlamentarismus unserer Zeit, besonders den kleinstaatlichen, mit seiner Blumenlese von örtlichen und personalen Beschwerden oder Vorbringungen; man erinnere sich an eine gewisse Presse, wie sie besonders in seelisch verzwergten und am schlechtmachenden Klatsch sich weidenden Kreisen blüht und (wenigstens im Geheimen) bei all den grossen Kindern beliebt ist, wenn sie sich nach Kräften bemüht, das mittelalterliche Institut des Prangers ja fein in unsere erleuchteten Tage herüberzuretten. Und allzutragisch möchten wir das nicht einmal nehmen. Wer seinen Schild blank hat, von dem fällt der Schmutz schliesslich auf die Werfenden und ihre Organe zurück (denen als geborenen Schmutzfinken das freilich gleichfalls nichts ausmacht,

da jedes Geschöpf sich nun einmal in seinem Element am wohlsten fühlt). Andernfalls dagegen schadet es nichts, wenn das mangelhaft entwickelte eigene Gewissen und ethische Staatsbewusstsein z. B. eines thörichten und groben kleinen Pascha oder schnöden Feudalisten durch das papierene Gewissen eines Zeitungsblatts Nachhilfe erfährt.

Verwerflich ist in alledem nur die Unwahrheit, mag sie aus Leichtfertigkeit, Effekthascherei und Skandalsucht stammen oder namentlich durch politischen Parteihass von Anfang an geleitet sein. Dann erhalten wir die finstere Lüge im angeblichen Dienst von Wahrheit, Licht und Recht. Solchen Sachen, wie z. B. der doch meist feigen und buschklepperischen Namenlosigkeit des nächsten besten Schreibers oder der (von ihnen selbst!) privilegierten Unverantwortlichkeit parlamentarischer Redner bei ihren Angriffen auf ganz bestimmte Personen draussen hätte ein Plato niemalen das Wort geredet. Vielmehr verlangt er immer die volle Offenheit und nachträgliche Verantwortlichkeit aller Angreifer oder Ankläger (wie er ja auch schon von der geheimen Wahl grösstenteils nichts wissen will). Und Alles, was er in dieser Beziehung vorbringt, steht gerade im Gegensatz zu aller Hinterhältigkeit und versteckten Tücke unter dem leitenden Gesichtspunkt des rücksichtslosen Lichts. Denn zu allen Zeiten bekennt sich ja der ächte Idealismus zu dem Satz, dass inallweg untergehen mag, was das Licht nicht erträgt und den Tag nicht leiden kann. Oeffentlichkeit, Mündlichkeit, Klarheit und Durchsichtigkeit und damit Gesamthaftbarkeit der Gesellschaft für ihre Einrichtungen wie für ihre einzelnen Mitglieder ist Plato's Ideal. Mag man also über manches Einzelne streiten, was er vorschlägt und verlangt, mag man besonders dessen Anwendbarkeit auf die so ganz anderen Grössenverhältnisse des neuzeitlichen Staats noch so sehr bezweifeln — ein wesentlich gesunder und jedenfalls ein höchst charakteristisch antiker Geist weht uns in der That doch auch hieraus wie ein frischer hellenischer Südostwind zur schönen Frühsommerszeit entgegen. —

In einem Staat von gesunder Gesamteinrichtung, wo die Bürger von früh auf richtig erzogen und gezogen werden, sollte es nun an dem Bisherigen genug und namentlich eine förmliche Strafgesetzgebung entbehrlich, ja geradezu schimpflich sein *853 ff.* (Anfang des 9. Buchs, und nachher öfters wiederholt). Aber vergessen wir auch

hier nicht, dass wir es eben mit Menschen zu thun haben und nicht mit den Göttersöhnen der Sage. Da sind einmal Sklaven und Fremde, denen allerlei zuzutrauen ist. Aber auch die Andern leiden schliesslich an der allgemeinen Krankheit, ξύμπασα ἀσθένεια, der menschlichen Natur. Vielleicht findet sich sogar bei dem Einen oder Andern eine, von alten ungesühnten Freveln her den Menschen einwohnende, verderblich sie umtreibende Raserei *854 a b* — ein merkwürdiger Anklang teils an die christliche Erbsündenlehre, teils namentlich an die düsteren Ideen der alten Schicksalstragödie von Orestes oder Oedipus, welche auch schon *Phaedrus 244 d e* gestreift ist *). Für solche hartschalige Naturen, die wie schlechte Hülsenfrüchte um keinen Preis weichzukochen oder ἄτηκτοι sind *853 d*, müssen also in Gottesnamen doch auch ernste und strenge Strafgesetze gegeben werden.

Indem sich Plato hierin grossenteils an das bestehende athenische Recht anlehnt, genügt es, wenn wir die ihm eigenen allgemeineren Gesichtspunkte als rechtsphilosophische ratio legis herausheben. Der sonst von uns absichtlich geübten Vergleichung mit neueren Zeiten wollen wir uns dabei lieber enthalten, weil die Vergleichungsobjekte grossenteils zu weit auseinander liegen. Denn die Strammheit des alten Weisen und ernsten Ethikers hat rundweg nichts mehr zu schaffen mit jenem Grundzug einer neuzeitlichen „Humanität“, welche im Wettrennen um die Liebe des Publikums und namentlich um seine Wahlstimmen, dieses das Mittel zum Zweck machende A und Ω alles heutigen Staats- und Gesellschaftslebens, das Strafrecht mehr und mehr verwässert und vor allen Dingen angstvoll sorgt, dass doch ja fein den Herrn Verbrechern nicht zu nahe getreten werde. Denn diese werden nach Abbüssung ihrer Zuchthausstrafe und etwaiger paar Jahre Ehrverlust wieder freie Wahlmänner; und so etwas Kostbares muss man sich doch warm halten. Difficile est satiram non scribere, und „πράγματα ἀνίατα λοιδορεῖν“ ist nie angenehm, hilft auch nichts, wie Plato *Ges. 660 c* so treffend sagt; also genug hiemit.

*) Ich glaube, dass sich Plato sogar mit Bewusstsein auf diese Phaedrusstelle zurückbezieht, deren Wendungen und Worte mehrfach in der Bemerkung der Ges. nachklingen; vgl. hier besonders das charakteristische Phaedruswort οἶστρος für die Bezeichnung einer derartigen μανία.

Was zuerst das Prinzip der Strafe betrifft, so ist sich Plato hierin von Anfang bis Schluss streng treugeblieben. Denn die Sätze, welche wir einst schon im *Protagoras 324 a* und dann namentlich im Gorgias lasen (vgl. oben S. 228 f. Anm.), werden von den *Ges. 854 d* und besonders *934 a b* fast wörtlich wiederholt: „Doch treffe den Verurteilten die Züchtigung nicht des zugefügten Uebels wegen, lässt sich doch das Geschehene nicht ungeschehen machen, sondern damit für die Folgezeit er selbst und diejenigen, welche ihn bestraft sehen, entweder das Unrecht überhaupt verabscheuen oder doch solches Unheil in vielen Stücken gemindert werde. . . . Keinem wird eine gesetzliche Strafe zu seinem Verderben auferlegt, sondern sie führt zur Besserung dessen, der sie erlitt, oder macht ihn doch erträglicher." Dies gilt sogar von der Todesstrafe, dass Einer wenigstens durch sein Beispiel Andern nützlich wird; für sich selbst aber betrachte er sie als Befreiung von unheilbarer sittlicher Krankheit und scheide vom Leben, indem er den Tod als das Schönere erkennt *854 c* und wiederholt *862 e f.*, (wie beim reuigen Verbrecher der bessere innere, mit dem κοινὸς λόγος des Gesetzes verbündete Mensch sagt: Mir geschieht mein Recht). Wir sehen also, wie Plato's Strafrecht ebensofern von formalistischer Härte (jus talionis), wie von doktrinärer Wehleidigkeit und Weichlichkeit, durchaus unter dem Gesichtspunkt der individuellen und gesellschaftlichen Erziehung oder auch der seelischen Heilkunde steht. Daher unterscheidet er immer bei den Vergehen die unheilbaren, schwerheilbaren und heilbaren, ἀνίατα, δυςίατα und ἰατά und bestimmt darnach die Strafen.

Freilich kommt er dabei in einiges Gedränge mit seinem gleichfalls alten sokratischen Grundsatz von der Unfreiwilligkeit des Bösen, den er auch jetzt ausdrücklich anerkennt *860 c*. Es wurde ihm (von wem, werden wir wieder im Anhang sehen) der Vorwurf gemacht, dass dieser Satz unvereinbar sei mit seinen zugestandenen Sätzen über die Strafe überhaupt und jedenfalls mit der gerichtlichen Praxis aller Zeiten. Dieser Schwierigkeit ist der, deutlich als solcher bemerkbar gemachte lange Exkurs des 9. Buchs *857 c—864 d*, bezw. *867 c* gewidmet. Ich hebe aus ihm nur die Hauptpunkte hervor, ohne auf Einzelnes näher einzugehen, das uns unter einem andern Gesichtspunkt nachher beschäftigen wird. Unser litterarisch angegriffener und sichtlich gereizter Philosoph glaubt nämlich die ver-

wickelte Streitfrage (διαπεποίκιλται) dadurch lösen zu können, dass er unterscheidet zwischen ἀδικία (ohne auf den „wortklauberischen" Unterschied von ἀδικεῖν und ἄδικον εἶναι sich einzulassen), und βλάβη. Von jener gilt unentwegt das ἀκούσιον, bei dieser dagegen findet teils das ἀκούσιον, teils das ἑκούσιον statt *863 a*.

Für ganz gelungen wird man diese Lösung allerdings nicht halten können. Denn wenn man unter ἀδικία doch wohl die Gesinnung, unter βλάβη die objektive Handlung als solche verstehen muss, so geht es nicht wohl an, beide Seite in dieser Weise zu trennen, da Unfreiwilligkeit der Gesinnung sich auch auf die Handlung weitererstreckt. Folgerichtiger wäre gewesen, von jenem Vordersatz der Unfreiwilligkeit des Bösen aus den Begriff der Strafe als Strafe überhaupt aufzuheben und in der klassischen Weise Spinoza's die Beseitigung z. B. eines Mörders auf Eine Stufe mit der zornlosen und unkriminalistischen Tötung eines gefährlichen Tigers oder tollen Hunds zu stellen. Und man wird unbefangenerseits nicht leugnen können, dass das Recht auch mit diesem rein deterministischen Standpunkt im Wesentlichen durchkommt; nur müsste es alle seine überkommenen Begriffe und Ausdrücke wie Strafe, Verbrechen, Verantwortlichkeit, Schuld und andre völlig und folgerichtig ins Deterministische umgiessen. Die Strafe würde dann höchstens zur Polizeimassregel, das Zuchthaus zum ethischen Krankenhaus oder zur Bewahranstalt u. dgl. Warum Plato diesen ihm sehr naheliegenden*) Schritt nicht vollends thut, begreifen wir freilich. Denn er hält ja jedenfalls fürs Gute allezeit an der indeterministischen Ansicht fest, ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον *Rep. 617 e*, und kommt damit überhaupt noch zu keiner in sich haltbaren „Freiheitslehre". Dasselbe gilt jedoch ebenso von Aristoteles, wenn auch einzelne von dessen Einwänden gegen die gegenwärtige platonische Lehre nicht unrichtig genannt werden können. Aber am widerspruchsvollsten ist vielleicht die heutige Zeitstimmung, welche einerseits für den Menschen völlig demselben reinen Determinismus huldigt, wie für jedes Tier, und andererseits doch mit jeglichem menschlichen Uebelthäter auch

*) vgl. besonders *735* die ganz medizinischpädagogische Auffassung dieser Seite des Staatslebens mit gehäufter Wiederholung der bezeichnenden Ausdrücke θεραπεύειν, τροφή, καθαρμός, καθαίρειν, φάρμακα πραότερα, ἀλγεινά, ἀνίατος, νόσημα.

der schnödesten Art so kostbar thut, als wäre er himmelweit über ein Tier erhaben.

Sehen wir von diesen letzten psychologisch-metaphysischen Formulierungen Plato's wieder ab, so ist dafür die Anwendung ganz vernünftig und klar, welche er auf wirkliche Fälle macht. Hauptbeispiel ist bei ihm und so auch für unsere Darstellung die Tötung, welche er *865 a* unter dem allgemeinen Namen φόνος oder κτείνειν zusammenfasst. Unfreiwillige βλάβη oder Schädigung ist die Tötung eines Andern in dem Zustand, den wir kurz Unzurechnungsfähigkeit nennen, also z. B. die Begehung der That im Wahnsinn; auf derselben Linie steht die Tötung aus reinem Versehen, etwa im Manöver oder sonst. Hier kann es sich nicht um Strafe handeln, sondern nur um etwaigen Schadenersatz und namentlich um gewisse Reinigungsgebräuche, auch um zeitweise Entfernung aus dem Land, welches das Blut getrunken hat *864*. Halbunfreiwillig, aber in fliessendem Uebergang zu freiwillig ist die Tötung in der Leidenschaft, θυμός, *866 d ff.*, wobei es einen Unterschied macht, ob die That in augenblicklicher Aufwallung oder in Folge eines erbitternden Streits erst später geschieht (ἀπροβουλία — ἐπιβουλή *867 b*). Ganz freiwillig und daher am schlimmsten ist die Tötung in kalter Schlechtigkeit und Bedachtheit, κατ' ἀδικίαν πᾶσαν, nicht im θυμός, sondern ἐκ προνοίας τε καὶ ἀδίκως *869 e*, *871 a*. Hieher gehört der Raubmord und besonders der Mord aus Feigheit, wenn man den Zeugen einer schlechten That dadurch beseitigen will (wie bei den heutigen Lustmorden). Bei dieser ihm verächtlichsten Art kennt Plato keinen Spass, so dass er sogar den inderart an einem Sklaven begangenen Mord mit dem Tod bestraft, was natürlich im Altertum sehr viel heissen will *872 c*. Ueberhaupt ist auf die ganze letzte Klasse von Tötung Todesstrafe gesetzt, wobei die Verwandten die schärfste Anzeigepflicht haben. Der auch sonst noch ziemlich bemerkbare (athenische und altgermanische) privatrechtliche Standpunkt zeigt sich u. A. in der Bestimmung, dass bei Totschlag und Körperverletzung die Beschädigten freiwillig verzeihen können, womit die Strafe wegfällt; dagegen kennt Plato kein staatliches Begnadigungsrecht (was ja auch jedenfalls in der Hand eines Einzigen ohne Mitwirkung eines berufenen Kollegiums rechtsphilosophisch eine nicht unbedenkliche Einrichtung genannt werden muss). Endlich erwähne ich in diesem Zusammen-

hang noch die kerngesunden Bestimmungen über die straflose Tötung in der Notwehr z. B. gegen einen nächtlichen Einbruch oder bei Notzüchtigung, wo mit sonnenklarstem Naturrecht nicht bloss der bedrohten oder vergewaltigten Person, sondern auch dem Vater oder den Brüdern und Verwandten das Leben des Missethäters preisgegeben wird *874 b c.*

Unter den Arten der Strafe, welche *855 b c* so ziemlich alle beieinander stehen, ist natürlich die bedeutendste eben der Tod, den wir bereits als Strafe für den richtigen Mord kennen gelernt haben und für dessen Verhängung Gerichtshof und Verfahren mit besonderer Sorgfalt gewählt wird *855 c f.* Doch wird dieselbe Strafe auch für andre namentlich pietätverletzende Hauptverbrechen, wie Tempelraub, Elternmisshandlung, Hochverrat u. dgl. als ἴαμα der ἀνίατοι *957 e* nicht gar zu sparsam verordnet. Dabei braucht man gerade kein roher Barbar zu sein, um unserem hochgebildeten Athener bei einzelnen besonders scheusslichen Verbrechen das lebhafte Bedauern darüber nachzufühlen, dass solche Menschen leider bloss einmal sterben können, statt πολλάκις und in Form von θάνατοι πολλοί *869 b.* Im gleichen Sinn wird unter Umständen wenigstens die Verschärfung der Todesstrafe durch vorherige Prügel (nicht etwa wie in manchem neuzeitlichen Rechtsformalismus durch 10jährige Zuchthausstrafe n a c h dem Tod) angeordnet und auch ohne das von letzterem Strafmittel der Prügel oder Geisselung unbeengter Gebrauch verfügt. Bei den schwersten Vergehen wird Brandmarkung genannt, bei leichteren Pranger und Abzug an gewissen Ehrenrechten. Sehr häufig ist Geldstrafe. Endlich kommt abweichend von Athens Sitte auch Gefängnis nicht bloss als Haft *880*, sondern auch als Strafe vor, wobei *908 e* noch unterschieden wird zwischen dem σωφρονιστήριον (namentlich als Korrektionshaus wegen Religionsvergehen) und dem Zuchthaus als eigentlicher Strafanstalt, τιμωρία.

Bei der Bemessung solcher Strafunterschiede macht sich der sittliche Gesichtspunkt und die Berücksichtigung der Gesinnung stark geltend. So werden z. B. Sklaven und Fremde zwar derber, aber im Allgemeinen nicht strenger, sondern mannigfach sogar milder bestraft. Wiederholt lesen wir als Beweis, wie fern der grosse Weise jeder falschen Privilegierung stand *), dass der Freie und richtig

*) Ich betone dies namentlich deswegen, damit man nicht meine, das

Erzogene bei Unthaten, insbesondre bei der Unnatur von Pietätsverletzungen doppelt strafbar sei, weil so etwas gerade bei ihm ein Beweis grösserer Verderbtheit und der Unheilbarkeit sei *854 e* (noblesse oblige!). Daher trifft ihn u. U. der Tod, wo der Fremde und Sklave mit leichterer Strafe durchkommt *941 c f.* Auch die Geldstrafen sind vernünftiger Weise nach den Vermögensklassen verschieden hoch für das gleiche sachliche Vergehen *948 a b.* Im besten Sinn human ist endlich die mehrfach wiederholte Bestimmung, dass Schande und Strafe des Vaters den Kindern n i c h t nachgehen soll, ἑνὶ δὲ λόγῳ: πατρὸς ὀνείδη καὶ τιμωρίας παίδων μηδενὶ ξυνέπεσθαι *856 c d.* Im Gegenteil soll es dem Sohn eines schlechten Vaters zu besonderer Ehre gereichen, wenn es ihm gelingt, den bösen Vorgang zu überwinden *855 a.* Nur wo hintereinander alle Vorfahren bis zum Urgrossvater hinauf mit dem Tod zu bestrafen waren, soll man die Abkömmlinge als eine unheilbar schlechte Rasse ins Ausland schicken. Sonst hat der Staat für die Kinder der Angeklagten (und nachher Hingerichteten) als für eine Art von Staatswaisen zu sorgen *877 c*, *909 c d* und namentlich auf die Erhaltung des Familienloses durch Unterlassung seiner Einziehung thunlichst bedacht zu sein.

Ueber die Art und Weise der Rechtsprechung besonders in Strafsachen haben wir zu den früheren allgemeinen Grundsätzen über das Gerichtswesen S. 769 f. nur noch Weniges nachzutragen. Die Entscheidung der Thatfrage ist (ähnlich wie bei unseren Schwurgerichten) Sache der Gerichtshöfe; dagegen soll Art (und Mass) der Strafe zwar nicht durchaus, was im wirklichen Leben kaum angeht, aber doch überwiegend Sache des für Alle vorausbestimmenden Ge-

Dringen eines Plato und ganz ebenso eines Aristoteles auf stramme Zucht und Sitte sei identisch mit der hellenischen Verachtung aller niedrigeren Arbeit und ihrer Vertreter. Dass wir Heutigen d i e s e n Aristokratismus verwerfen, versteht sich ebenso von selbst, wie die unbedingte Verwerfung des Sklavenwesens. Der vernünftige Sinn für Zucht und Ordnung aber ist davon ganz unabhängig, sofern die oberen Stände sie ebenso brauchen können, wie die unteren, ja sogar den letzteren in jeder Hinsicht mit gutem Beispiel vorangehen sollten. Thun sie es irgend? Es gilt in dieser Hinsicht von dem Verhältnis der Stände dasselbe, was Plato *729* sehr schön über die Erziehung im engeren Sinn sagt. Es genüge nicht, die Jünglinge zur αἰδώς zu ermahnen und im Notfall zurechtzuweisen. Die Hauptsache sei das gute Beispiel der Alten. Wo die Greise der αἰδώς vergessen, seien auch die Jünglinge höchst schamlos. Die beste Zucht der Jünglinge und zugleich seiner selbst bestehe darin, sein Lebenlang das zu thun, zu was man einen andern ermahnt.

setzes selbst sein. Dies wird im Anschluss an die allgemeinen Ausführungen über die Notwendigkeit von Gesetzen überhaupt als Schutz gegen menschliche Willkür dargethan, wobei wiederum die Hindeutung nicht fehlt, es sei das eben Anbequemung an die Mängel der Wirklichkeit und wäre bei vollkommenen Richtern nicht nötig *875 f.* — Der Eid wird als Rechtsmittel verworfen, da in einer so ungläubig gewordenen Zeit zu besorgen wäre, dass so ziemlich die Hälfte aller Eide auf Meineide herauskäme. Nur wo der Schwur keinen Gewinn bringt, wie z. B. der (versprechende) Schwur der Richter selbst oder der Beamten, ist er jetzt noch zulässig *948 b ff.* — In der äusseren Form hat das Gericht die Mitte zu halten zwischen zwei gleich verwerflichen Gegensätzen: „Schlecht sind die Gerichtshöfe in einem Staat, wo sie stumm ihre Meinungen verhehlend im Verborgenen über die Rechtsfälle entscheiden, φαῦλα καὶ ἄφωνα, κλέπτοντα τὰς αὑτῶν δόξας κρύβδην τὰς κρίσεις διαδικάζει, noch schlimmer aber (δεινότερα τούτου), wo unter grossem Lärm wie im Theater lautes Geschrei den Beifall oder das Missfallen kund thut und in dieser Weise jeder der beiden Redner, der Eine nach dem Andern beurteilt wird, was dann eine böse Sache für einen ganzen Staat ergibt“ *876 a b.*

Hiemit sind bereits die athenischen „Wespen“ oder Advokaten gestreift, denen ihr alter Gegner schon aus den Tagen der Rep. A (auch des Phaedrus und Gorgias), wo er ihre Zahl und Bedeutung mit allem Recht geradezu als sicheren Wertmesser für Gesundheit oder Krankheit eines Staatswesens bezeichnete, jetzt folgendes gesalzene Gedenkblatt zum Abschied schreibt, das an seine früheren Ausführungen über die Krämerei und Handelsschaft erinnert: „Während es aber des Schönen im Leben der Menschen Vieles gibt, haften demselben dennoch meistenteils von Natur sozusagen Flecken an, welche es entstellen und verunreinigen. Inwiefern ist nun nicht auch besonders die Rechtspflege unter den Menschen etwas Schönes, welche mildernd auf alle menschlichen Verhältnisse einwirkt? Da sie aber etwas Schönes ist, wie sollte wohl nicht auch der gegenseitig geleistete Rechtsbeistand, das ξυνδικεῖν uns dafür gelten? Da nun dem also ist, brachte eine arge Kunst — ein schön klingender Name, den sie an der Stirne trägt —, das in Verruf, indem sie zunächst behauptet, bei den Rechtshändeln gelte ein Kunstgriff, welcher dar-

auf gehe, dass man vor Gericht und als Rechtsbeistand eines Andern obsiege, das auf jeden Rechtshandel Bezügliche möge nun mit Recht geschehen sein oder nicht. Das sei ein Vorteil der eben erwähnten Kunst und der vermittelst ihrer um Geld verfassten Reden. So etwas darf aber in unserem Staat durchaus nicht aufkommen, ob es nun eine Kunst oder eine kunstlose Erfahrung und handwerksmässiger Betrieb, ἐμπειρία καὶ τριβή ist *). Sie müssen dem Gesetzgeber Gehör geben und entweder nichts dem Recht Widersprechendes vorbringen oder das Land verlassen. Gehorchen sie, dann schweigen wir; gegen die Ungehorsamen aber lässt sich das Gesetz so vernehmen: Scheint Einer dieser Menschen bemüht, der Macht des Rechtsgefühls in den Seelen der Richter die entgegengesetzte Richtung zu geben, zur Unzeit die Rechtshändel zu häufen und als Rechtsbeistand aufzutreten, dann belange ihn, wer da will, der Rechtsverdreherei und Unrechtsanwaltschaft, κακοδικίας ἢ καὶ ξυνδικίας κακῆς. Es urteile über ihn ein dazu ausgewählter Gerichtshof und dieser entscheide, wird er für schuldig erkannt, ob er so etwas aus Habsucht oder aus Streitlust zu thun scheine. Geschieht es aus Streitlust, dann bestimme der Gerichtshof, auf wie lange Zeit ein solcher weder als Rechtsanwalt, noch als Jemands Rechtsbeistand auftreten dürfe; wenn aber aus Habsucht, so hat er als Fremder das Land zu verlassen und darf bei Todesstrafe nie zurückkehren; der Bürger aber büsse seine Habgier, von der er sich in jeder Weise beherrschen lässt, mit dem Leben. Das geschehe auch, wenn über Einen zum zweitenmal erkannt wird, dass er es aus Streitlust thue" (*937 d ff.* Schluss des 11. Buchs).

Aus allem Bisherigen leuchtet hell und klar hervor, dass Ziel und Zweck oder mit Einem Wort der alles beherrschende Geist des Staats der Ges. um nichts weniger als bei den früheren Entwürfen das Ethische ist oder dass er neuzeitlich geredet ein mass-

*) Schon in Rep. A war mit allem Grund und grosser praktischer Weisheit gesagt worden, dass eine vernünftige Verfassung, Gesetzgebung und Rechtsprechung das Advokatentum, diese bedenkliche τριβή im Staat, thunlichst entbehrlich zu machen suche. Selbstverständlich begriff Plato in diese Mahnung den Vordersatz mit ein, dass die betreffenden Gesetze und Ordnungen deshalb auch gar nicht oder zu allerletzt von den Advokaten gemacht und auf ihr Interesse zugeschnitten werden dürfen; vgl. auch Hegel *VIII, 293.*

voller Kultur- und Humanitätsstaat sein soll. Auf den Voll- und Inbegriff der ἀρετή hat der Gesetzgeber unverrückt sein Augenmerk zu richten, statt sich bloss in tausenderlei namentlich materiellen Einzelbestrebungen und Sorgen zu verlieren *630 e ff.* Jene hat er allen Staatseinrichtungen als Seele dieser kleinen Welt einzuflössen, damit sich die Bürger von Jugend auf darnach gestalten. Die ἀρετή des Staats und des Einzelnen sind dasselbe. Wer die letztere nicht vollkommen kennt, taugt auch nicht zum Gesetzgeber (wie mit deutlicher polemischer Beziehung besonders noch einmal am Schluss des Werks *962—969* ausgeführt wird); denn Staat und Gesetze sind dazu da, dass sie den Menschen gut und damit auch glücklich machen *631 b.* Derartige Sätze finden wir als ganz unmissverständlichen Leitstern des Ganzen gleich im ersten Buch der Ges. Und sie stimmen, wie Jeder sieht, genau mit dem Sinn und Geist des frühesten platonischen Staatsentwurfs in Rep. A überein. Wir bemerkten daher damals (S. 234) voraus, dass die Ansichten unseres Philosophen in d i e s e m Punkt zeitlebens sich so ziemlich gleich bleiben. Insbesondere werden vielfach mit wörtlichem Anklang und bewusstester Rückerinnerung die betreffenden Grundgedanken von Rep. A und A—B oder mehr negativ vom Gorgias in dem längeren Abschnitt *Ges. 660 e ff.* wiederholt und mit grösster Entschiedenheit das Zusammenfallen von Rechtschaffenheit und Befriedigung oder Glück als die fundamentalste aller Wahrheiten betont, während der Böse in keiner Lage anders denn unglücklich genannt zu werden verdiene (vgl. oben S. 231). Weiterhin geschieht es ganz im Geiste der mit Rep. A und A—B so nahe verwandten, nur eingehenderen Güterlehre des Philebus und seines Nachtrags *Rep. 580—88*, wenn die Ges. in öfterer Vornahme diesen ihnen höchst wichtigen Gegenstand auch mehr ins Einzelne ausführen. Die Güter, deren man nicht prinziplos tausende nennen soll, bilden eine klare Stufenleiter. Oben an stehen die göttlichen, d. h. die Tugenden oder guten Eigenschaften der Seele; von ihnen bedingt sind die in zweiter und dritter Linie kommenden menschlichen, wie Gesundheit oder Schönheit des Leibs, und endlich — sozusagen als last least im Gegensatz zur Massenschätzung — der Besitz an Geld und Gut. Diese Wertordnung darf ja fein weder vom Einzelnen, noch vom Gesetzgeber und Staatslenker bei seinen

Anordnungen umgedreht werden. Denn das Schlimmste und zugleich Unnatürlichste ist das Aufgehen im Dienst und in der Sorge für die so sonnenklar untergeordneten materiellen Interessen (*Ges. 631 b.* bald nach Eingang des Buchs; ferner *697 a b* und besonders *726 ff.* zu Anfang des 5. Buchs, was wie früher bemerkt als kurzer Abriss der Ethik oder Güterlehre das Generalproömium der Gesetzgebung überhaupt bildet).

Nicht ganz übergehen darf ich in diesem Zusammenhang eine eigentümliche, ethisch jedenfalls interessante weitere Ausführung des Grundsatzes von der Gleichung zwischen Rechtschaffenheit und Glücklichsein, eine Ausführung, die ganz dem Streben der Ges. nach möglichster Annäherung an das Verständnis der Menschen anstatt des zu hohen Redens und Predigens über ihre Köpfe hinweg entspricht. Plato meint nämlich *732 e ff.*, da man zu Menschen und nicht zu Göttern spreche, müsse man das Gute zugleich als das Angenehme preisen. Denn Lust und Schmerz sind nun einmal das dem Menschen Natürlichste und der Hauptgegenstand seines Strebens. Wenn nun Einer es mit dem Guten (κάλλιστον) nur probieren will, ἐθέλῃ γεύεσθαι, und nicht schon als jung von ihm absteht, gewinnt dasselbe es in der That über das Schlechte selbst in diesem Punkt: τῷ χαίρειν πλείω, ἐλάττω δὲ λυπεῖσθαι παρὰ τὸν βίον ἅπαντα. Wägt man hin und her Alles ab, so ist das tugendhafte Leben nach Leib und Seele angenehmer, auch abgesehen von dem ethischästhetischen Vorzug (κάλλος, ὀρθότης, ἀρετή, εὐδοξία), den es überdies, ἐκ περιττοῦ, besitzt.

Ganz ähnlich hatte er sich schon früher *659 e ff.* bei Gelegenheit der Musenkritik ausgesprochen. Körperlich Kranken oder Schwachen reiche man die heilsamste Nahrung in versüssten Speisen und Getränken, die schädliche aber in widrigen, damit sie die Eine liebgewinnen, gegen die andere aber sich einen gehörigen Widerwillen angewöhnen. Gerade so soll die Dichtkunst (und Litteratur) im guten Staat verfahren. Wie es in der bei Plato seit den Tagen der Rep. A meistens musterhaft pünktlichen Terminologie heisst, darf jene nicht χωρίζειν oder trennen zwischen dem ἡδύ und δίκαιον, dem ἀγαθόν und καλόν. Diese Gleichsetzung beider Glieder, des Guts und des Guten ist dann wenn nicht mehr, so jedenfalls eine überzeugungskräftige Redeweise, λόγος πιθανός γ', εἰ μηδὲν ἕτερον, um

die Menschen zu einem frommen und rechtschaffenen Leben zu bestimmen. Alle, vornehmlich aber die Knaben neigen sich zu perspektivisch falschem Sehen (eigentlich σκοτοδινιᾶν), wornach ihnen das Schlechte unter Umständen angenehm, das Gute dagegen unangenehm scheint. Hier hat der Gesetzgeber durch Sorge für eine entsprechende Tonart in der Litteratur den richtigen Standpunkt zum herrschenden zu machen. Und wenn es sich je nicht so verhielte (dass das Gute in allen Fällen und in jeder Hinsicht auch das Angenehme wäre), so gäbe es jedenfalls keine ersprieslichere in guter Absicht unternommene Täuschung der Jünglinge, als diese, um sie zum freiwilligen und nicht gezwungenen Thun des Guten zu vermögen (ψεῦδος, ψεύδεσθαι, *663 d e* dreimal wie trotzig wiederholt — worauf freilich die bezeichnend schöne Antwort des Mitunterredners folgt: Die W a h r h e i t ist etwas Schönes und Dauerndes; von ihr zu überzeugen scheint aber wahrlich nicht leicht zu sein).

Dass hier die erste Stelle *732 e ff.* κατ' ἄνθρωπον oder in Anbequemung an den natürlichen Standpunkt des gewöhnlichen Menschen redet, braucht nicht erst von uns zur Verteidigung gesagt zu werden; denn sie stellt ja selbst diesen Gesichtspunkt so unmissverständlich als möglich an die Spitze. Ihr scheinbarer Hedonismus ist also genau so, wie einst schon die Ausführung *Protag. 351 a* (s. oben S. 148) zurechtzulegen und vollends auf dem durchaus kompromissartigen Boden der Ges. wohl begreiflich. Der höhere ideale (oder „Götter"-)Standpunkt ist überdies daneben gewahrt. Denn mit grosser psychologischethischer Feinheit wird das γεύεσθαι τοῦ καλοῦ oder γεύεσθαι ὀρθῶς zweimal betont und damit gesagt, dass der Mensch sich eben den Sinn und das Organ für die Wertschätzung oder die Gutnatur des Guten frühzeitig erwerben, bezw. bewahren müsse, ähnlich wie das Schöne nur schön ist für den, welcher es mit ästhetischethisch schönem Auge betrachtet. So ist auch der Befriedigungsreflex des Guten nur vorhanden für Denjenigen, welcher in irgend einem Masse schon (oder noch) gut ist. Hiemit ist die alte ächtplatonische Lehre von dem einwohnenden Selbstwert der Rechtschaffenheit oder δικαιοσύνη gewahrt. Das sonstige ἡδύ, das zum unmittelbar wohlthuenden Widerstrahl der ὀρθότης, κάλλος u. s. w. ἐκ περιττοῦ noch hinzukommt, ist empirisches Bei- und Begleitwerk, das ähnlich wie in Rep. A – B als diesseitige und dort namentlich

als jenseitige Belohnung des Guten nachträglich („νῦν ἤδη ἀνεπίφθονον“ *Rep. 612 b*) genannt werden darf und mag, um der gemeineren Menschennatur pädagogisch nachzuhelfen.

Den letzteren Standpunkt vertritt nun besonders die zweite der obenangeführten Stellen, deren Eingang lebhaft an das Apostelwort *1 Korinther 3, 1, 2* von dem γάλα, οὐ βρῶμα νηπίοις erinnert. Man mag dabei, übrigens mit Plato selbst, einen Augenblick stutzig werden an seiner Zulassung der pia fraus oder des ψεῦδος statt gediegener ἀλήθεια μόνιμος. Und dass unser Philosoph (als Mann des aufgeklärten Despotismus hierin manchen neueren Erscheinungen unleugbar einigermassen verwandt) in diesem Punkt nicht allzuskrupulös ist, wissen wir bereits aus der Rep. und einigen ihrer Veranstaltungen. Seien wir aber dennoch nicht vorschnell! In der stolzen und Alles kurz abmachenden Rep. A hatte er neben dem unmittelbaren Selbstwert des Guten von gar nichts weiter wissen wollen. In Rep. A—B lässt er sich zur Einräumung auch von mittelbarem μισθός herbei und meint sogar etwas gar zu vertrauensselig, dass das Gute sich meistens schon im Leben auch äusserlich und empirisch belohne. Die Fragzeichen, welche w i r S. 459 ff. Anm. hiezu machen mussten, sind nun dem alt und lebenserfahren gewordenen Philosophen selber nachträglich aufgegangen und er lässt in beiden obigen Stellen der Ges. durchblicken, dass jener λόγος der Deckung von Rechtschaffenheit und (empirischem) Glück nicht so ganz und in jeder Hinsicht sicher sei. Aber deswegen sei es doch erlaubt und heilsam, ihn zu verkünden und das zur herrschenden Gesellschaftsüberzeugung zu machen, was unser deutsches Sprichwort sagt: „Ehrlich währt am längsten“. Und warum auch nicht? Mag immerhin die Rechnung für den Einzelnen nicht klappen — für den grossen Durchschnitt und auf längere Dauer sorgt die moralische Weltordnung, wenn gleich mit ihrem eigenartigen Zeitmass und Verteilungsbrauch, in allweg doch, dass das richtige Gesamtergebnis herauskommt. Zuviel gesagt ist es, wenn Plato *733 a* zuerst redet von „παρὰ τὸν βίον ἅπαντα“ des E i n z e l n e n, völlig richtig dagegen, wenn er zum Schluss *734 e* sagt: „εὐδαιμονέστερον τῷ π α ν τ ὶ κ α ὶ ὅ λ ῳ“. Was versteht aber die Menge (jeden Stands!) von Durchschnittsrechnung oder von g e i s t i g e n Wechseln auf lange Sicht? Ihr darf und muss man die Sache auf den Leib zuschneidend drastischer sagen: Thue an deinem Ort das

Richtige, so wird es recht werden (nämlich jetzt für dich, o d e r später und für's Ganze). Erziehe z. B. deine Kinder treu und sorgfältig, dann hast du das Deinige gethan. (Ob es dir glückt, dafür kann ich freilich in keinem einzelnen Fall stehen; wohl aber gilt der Wert einer guten Erziehung als allgemeiner und Durchschnittsgrundsatz zweifellos).

So angesehen bleibt als platonisches „ψεῦδος“ nichts weiter übrig, denn die Unterdrückung obiger Klammerzusätze für die Menge, welche bei der selbstischen Kürze ihres Blicks durch sie am Ende nur gestört und vom richtigen, jedenfalls fürs Ganze und auf die Länge erspriesIichen Verhalten abgeschreckt würde, statt vielleicht durch die Vorschule der Legalität zuletzt selbst für die Moralität gewonnen zu werden. Von der religiösen Begründung der Staatsordnung hatte der alte Kritias das früher erwähnte, wenigstens auf seinem Standpunkt sehr treffende Wort gebraucht: διδαγμάτων ἄριστον εἰςηγήσατο, ψευδεῖ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ. Und so möchte man in der That zwar nicht als rücksichtsloser Theoretiker, wie ein Kant oder Fichte, aber vielleicht als lebenskundiger Praktiker zweifeln, ob die individuelle und öffentliche Pädagogik wirklich ohne alle und jede Verschweigungs-, ja Verschleierungs- oder Versinnbildlichungskunst, also einfach mit der splitternackten Wahrheit für jede Lebenszeit und Bildungsstufe durchkommen könne. Οὔπω γὰρ ἐδύνασθε, ἀλλ' οὐδὲ ἔτι νῦν δύνασθε *1 Kor. 3, 2* (vgl. *Ev. Joh. 16, 12:* Ἔτι πολλὰ ἔχω λέγειν ὑμῖν, ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι)*).

Wenn die Ges. im Bisherigen grundsätzliche Uebereinstimmung mit der engstverbundenen Einzel- und Staatsethik von früher zeigen, so weichen sie dagegen in charakteristischer und wohlbegreiflicher Weise gerade von demjenigen ab, was in der Rep. A wenigstens scheinbar die ethische Hauptrolle spielte, ich meine die

*) In dieser Beziehung sagt sogar unser strengster Ethiker, Kant selbst einmal in der *Kr. d. pr. V. IV, 203* (*276*): »Es kann auch r a t s a m sein, die Aussicht auf einen fröhlichen Genuss des Lebens mit jener obersten und schon für sich allein hinlänglich bestimmenden Bewegursache (der Achtung vor dem Sittengesetz als solchem) zu verbinden, aber nur um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, nicht um hierin die eigentliche bewegende Kraft, auch nicht dem mindesten Teil nach zu setzen, wenn von Pflicht die Rede ist. Denn das würde soviel sein, als die moralische Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigen wollen«.

Lehre von den vier plastisch geordneten Kardinaltugenden. Denn dem Wort nach wiederholen die Ges. zwar als vielfach zweite Auflage der Rep. jene Lehre von *630* an sehr häufig, während wir schon früher S. 232 bemerkten, dass dieselbe sonst sehr rasch nach ihrer ersten Aufstellung wenn nicht ganz verschwindet, so doch aufs Stärkste zurücktritt und mit der Veränderung der Psychologie zurücktreten muss. Allein beim Licht besehen besitzt sie auch bei ihrem jetzigen Wiederauftreten ein wesentlich anderes Gesicht, wovon nur die disputatorische Verteidigung der alten Republiklehre *963 ff.* (*900*) eben aus diesem Gelegenheitsgrund einigermassen eine Ausnahme macht. Sonst hat nicht bloss die psychologische und politische Anlehnung oder Verwendung aufgehört, sondern es fehlt auch bei den meisten aus jener Vierzahl die alte eigenartig platonische Bedeutung oder wird wenigstens nur im Hintergrund angedeutet, so besonders bei der ἀνδρεία. Ueberwiegend stehen sie im gewöhnlich volkstümlichen Sinn, wobei weder die Vierzahl selbst, noch ihre nähere Ausfüllung mehr die systematische Stetigkeit und Sicherheit der Rep. A zeigt. Das Wichtigste aber ist die stark veränderte Wertschätzung der einzelnen. Von der wenigstens annähernden alten Gleichordnung ist keine Rede mehr. An der beherrschenden Spitze steht vielmehr der Lieblingsbegriff der Ges., die σωφροσύνη (αἰδώς) verschmolzen mit der φρόνησις, wie es fast immer statt σοφία (νοῦς) heisst, wohl um schon sprachlich jene beiden einander möglichst nahe zu bringen. Recht geflissentlich den letzten Rang nimmt dagegen die ἀνδρεία jedenfalls in dem vorwiegend beachteten Sinn der einseitig kriegerischen Tapferkeit ein, wie sie der zwar zu Athen geborene, aber von den Spartanern mit dem Bürgerrecht belohnte Tyrtäus pries *629 a*, eine attisch feine Wendung, um in dem friedlichen Greisengespräch den alten Spartaner nicht durch die Kritik des athenischen Gastfreunds zu beleidigen. — Die Tapferkeit, welche auch frechen Söldnern zukommt, ist nicht bloss die letzte in der Reihe *630 a*, *667 a*, sondern muss sogar das geringste Teilchen der Tugend genannt werden, ἀρετῆς τι μόριον καὶ ταῦτα τὸ φαυλότατον *630 e*, wiederholt *631 a*. Statt nur sie einseitig zu preisen, möchte der Athener lieber ihre Kehrseite, die wahre Furcht oder αἰδώς rühmen, die wir oben bei dem Exkurs über die Symposien kennen lernten, und möchte zeigen, dass diejenige Tapferkeit eine hinkende

sei, welche sich nur gegen den Schmerz, nicht ebenso auch gegen die Lust stark beweise *633*, *634* (womit die alte ethische Vertiefung und Umbiegung des Tapferkeitsbegriffs aus der Rep. wiederholt, aber doch eigentlich nicht weiter verfolgt wird; sonst hätten die jetzigen Verwerfungsurteile keinen rechten Sinn).

Diese Erörterungen stehen nun aber von Anfang an unter dem Gesichtspunkt der politischen Ethik, d. h. sie werden angeknüpft an die Frage nach dem leitenden Staatszweck, ob nämlich dieser wie bei den Spartanern und Kretern im Militärwesen und Krieg aufgehen dürfe. Wie wichtig dieser Punkt unserem Philosophen ist, sehen wir daran, dass er sofort *625 c d* nach kürzester Einleitung damit beginnt und ein paar Bücher hindurch nicht mehr recht davon loskommt. Die Mitunterredner glauben nämlich, etwas für ihre Staaten sehr Rühmliches zu sagen, wenn sie zugeben, dass alle ihre öffentlichen und häuslichen Einrichtungen auf den Krieg berechnet seien und zwar mit Recht; „denn was die meisten Menschen Frieden nennen, das führe bloss diesen Namen; in der That aber bestehe von Natur ein von keinem Herold angekündigter Krieg für alle gegen alle Staaten“ *626 a*.

Mit feiner Ironie treibt dies der Athener auf die folgerichtige Spitze und bringt es damit auf den letzten psychologischen Begriff (ἐπ' *ἀρχὴν ἀγαγών 626 d*), wenn er meint, diesem Krieg Aller wider Alle müsse schliesslich auch der Krieg eines Jeden in und mit sich selbst entsprechen. Das heisst mit anderen Worten, dass jene rohchauvinistische Gesinnung, neuzeitlich geredet, auf einen bösen Seelenzustand der Einzelnen als solcher, auf eine innere Zerrissenheit und friedlose Unruhe ihres eigenen Inneren sich gründe, ganz wie es im *Brief Jakobi 4, 1* treffend heisst: Πόθεν πόλεμοι καὶ πόθεν μάχαι ἐν ὑμῖν; οὐκ ἐντεῦθεν, ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν; — Tadelnd wirft daher der Athener *Ges. 666 e* (bei der Besprechung des Musischen) den Spartanern vor, ihre Verfassung sei die eines Feldlagers und nicht diejenige von Städtebewohnern; sie lassen ihre Jünglinge gleich Füllen wild auf der Weide laufen und tollen; das gebe dann zwar später wackere Krieger, aber keine Männer, welche den Staat zu verwalten fähig seien. Sieg oder Niederlage im Krieg aber sei keineswegs das untrügliche Zeichen für die Gesundheit oder Krankheit eines Volks; denn oft

geschehe es, dass der sittlich bessere Kleine von dem schlechteren Grossen erdrückt werde, wie z. B. die unter den trefflichsten Gesetzen stehenden unteritalischen Lokrer von einem Dionys (*638 a b*). Jener einseitige Militarismus sei einfach Unnatur. „Ist doch das Beste wie für den Einzelnen, so für die Staaten nicht Krieg und Entzweiung, sondern wechselseitiger Friede und Wohlwollen. Also sind die kriegerischen Einrichtungen wegen des Friedens, und nicht die friedlichen wegen des Kriegs zu treffen“ *628 c ff.*, *803 d*. „Und so erachten wir überhaupt nicht mit der grossen Menge die Rettung und das Fortbestehen der Menschen (durch militärischen Sieg) für das Ehrenvollste, sondern dass sie möglichst gut werden und es bleiben, solange sie leben“ *707 d* *).

Plato hatte nun zwar schon in jungen Jahren, z. B. bereits im *Laches 183*, sodann in den kritischen Schlussbüchern 8 und 9 der Rep. A seine Bedenken gegen die allzustarke, förmlich amusische Betonung der militärischen Interessen im spartanisch-dorischen Staatswesen nicht verhehlt. Denn dem feinsinnigen und gebildeten Athener unter der Aegide seiner ebenso weisen als tapferen Stadtgöttin konnte trotz Allem ein Zustand nicht nach dem Herzen sein, der in der That als beständiges Standrecht und Kriegsfuss nach Innen gegen die Heloten und nach Aussen gegen den ganzen Peloponnes und das übrige Griechenland bezeichnet werden kann — ein „chronischer Militarismus“ oder ein waffenstarrender und eisenrasselnder Apparat, im Grund genommen pro nihilo mit alleiniger Ausnahme der paar ruhmvollen Tage bei Thermopylä, wo sich übrigens die 700 freiwilligen Thespier ebensogut hielten.

Trotz dieser bereits vorhandenen Bedenken hatte jedoch der Staat der Rep. A im Ganzen genommen unverkennbar selbst eine ziemlich stark militärische Färbung erhalten. Denn die Ausführungen über Wesen und Bedeutung der φύλακες lauten doch so, als ob es sich in allererster Linie um die Sicherung der Freiheit gegen äussere und innere Feinde handelte. Ohne Zweifel geschah dies unter dem unwillkürlichen Einfluss der Zeitverhältnisse bei Abfassung jenes

*) fast wörtlich ebenso Aristoteles *Eth. Nic. X, 7*: »πολεμοῦμεν, ἵν' εἰρήνην ἄγωμεν ... οὐδεὶς γὰρ αἱρεῖται τὸ πολεμεῖν τοῦ πολεμεῖν ἕνεκα, οὐδὲ παρασκευάζει πόλεμον«. Dasselbe wird öfters in der *Politik* z. B. *IV, 2* und *13* beinahe wie eine Anführung aus unserer platonischen Stelle wiederholt.

Buchs am Ende der neunziger Jahre des 4. Jahrhunderts, sowie sich auch das erste feurige Mannesalter seines Verfassers darin verrät. Allein schon im Politikus auf dem Weg zu Rep. B bemerken wir die erste ernstliche Erschütterung der übertriebenen Wertschätzung der ἀνδρεία *), was jetzt endlich in den Ges. ganz natürlich und folgerichtig zum Abschluss kommt. Denn selbstverständlich fühlt und denkt der ruhiggewordene Greis gerade auch in diesem Punkt anders, als der leidenschaftliche Jüngling, ohne dass es deshalb bei einem Plato irgend zur mattherzigen Altersschwäche gekommen wäre. Das beweisen uns seine obigen Ausführungen über die Wehrfähigkeit sogar der Frauen, über den Wert der stramm und ohne Wehleidigkeit betriebenen Manöver und Anderes. Allein abgesehen von jeweils brennenden Zeitverhältnissen (wie z. B. der Lage des neuen deutschen Reichs zwischen lauter neidischen Wölfen und anderem bösen Wappengetier), ist es doch wohl unter Denkenden streitlos, dass die durchschnittliche und bleibende Bestimmung des Staats und der Gesellschaft der Friede ist und nichts anderes. Dass also Plato den noch etwas feudalen Militarismus seiner Rep. A nunmehr vollends in den Ges. zum Standpunkt der wahren bürgerlichen Humanität nicht sowohl abgedämpft, als abgeklärt hat, finde ich vollkommen vernünftig und überlasse es Denen, einen Rückschritt und ein philosophisches Herunterkommen darin zu sehen, welche eben wieder das Absonderliche und Barocke am meisten bewundern.

Ebensowenig vermag ich mich zur Höhe des üblichen Tadelns oder überlegenbedauernden Geringschätzens hinsichtlich der Rolle aufzuschwingen, welche Mathematik und namentlich Religion sozusagen als „esprit des lois“ in Plato's letztem Werke spielen. Vertreten sie doch in ihm gewissermassen den sonst in den Hintergrund gerückten Gehalt der Rep. B und überhaupt die Stelle der Idee und verdienen darum jedenfalls zum Schluss noch unsere ernstliche Beachtung. Denn schon einfach geschichtlich betrachtet ist es falsch, wenn man darin eine so ziemlich alleinstehende, im sonstigen schriftlichen Plato kaum oder gar nicht bemerkbare Eigentümlichkeit oder derber gesagt eine heruntergekommene Altersschrulle sehen will und meint, er habe, als ihm der Geist ausgieng, sich selbst und den stolz-

*) vgl. hierüber die zusammenstellende Tabelle in meiner plat. Frage S. 60 f.

philosophischen Standpunkt der Idee verleugnet (oder nicht mehr verstanden) und sich dafür in greisenhafter Unselbständigkeit dem ethischreligiös-mathematischen Pythagoreismus und dessen ordensartigem Wesen ergeben.

Hiegegen kann es natürlich Niemand einfallen, die Berührung und sogar ziemlich nahe Verwandtschaft der Ges. mit dem Geist des Pythagoreismus zu leugnen, und zwar um so weniger, als die Sache schon von länger her ist. Denn es liess sich ja in genauem Verfolg der Entwicklungsstufen unseres Philosophen zeigen, was von uns besonders zum Eingang des Timäus geschah, dass und wie die eigenplatonische Entwicklung mit dem ebendeshalb sympathisch und stärker als vorher aufgenommenen Pythagoreismus zusammentraf. Es geschah dies auf der Stufe, wo Plato jedenfalls exoterisch und schriftstellerisch einen Ersatz für die strenge Idee suchte, um sie wenigstens mittelbar und im Sinnbild in die Wirklichkeit hereinzubringen. Fast wie programmatisch spielte schon der Eros im Symposion diese Mittlerrolle; dasselbe sahen wir von der Mathematik in der Naturphilosophie des Timäus (und Philebus); die Religion aber trat uns in der theologisierenden Weltseele dieser beiden und besonders in der Sondergestalt des göttlichen Demiurg entgegen. So war also auf dem Boden namentlich der Naturbetrachtung und Weltanschauung im Ganzen die Bedeutung längst vorbereitet, welche Plato nunmehr auch für das Staats- und Gesellschaftswesen der Mathematik und Religion als ächten Kindern des Vermittlungsgeists seiner dritten Periode zuweist.

Was zuerst die Mathematik betrifft, so begegnet uns die analogische Uebertragung derselben von dem Muttergebiet der Natur auf die gesellschaftliche Welt ansatzmässig bereits in dem Kritiasbruchstück bei der fast baumeisterlichen Schilderung der Atlantis. Ebenso scheint schon vorher, vielleicht gleichfalls unter pythagoreischem Einfluss, eine ähnliche mathematische Symmetrie auch in dem Verfassungsentwurf des Baumeisters Hippodamos von Milet geherrscht zu haben, welchen Aristoteles im 2. Buch der Politik unter den Vorgängern Plato's erwähnt. Die Ges. nun wollen Land und Leute der rationalen Wohlordnung von Mass und Zahl unterstellen, damit die πόλις auch ihrerseits ein kleiner κόσμος κόσμιος werde, Abbild des grossen κόσμος der Timäusdarstellung und ihrer Welt-

mathematik. So soll gleich die Hauptstadt womöglich im geometrischen Mittelpunkt des Lands errichtet werden mit einer wirklichen Kreisziehung um die Burg, wo als Herz des Ganzen die drei Tempel der Hestia, des Zeus und der Athene stehen. Von hier aus findet die entsprechende Einteilung des Lands und der Bürger statt. Für letztere haben wir bereits die Gesamtzahl 5040 und deren arithmetisch-politische Begründung kennen gelernt. Im Allgemeinen herrscht jedoch die Zwölfzahl als Lieblingszahl unseres Philosophen vor; z. B. sind es 12 Stämme und 30 mal 12 Ratsherrn, während Athen in seiner politischen Einteilung mehr dezimal verfährt und Zehn die heilige Zahl auch der Pythagoreer ist. Plato's Abweichung von beiden im Sinn der dodekadischen Aegypter ist natürlich astronomisch-theologisch begründet und dies *771 a b* ausdrücklich ausgesprochen: „Jeden Teil (von Land und Leuten) haben wir als eine heilige Göttergabe zu denken, indem er an die Zahl der Monate und an den Kreis des Weltalls (bezw. auch an die Zahl der Hauptgötter) sich anschliesst. Darum leitet auch diese Einteilung, welcher solche Verwandtschaft die Weihe erteilt (ἱεροῦν, θειοῦν), den ganzen Staat."

Arithmetisch geordnet sind ferner die Wahlen und Abstimmungen, die Festsetzung der verschiedenen Altersgrenzen, selbst die Verkaufstage auf dem Markt, für dessen Bedürfnis auch Münzen, Masse und Gewichte ihre mathematische Ordnung erhalten müssen, ἔμμετρα καὶ ἀλλήλοις σύμφωνα διατάττειν *746 e*. Wenn in diesem Zusammenhang immer das μέτρον, ἔμμετρον, ἄμετρον wiederholt wird, so werden wir sprachlich und sachlich ganz unwillkürlich an die grosse Rationalisierungsthat der französischen Revolution mit ihrem so sinnig und „συμφώνως" durchgeführten dezimalen (und Meter-) System erinnert. So etwas wäre ganz im Sinne Plato's gewesen, wie es übrigens schon 100 Jahre vor der französischen Revolution unser grosser deutscher Mathematiker, Philosoph und Volkswirtschaftler Leibniz vorgeschlagen hat. Magna ingenia conspirant. Deshalb kümmert sich der alte Weise auch nicht um den Vorwurf der σμικρολογία, den man ihm etwa machen werde, sondern betont unbeirrt den hohen erzieherischen Wert der Mathematik, dieser „göttlichen Kunst"; kein Unterrichtsgegenstand ist im Hauswesen und Staat so wichtig, wie dieser. Dem entsprechend hörten wir früher, dass ein gewisses Mass davon für alle Bürger vorgeschrieben

wurde *819 f*. Denn Träumerische und der Wissbegier Ermangelnde werden dadurch aufgeweckt und scharfsinnig. Nur muss natürlich durch das Gegengewicht anderer Bildungsmittel dafür gesorgt werden, den unfreien und geldgierigen Sinn fernzuhalten; sonst wird freilich die Rechenkunst zur Schurkerei, πανουργία ἀντὶ σοφίας, wie wir dies bei den Aegyptern, Phöniziern und vielen andern Völkerschaften bemerken, an deren ἀνελεύθερον schlechte Gesetzgeber oder auch schlimmes Geschick und böse Naturanlage die Schuld tragen *747 b c*.

So angesehen und Alles in Allem genommen dürfte denn doch die Rolle der Mathematik in den Ges. eine vernünftigere und weit harmlosere sein, als man gewöhnlich meint und auf den ersten Blick glauben möchte. Denn da kann Einen ja das Zahlenspiel allerdings zuweilen etwas steif, wo nicht zahlenabergläubisch anmuten, als wäre der Staat und sein Leben eine Rechenaufgabe. Genau betrachtet greift dieses Mathematische aber doch eigentlich nirgends tiefer in das Staatsleben ein, sondern ist mehr nur ein äusserer Schmuck seines Gefügs, das vom Timäus her uns wohlbekannte Schema oder Sinnbild der idealen Rationalität und Ordnung. Denn von der rudis indigestaque moles einer völlig ungegliederten Masse, wie es die heutige Gesellschaft unter dem Druck eines Alles gleichmachenden individualistischen Atomismus zu werden droht, war ja Plato von seinem Meister Sokrates her nie ein Freund. Und von jener Ordnung, von jenem Durchscheinen der Idee durch das mathematische Gewand hofft er, dass sie auch auf das Gemüt, die ganze Denkart und Haltung der Bürger einen wohlthätig disciplinierenden Einfluss ausüben und gewissermassen als Logik und Dialektik fürs Volk wirken werden *).

Hieran reiht sich die Metaphysik des Volks oder die Religion, deren Bedeutung in den Ges. noch weit grösser und zugleich ungezwungen natürlicher ist, als diejenige der Mathematik. Dass Plato von jeher eine warmreligiöse Ader besass, wissen wir schon

*) Aehnlich wirkt auf unsere jungen Leute, die oft so ungehobelt und ungeschliffen, kurz ungeformt eintreten, die Uniform und der Militärdienst eben durch das stark mathematische Element, das seine Schulung auch ohne pedantischsteife Dressur von Haus aus in sich trägt und damit die Volksschule wertvoll fortsetzt.

längst. Aber zuerst war er für seine Person durch einen hochsinnigen sittlichen Idealismus im frohgemuten Diesseits befriedigt. An dessen Stelle trat auf dem Gipfel von Rep. B die dialektischtranscendente Mystik der Philosophenkönige, welche eben die bedeutsam beherrschende Seele des ganzen Staats bilden sollte, eine Art von religiöser Philosophie, ja von philosophischer Religion. Mit einer umsichtigeren Lebenserfahrung und genaueren Menschenkenntnis musste Plato sich jedoch bald sagen, dass jene abstrakte Philosophie oder philosophischmystische Religion stets nur Sonderbesitz der Wenigsten sein und niemals innerlich zur Seele eines Volksganzen werden könne. Und doch gewann letzteres mit der Zeit immer mehr und besonders in den Ges. sein Hauptinteresse, indem der frühere teilweis schroffe Aristokratismus sich mit den reiferen Jahren schön erweichte und milderte. Aber etwas Richtiges war ja in jener Ergänzung der Immanenz von Rep. A durch die Transcendenz von B ohne Zweifel enthalten, nämlich die Ueberzeugung von der Unentbehrlichkeit eines m e t a p h y s i s c h e n Unter- und Hintergrunds selbst der idealgehaltenen φύσις. Ganz so sagt Schelling in dem bekannten Wort: „Könnte man aus dem Staat und öffentlichen Leben Alles herausziehen, was darin Metaphysik ist, sie würden auf gleiche Weise zusammenbrechen. Wahre Metaphysik ist die Ehre, ist die Tugend; wahre Metaphysik ist nicht nur Religion, sondern auch die Ehrfurcht vor dem Gesetz und die Liebe zum Vaterland."

In diesem Sinn schliesst der alte, aber klare und zugleich edle Weise den ganz vernünftigen Kompromiss, dem Volk als solchem und in seiner ganzen Ausdehnung stellvertretenden Ersatz für jene ihm unerreichbare und darum wertlose Philosophie-Mystik zu schaffen. Gewiss behält diese oder etwas Entsprechendes auch jetzt noch ihren Wert für die Männer der ἀκριβεστέρα παιδεία. Ihnen als den letzten Hütern des Gesetzes ist die ernstlichste Bemühung um genaue und volle theologische Bildung oder Einsicht, soweit sie menschenmöglich ist, ohne Weiteres zuzumuten. Wer hierin träg oder gleichgültig und kühl zurückhaltend ist, taugt nicht zur obersten Staatsleitung (in jenem früher erwähnten nächtlichen σύλλογος). Der Mehrzahl der Bürger dagegen ist es zu gut zu halten, wenn sie sich darin nur von der geweihten Stimme (φήμη) der Gesetze leiten lassen *966 c d*, gerade wie bei ihnen zunächst auch das ὀρθῶς εἰθισ-

θαι ὑπὸ τῶν προσηκόντων ἐθῶν genügt, bis sie vielleicht später die Begründung (λόγος) dazu erhalten, oder wie man bei ihnen mit der δόξα ἀληθής zufrieden sein muss *653 a* *).

Mit anderen Worten handelt es sich wirklich darum, wie wir zu Eingang sagten, als Metaphysik des Volks eine geläuterte populäre und gemeinverständliche Religion zur Vermittlung des idealen Vollgehalts einzusetzen. Sie ist die Art und Weise, wie das Höchste und Transcendente wieder in jener Form des εἰκός und εἰκών, die wir vom Timäus her kennen, also vorstellungs-, wenn gleich nicht streng begriffsmässig für Kopf und Herz der Menge zugänglich und wirkungskräftig gemacht werden kann. Weiser als ein Bayle und Andre, welche später einen Musterstaat von lauter Atheisten ausklügelten, ist Plato durchdrungen von der Ueberzeugung, welch' hohen volkstümlichen Wert die Religion als metaphysische Durchwärmung und letzte Haltgebung der immanenten Ethik besitze, so dass im Leben Beides gar nicht von einander zu trennen ist. Denn wo Sitte oder Gesetz in altsophistischer Weise bloss auf θέσις statt auf φύσις oder vielmehr θεός gegründet werden, sinken sie früher oder später rettungslos dahin *889 e ff.* Wo dagegen wahre Religion herrscht, gibt es keine Verbrechen, sagt gleich der Eingang des theologischen 10. Buchs *885 b*, oder „es ist der Abschnitt über die Götter beinahe das schönste und beste Proömium aller Gesetze überhaupt" *887 c.*

So gefasst und verstanden durchwärmt die Religion gleich einem milden Abendsonnenschein hinter leichten Wölkchen das ganze Abschiedswerk des philosophischen Patriarchen, wenn derselbe noch mehr als bereits im Timäus (und Philebus) oft feierlich wie ein Priester und Prophet zu Mit- und Nachwelt spricht. Schon der Gang mit seinen Genossen, auf dem er es thut, ist eine Art von Wallfahrt zur Grotte und dem Tempel des kretischen Zeus. Darum weiss er das Werk als mit Gott gethan und nennt den Staatsentwurf eine θεία πολιτεία *965 c* (*630 d*). Steht derselbe doch unter der Aegide der drei grossen Gottheiten, welche schon Homer wiederholt so

*) Strenggenommen bezieht sich dies allerdings am betr. Ort auf die noch unmündige Jugend. Aber ganz wie in Rep. A wird das Weitere der etwaigen eigenen Fortbildung überlassen, so dass von Staatswegen in der That der Standpunkt der guten Sitte als genügend hohes Ziel betrachtet wird.

merkwürdig in dem Gebetsvers zusammenstellt: „Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἄπολλον". Denn gleich das buchstäblich erste Wort der Ges. ist θεός und die Frage an den Kreter, ob man einem Gott oder Menschen das Verdienst der bekannten dortigen Gesetze zuschreibe. Sie entstammen einem Gott und zwar Zeus, während die Lakedämonier die ihrigen dem Apollon zuschreiben *624 a* (als wichtig wiederholt *662 c*). Bei dem „athenischen" Gastfreund und Hauptredner aber, der besser so, als attisch heisst, weil er es verdient, mit dem Namen der Göttin begrüsst zu werden, versteht es sich von selbst, an welche Gottheit man als an die Quelle seiner gesetzgeberischen Weisheit zu denken habe *626 d* — eine Wendung, durch welche Plato, nach der richtigen Bemerkung schon Anderer, sichtlich jene homerische Drei-Einheit vollmachen will. Daher denn endlich auch das Wort, welches positiv und negativ bedeutsam als Leitspruch an der Vorhalle der eigentlichen Gesetzgebung steht: „Uns möge durchaus Gott als das Mass aller Dinge gelten, weit mehr als irgend ein Mensch, wie sie sagen" *716 c*.

Der alte Sophist Protagoras, dessen berühmtes Stichwort hier spekulativtheologisch umgedreht wird, hatte im Lauf der Jahrzehnte mehr als genug Nachfolger und offene oder geheime Gesinnungsgenossen besonders in der Anwendung aufs Religiöse gefunden. Daher hält es sein greiser Gegner, der ihn einst im Dialog Protagoras zur Anbahnung der Rep. A pädagogisch-politisch und später im Theätet zur Begründung der Ideenlehre erkenntnistheoretisch bekämpft hat, nunmehr in den Ges. für dringend geboten, noch einmal mit ihm oder vielmehr mit Aehnlichdenkenden ganz ausdrücklich in Sachen der Religion die Waffen zu kreuzen.

Dem ist ausser vielen gelegentlich eingeflochtenen Bemerkungen das ganze 10. Buch gewidmet. Dasselbe ist fast wie eine Arbeit für sich ungewöhnlich sorgfältig und geordnet in drei Absätzen ausgeführt und stellt in Verneinung und Bejahung die zusammenhängendste volkstümlichpraktische Religionslehre Plato's vor. Eine solche ist nach seiner Ueberzeugung unbedingt notwendig, wenn sie auch wieder und sogar mehr als die sonstigen Proömien viel Raum in Anspruch nimmt *887 a b*. Aber jeder nicht zum voraus übelwollende Beurteiler könne bei dem tiefinneren Zusammenhang von Religion und Gesetz dies keine ungehörige und entbehrliche Ab-

schweifung nennen *). Denn überall und „sozusagen unter allen Menschen verbreitet“ treten Einem jene λόγοι, Ansichten, Reden und schriftlichen Ausführungen entgegen, welche den bedenklichsten Mangel an Religion oder die ἀσέβεια in verschiedenen Formen verraten. Und das setzt sich mit innerer Notwendigkeit fort als schreckenerregende Abnahme auch der menschlichen Pietät gegen Eltern (und Lehrer), gegen Beamte, Gesetz und Staat *884 f.* Angesichts dessen hält es schwer, ruhig zu bleiben und den tiefen Unmut (θυμός) niederzukämpfen, mit welchem derartige Zeiterscheinungen den aufmerksamen und ernsten Beobachter erfüllen *887 c – 888 d.* Ganz will ihm das aber beim besten Vorsatz nicht gelingen; denn die Erörterung ist aus sachlichen und zugleich persönlichen Gründen erregter, als wir es seit den dialektischen Kampfes- und Anfechtungstagen unseres Philosophen je wieder gefunden haben. Daher heisst es zum Abschluss *907 b c* äusserst bezeichnend: „Die (eifersüchtige) Streitlust der schlechten Menschen brachte uns allerdings dazu, heftiger zu reden. Darum liessen wir in diesen (Wett-)Streit uns ein, damit die Schlechten nicht etwa, siegten sie in ihren Reden ob, die Freiheit zu haben glauben, zu thun, was sie wollen, und über die Götter jegliches, was und wie sie wollen, zu denken; das riss uns hin, jugendlicher zu werden, προθυμία νεωτέρως εἰπεῖν ἡμῖν γέγονεν.“

Dies νεωτέρως ist doppelsinnig und will zugleich sagen, mit welcherlei Gegnern der Kampf geführt wird. Es sind ja nicht mehr die alten verhältnismässig harmlosen Dichter, sondern vielmehr Junggriechenland ist jetzt als πάντων ἀνδρειότατος *905 c* mit seiner poetischen und prosaischen, schönwissenschaftlichen und — philosophischen Litteratur in die vordere Schlachtlinie gerückt. Mit diesen jungen und hochweisen Grössen oder neunmalklugen Herren, νέοι καὶ σοφοί, wie immer wiederholt wird, muss der Gang gewagt werden; gegen ihre funkelnagelneue Weisheit, λόγος νεοπρεπής, muss man auftreten, wenn sie ihr unfrommes Gerede den Leuten gar schön überbacken wie eine Pastete aufwarten (λόγοισι ταῦτα εὖ πως εἰς τὸ πιθανὸν περιπεπεμμένα *886 e, 892 d*). Angenehm ist eine solche Einsprache

*) Unsererseits können wir etwas kürzer sein, als der Gegenstand eigentlich verdient, da wir namentlich auch dieses höchst merkwürdige 10. Buch und viele seiner einzelnen Stellen im Anhang unter einem andern Gesichtspunkt eingehend zu berücksichtigen haben.

bekanntlich nie; denn sie sind gar spöttisch, diese widerwärtigen Gesellen (wovon *885 c–e* eine meisterhaft nachgemachte Probe gegeben wird), und dünken sich wunderwie erhaben über uns Alte, die sie für überlebte und zurückgebliebene Köpfe halten. Man könnte Furcht, wenn auch gewiss keinen Respekt vor ihnen haben (φοβοῦμαι τοὺς μοχθηρούς, οὐ γὰρ δή ποτε εἴποιμ' ἄν, ὥς γε αἰδοῦμαι *) . . . μή πως ἡμῶν καταφρονήσωσιν *886 a*, *885 c — e*). Denn den altfränkisch biederen zwei Mitunterrednern (ἔξω ζῶντες oder Provinzialen), für welche Irreligiosität ohne Weiteres mit Liederlichkeit dasselbe ist, wird ganz treffend bemerkt, dass jene Unfrommen sich keineswegs (nur) vermöge der Masslosigkeit ihrer Lüste und Begierden solchem Leben zugewendet haben und in ἀσέβεια verfallen seien. Dass Derartiges bei Manchen mitwirkt, soll natürlich nicht geleugnet werden, wenn z. B. sogleich im Eingang *884* auf die am Heiligen und öffentlich Geweihten sich vergreifenden „τῶν νέων ἀκολασίαι τε καὶ ὕβρεις“ hingedeutet und damit wohl u. A. auf den bekannten Hermokopidenfrevel (des Alkibiades oder sonstiger feudaler ἑταιρία-Burschen von damals) angespielt wird. Aber die wahre Ursache sei doch eine höchst bedenkliche Unbildung, welche sich trotzdem für die höchste Weisheit halte (ἀμαθία τις μάλα χαλεπή, δοκοῦσα εἶναι μεγίστη φρόνησις *886 b*).

Trotzdem oder vielmehr in sokratischer Milde ebendeshalb wird folgendes „leidenschaftslose Vorwort, πρόρρησις ἄθυμος, an diejenigen gerichtet, welche eine so verkehrte Gesinnung hegen; und sanftmütig wollen wir, die Glut unseres Unwillens dämpfend, als sprächen wir zu einem bestimmten Einzelnen der so Gesinnten, also uns äussern: Du bist noch jung, liebes Kind; die fortschreitende Zeit wird aber bewirken, dass du deine Meinung ändernd von Vielem, was du jetzt meinst, das Gegenteil annimmst. Verspare demnach bis dahin dein über das Wichtigste zu fällendes Urteil. Das Wichtigste aber ist, was jetzt dir als nichtsbedeutend erscheint, ob du bei richtiger Ansicht von den Göttern ein schönes Leben führst oder nicht. Zuerst aber möchte ich dir Eins ans Herz legen, worin ich wohl nicht Lügen gestraft werde: Nicht du allein und deine Freunde

*) vgl. schon in dem hier fortwährend nachklingenden Euthyphro *12 b c* die bestimmte Unterscheidung von δέος oder φόβος und αἰδώς.

hegtet hinsichtlich der Götter diese Meinung*). Stets verfallen Mehrere oder Wenigere in dies Siechtum. Folgendes möchte nun wohl ich, der Vielen derselben schon Beistand leistete, dir sagen, dass Niemand, welcher irgend einmal in seiner Jugend diese Meinung vom Nichtsein der Götter annahm, bis in sein Greisenalter bei solcher Gesinnung verharrte. Jedoch bei zwei Schwächen sind hinsichtlich der Götter zwar nicht Viele, aber doch Einige verharrt, dass es nämlich zwar Götter gebe, aber diese sich nicht um die Angelegenheiten der Menschen bekümmern; und nach diesem Irrtum der andre, dass sie durch Opfer und Gebete leicht zu versöhnen seien, auch wenn sie sich darum bekümmern. Du wirst aber mit der Prüfung deiner möglichst klar zu machenden Meinung, ob es sich so oder anders verhalte, dich nicht übereilen, wenn du mir folgen willst, indem du darüber Andre und besonders den Gesetzgeber befragst. Inzwischen wirst du nicht wagen, unfromm über die Götter zu denken und zu reden. Denn der, welcher die Gesetze gibt, hält es für seine Pflicht, jetzt und in Zukunft dich thunlichst darüber zu belehren" *888 a—d.*

Deutlich und mit sicherem Entwurf sind in dieser schönen Stelle, wie schon *885 b ff.* zweimal, die drei Stufen oder Abschnitte herausgehoben, in welche die ganze Ausführung über ἀσέβεια und ihr Gegenteil zerfällt. Es ist der Kampf gegen völligen Unglauben, welcher überhaupt keine Götter mehr anerkennt, sodann gegen den kühlen Mattglauben, der wenigstens an ihrer Sorge und ihrem Interesse für das Ergehen der Menschheit ernstlich zweifelt (vgl. hiezu schon das Gespräch des Sokrates mit Aristodemus *Mem. I, 4*), und endlich gegen das Zerrbild der Frömmigkeit, gegen den tollen Aberglauben, welcher meint oder am Ende auch nur heuchlerisch und verlogen sich so anstellt, als könnte man in Opfern und Gebeten mit der Gottheit Handel treiben.

Der volle Unglaube *886 ff.*, gegen den auch nur kämpfen zu müssen eigentlich ein Skandal ist *887 c*, gründet sich auf den kosmologischen und astronomischen Materialismus. Zwar glauben die

---

*) eine vortreffliche Bemerkung, da bekanntlich die theologischen Neulinge aller Zeiten gerne an der eitlen Einbildung leiden, sie seien zum erstenmal in der Welt hinter den Witz gekommen, dass Glaubenssachen und Dogmen der mathematischen »Wahrheit« und Gewissheit ermangeln.

biederen Genossen des Atheners in altväterlicher Naivetät, es sei eine Kleinigkeit, das Dasein der Götter Jedermann sofort und unwiderleglich zu beweisen. Man dürfe ja nur an Erde, Sonne und Mond und die schöne Ordnung der Jahreszeiten (διακεκοσμημένα) denken, sowie daran, dass alle Menschen, Hellenen und Barbaren, an Götter glauben. „Aber ihr da draussen kennet eben in eurer Unschuld die Gegner nicht, um die es sich handelt, und wisset noch nichts von der höchsten Modeweisheit (τὸν παρὰ πολλοῖς δοξαζόμενον εἶναι σοφώτατον ἁπάντων λόγων *888 e*), wornach nämlich Sonne, Mond und alle Sterne nichts weiter sind, als ein toter Haufe von Erde und Steinen". Alles ist Natur, φύσις hinten und vorne *889 f.*, oder Alles der Zufall des blinden Treibens von Feuer, Wasser, Luft und Erde, aus denen Jegliches am Himmel und auf Erden geworden ohne Ueberlegung, ohne einen Gott oder Kunst (νοῦς, θεός, τέχνη). Nur einen kleinen Platz in zweiter Linie nimmt die Kunst als menschliche Thätigkeit ein, indem sie entweder die Natur in Gemälden u. dgl. unbedeutsam nachbildet, oder etwas wichtiger und ernstlicher sich als die willkürliche Satzung (θέσις), bezw. Erfindung von Gesetzen und auch Göttergestalten bethätigt *889 e f.* Für eine wirkliche Gottheit ist hier keine Stelle mehr; ein derartiger Materialismus ist folgerichtig Atheismus.

Der Mattglaube *899 d ff.* ist eine schwankende und nicht widerspruchsfreie Gestalt, welcher es immer droht, vollends in den Unglauben überzugehen *900* b. Seine Annahme, dass die Götter sich um der Menschen Angelegenheiten wenigstens nicht kümmern, gründet sich auf die gemeine Lebenserfahrung (in der Weise eines Hiob) *), dass es so oft den Schlechten — wenigstens scheinbar — gut geht und den Guten schlecht. Also könne man doch wohl nicht glauben, dass die Gottheit bei einer solchen Welt-Unordnung die Hand im Spiel habe und überhaupt um solche Kleinigkeiten sich kümmere,

*) Wie nahe diese Skrupel freilich dem natürlichen Menschen aller Zeiten, und auch dem Besten liegen, zeigt in psychologisch höchst merkwürdiger Weise Plato selbst. Denn ganz kurz zuvor *896 e ff.* war auch ihm der ketzerische Stossseufzer über eine etwaige böse Weltseele entfahren, und ebenso hatte er *709* sich über die bedenklich grosse Rolle des Zufalls in der Welt anstatt der Kunst und Vernunft in stärkst pessimistischer Anwandlung geäussert. So sind eben namentlich die Menschen eines kräftigen θυμός. Den matten Wasserseelen passieren solche Stimmungs-Fauxpas allerdings nicht.

wie es das Wohl und Wehe eines einzelnen Wesens sei. Allein das hiesse der Gottheit denn doch eine klägliche Faulheit zuschreiben und sie zu einer Art von mehr als entbehrlicher Drohne im Weltall machen *901 a*. Mit einem solchen Mangel an Wissen oder Können oder Wollen stände sie sogar unter jedem tüchtigen Menschen *901 de*.

Der Aberglaube endlich *905 d ff.* bildet sich ein, die Götter seien bestechlich und lassen sich, wenn man etwas Schlechtes begangen habe, durch reichliche Opfer und Gebete schon wieder herumbringen. Damit wird die „Frömmigkeit“ zum Handelsgeschäft, τέχνη ἐμποριχή, wie s. Z. schon der hier sichtlich wiederholte Euthyphro so treffend ausgeführt hatte (vgl. oben S. 258). Oder mit einem andern, ganz in der Weise von Rep. A naturalistischen Bild heisst es jetzt, das wäre, wie wenn die Wölfe mit den Hunden einen Vertrag schlössen, dass diese gegen eine kleine Abgabe sie unbehelligt rauben lassen. Wenn man glaube, die Götter durch Opfer beschwichtigen zu können, so wäre das gleich dem Versuch, einen Menschen durch Wein und Bratengeruch zu bestechen und von seiner Pflicht abzubringen. Nun, was schon bei anständigen Menschen und sogar bei tüchtigen Hunden nicht angeht, das wollen wir den Göttern wahrlich nicht zutrauen. Wer das thut, ist τῶν ἀσεβῶν κάκιστος καὶ ἀσεβέστατος *907 b*.

Doch nein, die allerschlimmste Sorte haben wir erst noch nicht genauer entlarvt. Im wirklichen Leben zeigen nämlich obige drei Grundrichtungen verschiedene Schattierungen, in pünktlich mathemathischlogischer Formel gesprochen dreimal zwei, jenachdem das Uebel mehr nur theoretisch ist, ὑπ' ἀνοίας, ἄνευ κάκης *908 e*, oder sich auch mit praktischer Schlechtigkeit verflicht. So kann es z. B. sein, — ein höchst merkwürdiges Wort von rühmlicher Unbefangenheit! — dass Einer an keine Götter glaubt und doch eine von Natur durchaus rechtliche Gesinnung besitzt, wornach er das Schlechte hasst und einen Widerwillen gegen derartige Handlungen hat. Er meidet die ungerechten Menschen und liebt die Gerechten. Kommt bei einem Andern die Uebermacht der Lust- und Schmerzgefühle dazu und unterstützen ihn ein treues Gedächtnis und leichte Fassungskraft, dann haben wir die freigeistige Leichtfertigkeit, παρρησία, welche über Andre lacht und spottet und sie ansteckt, ebensowenig zu glauben wie sie. Allein das Allerschlimmste ist der Unglaube

(oder damit zusammenfliessend der Matt- und Aberglaube), welcher doch den Schein der Frömmigkeit annimmt und damit zur schnöden Heuchelei, dem γένος εἰρωνικόν wird *908 e.* Voller Listen und Ränke gehören hieher viele Wahrsager und Zauberer, bisweilen auch frivole Politiker (denen die Religion mit Bewusstsein nur Schwindel fürs Volk ist), ferner die Totenbeschwörer und anderes Gesindel (wie es im Treiben der Orpheotelesten sich mit dem Niedergang der Religion immer breiter machte). Für solche Leute gebührte sich mehrfache Todesstrafe, während die minder gefährlichen Unfrommen im Korrektionshaus, σωφρονιστήριον, unter dem Zuspruch von Mitgliedern des nächtlichen σύλλογος zur Besinnung kommen mögen *908 e f.*

Verwandt damit ist *933* die Ausführung über Zauberei (oder antikes Hexenwesen), wenn durch Gaukelkünste, Zauberlieder und sogenanntes Knotenknüpfen oder auch durch Wachsnachbildungen an Thüren und Kreuzwegen (sympathetisch) angeblich auf übernatürlichem Weg Schaden an Menschen und Tieren gestiftet werden soll. „Was es mit derartigen Dingen für eine Bewandtnis habe, ist nun nicht leicht zu erkennen, und wenn man es erkannt hat, schwer, die Leute eines Besseren zu belehren." Jedenfalls ist dies Treiben, durch das man der Menge wie Kindern bange Furcht einjagt, als grober Unfug zu verbieten oder unter Umständen ebendeshalb scharf zu bestrafen.

Genau unter diesem Gesichtspunkt des Widerwillens gegen abergläubischen Unfug verwirft es Plato auch, abweichend von der klassischen Sitte, dass Einer in seiner eigenen Wohnung ein Bethaus oder Heiligtum, ἱερά, habe. „Wer opfern will, begebe sich nach den öffentlichen Tempeln und übergebe seine Opferspenden den Priestern und Priesterinnen, welche für die Reinheit derselben sorgen, mit ihnen aber und demjenigen, der mit ihm beten will, vereinige er sein Gebet. Denn Tempel und Götterbilder zu errichten ist keine leichte Aufgabe, und man muss mit Recht bei so Etwas mit grosser Ueberlegung verfahren. Vor Allem haben Frauen und die irgendwie Siechen, sowie die von Gefahr und Mangel Bedrängten, an was sie auch leiden, die Gewohnheit, Göttern, Dämonen und Göttersöhnen das, was sie eben haben, zu weihen, Opfer ihnen zu verheissen und Weihgeschenke zu geloben, desgleichen auch aus Furcht vor Erscheinungen im wachen Zustand und im Traum, so-

wie bei der Erinnerung an mannigfache Gesichte, indem sie für alle diese Fälle Altäre und Weihestätten als Heilmittel ansehen. Dieses Alles wegen muss man nach dem eben ausgesprochenen Gesetz verfahren, daneben auch wegen der Gottlosen, damit diese nicht auch hier eine Täuschung sich erlauben und indem sie in ihren Wohnungen Weihestätten und Altäre errichten, insgeheim durch Opfer und Gebete der Götter Verzeihung zu erlangen hoffen“ *909d—910b* *).

Früher *717b* wurden immerhin den Familiengöttern gewidmete und ordnungsmässig geweihte Bilder (also wohl in den Häusern) zugestanden. Dagegen lässt *931a* durchblicken, dass es einerseits besser sei, die Götter, die wir deutlich vor uns sehen, namentlich die Gestirne, zu verehren, statt unbeseelte Nachbildungen derselben; andererseits wird fürs Haus an beiden Stellen sehr bezeichnend und schön zu der m e n s c h l i c h e n Pietät abgebogen und gesagt: „Wer nun an dem Vater und der Mutter oder an den Grosseltern vom Alter verblichene Kleinode im Haus hat, der glaube nicht, hat er an seinem Herd ein solches (lebendes) Erinnerungsbild, dass irgend ein Götterbild wirksamer sich erweisen werde, sobald der Besitzer jenes richtig in Ehren hält. . . . Denn mit allem Recht ist des Vaters Fluch den Kindern verderblich, wie der keines Andern; doch glaube Niemand, dass die Gottheit zwar diesen höre, aber nicht ebenso sehr das, wenn Vater oder Mutter sich in Ehren gehalten und hocherfreut fühlen und deshalb der Götter reichlichen Segen den

*) Bei dieser merkwürdigen Stelle, welche wieder so recht die ewige Gleichheit der Menschennatur zu allen Zeiten zeigt, beachte man wohl, dass Plato von einer Mittlerschaft der Priester zwischen Gott und den Menschen nichts weiss und die ganze Verordnung lediglich im alten Interesse der lichten sauberen Oeffentlichkeit trifft, welche den Grundzug seines Staatslebens bildet. Ebenso dachte übrigens das ganze klassische Altertum über die Priester und ihre Stellung. Als ein Spartaner einmal in die Mysterien eingeweiht zu werden begehrte, wurde er vom Priester aufgefordert zu sagen, was er Schlimmstes in seinem Leben begangen habe. »Muss ich es Dir sagen«, fragte er dagegen, »oder der Gottheit?« Und auf die Antwort »der Gottheit«, hiess er den Priester einstweilen bei Seite gehen; er wolle es der Gottheit wohl allein sagen. (Schömann, *gr. Alterthümer II*[3], *405 f.* aus Plutarch Apophth. Lac.) — An der Neigung und dem Versuch, eine solche Mittlerstellung einzunehmen, hat es also, wiederum nach der ewigen Gleichheit der Menschennatur, schon damals und auch dort nicht gefehlt, nur dass sie bei dem klassischen ἀνὴρ ἐλεύθερος in der Hauptsache nicht durchdrangen.

Kindern erflehen. Sonst wären die Götter nimmerdar gerechte Verteiler des Guten“ *931 a—d, 717 f.*

Wir sind hiemit bereits zu demjenigen übergeleitet, was Plato positiv zunächst über den Kultus oder Gottesdienst zu sagen hat. Schon *716 c ff.*, wo dieser Punkt vorausgenommen wird, gilt es als „die angemessenste und der Wahrheit entsprechendste Rede, dass es für den Tugendhaften zu einem glücklichen Leben das Schönste, Beste und Erspriesliclhste sei, zu opfern und mit den Göttern durch Gebete, Weihgeschenke, kurz durch alles auf ihre Verehrung Bezügliche zu verkehren . . . für den Schlechten findet natürlich von diesem Allem das Gegenteil statt. . . . Darum ist das eifrige Bemühen um die Götter für den Gottlosen ein vergebliches (μάτην οὖν περὶ θεοὺς ὁ πολύς ἐστι πόνος τοῖς ἀνοσίοις *717 a*), für alle Gottseligen aber ein höchst zweckmässiges“ — letzteres genau dasselbe, was unser Philosoph in seiner apologetisch-polemischen Jugendschrift Euthyphro zur Frage der εὐσέβεια gelehrt hatte.

Bei dieser Reinheit der Gesinnung darf er jetzt immerhin für die Bedürfnisse des Volks und seines staatlich gesellschaftlichen Zusammenlebens in der σχολὴ ἐλευθέριος die Sorge um den Kultus als beständige Weihe des Lebens zu einer der wichtigsten machen. Täglich, lesen wir *828 a* und schon früher *738* und *745*, soll ein Staatsopfer dargebracht werden, damit s t e t s irgend eine Obrigkeit einem Gott oder Daimon (und Heros) opfere. Daran schliessen sich die grösseren Monatsfeste der 12 Götter, nach denen die einzelnen Stämme und Bezirke weihend sich nennen, nicht zu vergessen des Fests für die so wohlthätigen unterirdischen Gottheiten, das an den Jahresschluss zu stehen kommt. Auch der Verstorbenen soll jährlich festlich gedacht werden, was sich mit Wettkämpfen und Aufführungen zu ihren Ehren verbinden lässt. Denn wir sahen bereits, wie klug schon Plato darauf bedacht ist, in solcher Weise die Religion volkstümlich und den Leuten lieb zu machen. Ebenso wurde vor Kurzem berührt, in wie enge Verbindung er fortwährend Gottesdienst und menschliche Pietät bringt, vgl. bes. *930 e ff.* Mit alledem nimmt er übrigens im Wesentlichen nur dasjenige mit einiger Steigerung auf, was sein Athen als bekanntlich frömmste Stadt von Griechenland mit seinen jedenfalls annähernd 52 Festtagen bereits besass (vgl. *Apostelgeschichte 17, 22:* ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κατὰ πάντα

ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ). Denn es ist ja zweifellos, dass die alten Heiden überhaupt in ihrer Art weit religiöser waren, als wir starkprofanen Neuzeitlichen, insbesondere als wir von dem Aesthetischen der Religion zu weit abgekommenen Protestanten (z. B. mit unserer gänzlich verkehrten und schulmeisterhaft unweisen Kirchenabschliessung die ganze Woche über).

Einen ähnlichen Konservativismus beweist unser Philosoph auch darin, dass er wie schon in Rep. A für alle Fragen des Kultus die Anlehnung an das väterliche Orakel zu Delphi oder Dodona dringend empfiehlt und noch mehr als im Staatlichen vor allen vermeidbaren Neuerungen warnt. Und darin hat er insofern ganz Recht, als die Religion aufhört, das religans oder Bindende zu sein, wenn das Band alle Augenblicke unnötig geändert oder schliesslich von einem schrankenlosen Individualismus aufgehoben wird, der nicht einsieht, wie im innersten Begriff der Religion die Gemeinschaft liegt. — Ebenso konservativ will Plato auf dem Volksstandpunkt der Ges. mit den von Alters her umlaufenden μῦθοι ἢ λόγοι (φῆμαι, ἐπῳδαί, ἢ ὅ τι χρὴ προςαγορεύειν) verfahren, „wenn sie wenigstens nicht ganz unsinnig erscheinen“ *872 d e*, *927 a*. Dabei will er, nach den ernstlicher gemeinten Aussagen im Phaedo nicht eben unerwartet, auch die Sage vom Umgehen der Ermordeten oder von der völlig gleichen Wiedervergeltung eines Mords nach der zweiten Geburt nicht ganz abgewiesen wissen, wenn auch leider derartiges auf verruchte Gemüter keinen Eindruck mehr mache; entsprechend schärfer müsse daher die irdische Strafe gegen solche sein (*880 e*, vgl. *865 d*, *870 d e*, *887 c ff.*). Eigentümlich ist *913 c* der gleichfalls nicht ganz abgewiesene umlaufende Aberglaube, dass die Unterschlagung eines gefundenen Schatzes schädlich auf die Kindererzeugung wirke (wobei wohl nach dem so hochentwickelten κλῆρος- oder Familienbewusstsein des Altertums der bei jener Unterschlagung stattfindende Eingriff in ein auch verborgen fortdauerndes fremdes Familienrecht den für die Logik des Aberglaubens leitenden Gesichtspunkt bildet).

Sehen wir von solchen Einzelerweisen eines selbstverständlich viel zuweit gehenden und selber abergläubisch werdenden Alterskonservativismus wieder ab, die aber in der herkömmlichen Darstellung der Ges. meines Erachtens stark übertrieben und ohne gebührende Rücksicht auf die entgegenstehenden Sätze betont werden, und

wenden uns neuzeitlich geredet zum eigentlichen Dogma oder Religionsglauben.

Hier sind es nun, wie *967 d* zusammenfassend formuliert wird, zwei Grundwahrheiten, für welche der greise Vertreter eines antiken theologischen Rationalismus mit ungeschwächt jugendlicher Wärme eintritt: die Priorität und überhaupt die höhere ideale Würde des Seelischen vor allem Körperlichmateriellen, und aufs engste damit zusammenhängend das Dasein der Gottheit, welche sich insbesondre in dem vernünftigen Bau und Umlauf der Gestirne für jedes Auge sichtbar erweise.

Wie in unserer Zeit der frühere Hegelianer und gewiss vielfach verdiente David Friedrich Strauss mit dem ihm eigenen Scharfblick (ἀγχίνοια) zuletzt erkannt hat, dass das einzig gründliche Mittel der Rettung von aller Teleologie und damit sofort auch von irgend einer Art von Theologie nur der Sturz in den βυθός des entschlossensten Materialismus bilde, so sieht ebenso scharf- und dazu weiterblickend der alte Plato ein, dass Materialismus und ächter Atheismus sich wie Vater und Sohn verhalten. Daher gilt seine erste Bemühung dem Nachweis des groben ὕστερον πρότερον (wörtlich so *891 e* und *896 c*), dessen sich der Materialismus oder Naturalismus schuldig mache. Nicht das nachgeborene Zweite (wenn man es auf diesem Standpunkt überhaupt noch für selbstreal gelten lässt), verdient das Seelische zu heissen, (ψυχή zunächst allgemein und schlechthin) sondern vielmehr das Erste, das wahrhaft Wirkliche und Wirkende, τῶν πάντων πρεσβυτάτη, ἀρχὴ κινήσεως, ἄρχουσα gegenüber dem Körper als dem ἀρχόμενον. Dies wird *892 ff.* ganz in der alten Weise schon des Phaedrus, sodann des Timäus und (*898 b* und *893 b ff.*) mit teilweisen Anklängen sogar an den Parmenides bewiesen, wobei der vom sonstigen Ton der Ges. stark abstechende, etwas abstrakte und spitze Charakter des Nachweises sich wohl aus dem apologetisch-polemischen Absehen des Abschnitts gegen eine bestimmte Gegnerschaft erklärt.

Wie ernst es Plato mit diesem seelischen Idealismus ist, sehen wir später noch einmal an der Begräbnisordnung *958 e ff.* (kurz vorausgenommen *719 d e*), deren fast geflissentlichstarker Farbenauftrag mehrfach an den Phaedo und des Sokrates Sorglosigkeit hinsichtlich s e i n e r Bestattung erinnert. Zugleich mag der hochbetagte

Philosoph damit stillschweigend auch die Anweisung für sein eigenes baldiges Abscheiden gegeben haben, da er nach *Diog. Laërt. III, 27* nur Freunde oder seine Schriftwerke als μνημόσυνον wünschte. „Man muss (heisst es) dem Gesetzgeber Glauben beimessen, wenn er sagt, die Seele sei vom Körper durchaus verschieden und im Leben selbst sei es nichts anderes, als die Seele, welche Jeden von uns zu seinem Selbst mache; der Körper aber folge Jedem als äussere Erscheinung nach und man nenne passend die Leichen der Verstorbenen ihre Schatten. . . . Da dem also ist, darf man nie seine Habe in übermässiger Weise vergeuden in der Meinung, dieser zu Grab zu bestattende Fleischklumpen, τὸν τῶν σαρκῶν ὄγκον, sei das uns Angehörige, sondern jener Sohn oder Bruder oder wen sonst Jemand in tiefer Trauer zu begraben meint, ziehe nach Erfüllung und Vollendung seiner Lebensschicksale von dannen; man müsse also, indem man in der Gegenwart ihm Gutes erzeige, in dem Aufwand auf das Begräbnis Mass halten. . . Ebenso kann man Keinem nach seinem Tod (etwa durch Opfer und Gebete) viel helfen; man hätte diesen Beistand als Angehöriger dem Lebenden leisten sollen, damit er das gerechteste und gottgefälligste Leben führe und nach diesem Erdenleben von der Strafe arger Vergehungen frei sei." Dem entsprechend „sollen zu Grabstätten nimmermehr solche Landstrecken bestimmt werden, welche zum Anbau tauglich sind, sondern der geringe Boden genüge, die Leichen der Abgeschiedenen in sich aufzunehmen und zu bergen. Die Flur aber, welche dazu gemacht ist, als Mutter den Menschen Nahrung zu bringen, diese entziehe Niemand weder im Leben noch nach seinem Tod unseren Lebenden." Es ist wohl nur der attische Mangel an Brennmaterial, warum Plato nicht vollends die in seinem Gedankengang so naheliegende althomerische Feuerbestattung empfiehlt. — Endlich soll das Denkmal nur gross genug sein, um das Leben des Verstorbenen in nicht mehr als vier Hexametern (bezw. zwei Distichen) zu preisen *).

*) Was hätte der alte Weise zu dem Gebrauch gesagt, der heutigen Tags in wetteifernder Steigerung von dem armen Baum seines Lichtgottes Apollon, dem Lorbeer gemacht wird? Werden doch unsere Beerdigungen nachgerade bei jedem dunklen Biedermann, der nicht gerade Löffel gestohlen hat, zu den reinsten Lorbeerkranzparaden, und der Nachrufe ist kein Ende, so dass man nur auch gleich sterben möchte im Vorgefühl so schöner Ergüsse, wie jener Junge, der sich aufs Totsein freute, weil er dann Chaisen fahren dürfe.

Die ψυχή, für welche in der Hauptausführung des 10. Buchs so lebhaft eingetreten wird, ist nun allerdings ganz überwiegend die Seele überhaupt oder das Seelische, wie wir absichtlich sagten und wie es etwas konkreter als Weltseele im Timäus, ebenso aber schon im Phaedrus uns entgegengetreten ist. Wie stellt sich hiezu die Einzelseele, an welche uns eben die letzte Stelle der Ges. über Tod und Begräbnis des Individuums erinnert?

Ohne Zweifel wird das Verhältnis von beiderlei Seelen bei Plato der Natur der Sache nach nie so recht klar, und in den Ges. ist dies vielleicht noch weniger der Fall, als im Timäus oder sonst. Die Folge davon ist jetzt namentlich auch eine ziemlich starke Verschleierung der persönlichen Unsterblichkeit. Bereits die Begründung der Ehegesetze (s. S. 784) lautete *721 b c* fast wörtlich wie früher die Lehre des Symposion über das Fortleben in Kindern und Kindeskindern als der Form, in welcher das Endliche Teil hat am Unendlichen und die Ewigkeit wenigstens nachbildet. Bei genauerem Zusehen finden wir zwar, dass das Symposion auch die erstere Form von Fortdauer für die höhergewertete (Menschen-) Seele zum mindesten nicht leugnet. Aber dem Eindruck konnten wir uns nicht entziehen, dass nach der Flut des Phaedo im Symposion in der That eine gewisse Ebbe oder ein Niedergang des Interesses für das Jenseits der Seele eingetreten sei und dass der weit grössere Nachdruck auf ihre ideale Ewigkeitsnatur innerhalb der Zeit gelegt werde. Aehnlich ist es in den Ges. (und dem Philebus) verglichen nunmehr mit dem Timäus, der wenigstens für den höheren Seelenteil das ἀθάνατον und ἀνώλεθρον so entschieden und wiederholt ausgesprochen hatte.

In den Ges. finde ich, um abzusehen von den schon erwähnten symposionartigen Sätzen oder völlig Andersartigem, ausser der unbestimmten Stelle *713 e* (ὅσον ἐν ἡμῖν ἀθανασίας ἔνεστι) und der nichthergehörigen *967 d*, welche das Unsterblichsein der Weltseele ausspricht, als kategorisch lehrhafte Erklärung allerdings am passendsten Ort nur *959 b*, wo bei der obigen Begräbnisordnung das Unsterblichsein jeder einzelnen, unser Ich ausmachenden Seele gelehrt wird, τὸν δὲ ὄντα ἡμῶν ἕκαστον ὄντως ἀθάνατον εἶναι ψυχὴν ἐπονομαζόμενον. Aber sogar hier wird für alles Nähere zu dem νόμος πάτριος abgebogen, wornach die Abscheidenden zu andern Göttern wandern, um Rechenschaft zu geben, den Guten eine tröst-

liche, den Lasterhaften eine höchst schreckliche Aussicht. Denselben Inhalt haben die meisten μῦθοι oder φῆμαι, deren konservative Schonung durch Plato ich vor Kurzem hervorhob, und unter ihnen namentlich der heraklitisierende μῦθος *903 b ff.*, welcher in dieser unbestimmten Form die alten Sätze von der Seelenwanderung wiederholt. Ich will nun nicht entscheiden, ob das nur mit dem praktisch-volkstümlichen Zweck der Ges. zusammenhängt, oder ob nicht vielleicht wiederum eine leichte Stimmungsänderung bei Plato hinsichtlich dieser Frage eingetreten ist. Denn in deren Natur liegt ja dies am meisten, wie wir schon zum früheren Plato nachwiesen. Auch sachlich ist kein Zweifel, dass die höhere qualitative Würde der Seele und alles Seelischen (τὰ τῆς ψυχῆς *896 c d*, was wir etwa die objektive Vernunft in der Welt heissen könnten) von der doch mehr quantitativen Frage der Fortdauer des Einzelnen nach dem zeitlichen Tod ganz wohl unterschieden werden kann. Und um jene ist es unserem Philosophen im 10. theologischen Buch der Ges. doch vor Allem zu thun, indem er vom seelischen Idealismus die Brücke zur Teleologie und Theologie zu schlagen sucht.

Hiezu eignet sich nun die Weltseele am besten, da sie gewissermassen ein Mittelding von Seele und Gottheit ist und jedenfalls ehrlicher mit der Sprache herausrückt, als das gar zu weitfaltige und vor Allem auch den Materialisten zur beliebten Verfügung stehende Wort φύσις. Ihre Hauptterweisung aber hat die Weltseele auf dem Boden der Astronomie, wie wir namentlich vom Timäus her wissen; und so dient jene pythagoreisch-platonische Lieblingswissenschaft vertiefter, als sie es im bloss volkstümlichteleologischen Gottesgefühl vermag, dennoch vor Allem dazu, das Dasein der Gottheit für Jeden, der sehen will, zu erhärten. Denn es ist ein thörichtes und jetzt überwundenes Vorurteil der Athener, das früher die Dichter (natürlich besonders Aristophanes in den „Wolken“ gegen die μετεωροσοφισταί) mit Genuss verwerteten, als ob die Beschäftigung mit Astronomie die Menschen gottlos mache. Den scheinbaren Anhalt hiefür boten Frühere, welche zwar einerseits bereits das Richtige zu behaupten wagten, dass nämlich der νοῦς alles am Himmel Befindliche geordnet habe; andererseits aber drehten sie, das Wesen der Seele verkennend, Alles das und am meisten sich selbst wieder um, ἅπανθ' ὡς ἔπος εἰπεῖν ἀνέτρεψαν πάλιν, ἑαυτοὺς δὲ πολὺ μᾶλλον. Denn beim

näheren Eingehen auf die Ursachen der Welt (διανεμόντων τὰς αἰτίας παντὸς τοῦ κόσμου), erschien ihnen Alles von Steinen, Erdigem und andern unbeseelten Körpern angefüllt *967 a—d* (vgl. dasselbe, natürlich über Anaxagoras, schon *886 d* und im Phaedo: ebenso bei Aristoteles in der Metaph.).

Und doch verrät sich in Wahrheit das Walten des νοῦς so sichtlich in der rationalen Bewegung der Gestirne, die ja nichts anderes ist, als Abbild der eigenartigen Denkbewegung des Geists *897 d* (s. Timäus). Wenn also die Weltseele kraft des ihr einwohnenden oder durch sie sich erweisenden νοῦς den ganzen Himmel lenkt, so gilt das abgeleiteter Weise auch von jedem einzelnen Himmelskörper, wie Sonne, Mond und Sternen. Sie sind gleichfalls beseelte Wesen, obschon wir ihre Seele sowenig zu schauen vermögen, als beim Menschen, der uns Aug in Aug gegenüber steht. Denn dieses ganze γένος des Seelischen ist eben seiner Natur nach nur mit dem Gedanken erfassbar, νοητόν, nicht αἰσθητόν. Wie diese Seelen genauer die Gestirne bewegen, ob sie (wie es humoristisch heisst) auf ihnen wie auf einem Wagen fahren, oder wie es sonst zugeht, εἴτ' ἔξωθεν, εἴθ' ὅπως εἴθ' ὅπῃ (*899 b* zweimal), können wir dahingestellt sein lassen. Dass sie aber bei dieser trefflichen Leistung göttlicher Art sind, die ψυχή wie die ψυχαί, leuchtet ein. Und so dürfen wir ohne Anstand zu nehmen sagen, dass Alles voller Götter sei, θεῶν εἶναι πλήρη πάντα *897 c — 899 d*, vgl. das Wort von Aristoteles: „τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς ἐστι πλήρη“, und das Beides verknüpfende, das dem Heraklit zugeschrieben wird: „πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη“.

Man pflegt es auffallend zu finden und wieder als einen Beweis von dem geistigen Nachlassen der Ges. zu betrachten, dass Plato die Gottheit hier ganz in den Gestirnen aufgehen lasse und die monotheistisch reineren Sätze noch des Timäus von der wahren Gottheit über den Sternen ganz vergessen zu haben scheine. Genau zugesehen ist dies jedoch nicht einmal der Fall. Man übersieht dabei jedenfalls die bedeutsame Stelle *Ges. 897 d e*, welche wenn auch mit leichter Abänderung an das alte Wort der *Rep. B 506 e ff.* vom Schauen der eigentlich unschaubaren ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ im Bilde ihres ἔκγονος ὁμοιότατος, der Sonne, anklingt und anklingen will. Wer in die Sonne sieht, dem wird es dunkel vor den Augen. So sind auch

sterbliche Augen nicht im Stand, den νοῦς je zu schauen oder genügend zu erkennen; πρὸς δὲ εἰκόνα τοῦ ἐρωτωμένου βλέποντας ἀσφαλέστερον ὁρᾶν. Die Gestirne und ihre rationale Bewegung, die wir sehen können, sind also ein Abbild der vollen und letzten Wahrheit. Und diese ist doch wohl nichts anderes, als was der *Timäus 28 c* meint, wenn er sagt: „Den Schöpfer und Vater des Alls zu finden, ist schwer, und wenn man ihn gefunden hat, unmöglich, ihn allen mitzuteilen".

Ganz in diesem Sinn beschränken sich die Ges. mit ihrem Streben nach volkstümlicher Verständlichkeit für Alle darauf, das Bild des Göttlichen in den Vordergrund zu stellen und die Seite seiner Immanenz, seine Erweisung in den Gestirnen und weiterhin in der Alles vermittelnden Weltseele zu betonen, ohne die Transcendenz im Hintergrund zu verleugnen. Dabei ist beachtenswert, wie wenig Plato eigentlich mehr von den populär griechischen Gottheiten etwas wissen will, über die schon der Timäus mit ironischer Zurückhaltung redete. Offenbar hängt das mit seiner uns gleichfalls vor Kurzem entgegengetretenen stillen Abneigung gegen die von Menschen-, ob auch Künstlerhand gemachten Götterbilder zusammen; denn dass diese bei aller ästhetischen Vollendung nicht unbedenklich für die Religion waren, leuchtet ein, sofern sich der Gedanke mehr als nahelegte, dass auch hier sei „πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος". Bilder für das unaussprechliche Göttliche brauchen wir ja; aber dann ist es auch genug an den natürlichen, uns in unerreichbarer Ferne vorschwebenden Bildern droben am Himmel, die in ihrer stillen lichten Majestät uns gemütlich hinaufziehen und gar nicht als Unseresgleichen oder Menschenmachwerk erscheinen.

Wie jedoch unser Kant *IV, 288* sagt, dass zwei Dinge das Gemüt mit Bewunderung und Ehrfurcht erfüllen: „der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir" (vgl. oben S. 673 f.), so blickt auch bei Plato zum Schluss noch einmal der tiefste und zugleich einfachste Gotteserweis durch, der von jeher für ihn wie für jede ideale Natur alles Weitere überflüssig macht. Es ist jenes alte ἔνθεος-sein, das beständige und tiefgründige Gefühl der inneren Wesensgemeinschaft mit der Gottheit, mit der wir gleichen Ursprungs sind *899 d*, *900 a* (vgl. *Apostelgesch. 17, 28* das heidnisch-christliche Wort des Apostels eben auf dem Areopag zu Athen: τοῦ γὰρ

καὶ γένος ἐσμέν). In diesem metaphysischen Lebensgefühl, welches sich das jugendliche ἐνθουσιάζειν des *Phaedrus 249 d* als ruhig milde Flamme im Herzen bewahrt hat, erscheinen dem Philosophen, gerade wie der ersten Christenheit in der πληροφορία ihres Heilsbesitzes, alle förmlichen Gottesbeweise wie ein entbehrliches, wo nicht ärgerliches Beiwerk; φέρε δή, πῶς ἄν τις μὴ θυμῷ λέγοι περὶ θεῶν, ὡς εἰσίν; *887 c*, und es ist schliesslich nur erziehende Herablassung zu den noch nicht hoch genug Stehenden, wenn er überhaupt darauf eingeht.

Auf das natürliche Leben aber mit seinen mancherlei Wechselfällen und Anstössen fällt aus dieser gottinnigen Stimmung jenes verklärende Licht, das schon in der grossartigen Theodicee seines geistvollsten philosophischen Vorgängers Heraklit geleuchtet hat, des ersten Philosophen, dessen Lehre Plato als Jüngling kennen lernte, um nun am Abend seines Lebens noch einmal recht geflissentlich auf ihn zurückzukommen. Denn es ist handgreiflich, dass in dem merkwürdigen Abschnitt *903 b ff.* Niemand anders als der alte Ephesier mit seinen ἐπῳδαί und μῦθοι, nämlich mit seinem dunkelsten, aber für Plato als einzig wahren Heraklitverständigen des Altertums ganz verständlichen Rätselwort als Bundesgenosse herbeigerufen wird: αἰὼν παῖς ἐστι παίζων πεσσεύων (διαφερόμενος)· παιδὸς ἡ βασιληίη *Fragm. 79.* Was will doch, heisst es bei Plato einleitend schon vorher *902 b c*, vor den Augen der Gottheit der Unterschied von gross und klein, wichtig und unwichtig in den weltlichen und besonders menschlichen Dingen besagen, dass ihr zweifeln könnet, ob sie sich auch um das Kleine, um Wohl und Wehe von uns Stäubchen im Weltall (μόριον καίπερ πάνσμικρον, σμικρότατον *903 b c*) irgend ernstlich kümmere? Statt kurzsichtig hängen zu bleiben an den alltäglichen Einzelanstössen einer (hiobitisch) widrigen Erfahrung, gilt es Eins ins Andre zu rechnen und das Einzelne zu begreifen als unentbehrlichen Teil im Plan des grossen Ganzen. Und das trifft besonders auf jeden Menschen zu; sind wir doch Alle ein Besitztum der Gottheit, welche keinen einzigen Stein in ihrem sinnvollen Brettspiel entbehren oder geringachten will. Denn in der That, von dieser Höhe aus, oder wie wir mit Spinoza neuzeitlich sagen würden, sub specie universi seu aeternitatis enthüllt sich der ganze Welt- und Schicksalslauf mit seinen

beständigen, dem oberflächlichen Blick so störenden μεταβολαί als ein grossartiges Spiel des πεττευτής-βασιλεύς (*903 d, 904 a*), dem das Geschäft der Weltregierung wahrlich nicht zu schwer wird, sondern der mit spielender Leichtigkeit jedem seinen gebührenden Platz anweist (ἵνα τῆς προσηκούσης μοίρας λαγχάνῃ . . . . νῦν δ᾽ ἔστι θαυμαστὴ ῥ α σ τ ώ ν η τῷ τοῦ παντὸς ἐπιμελουμένῳ *903 d e, 904 a b*). Und dieser gebührende Platz (ἕδρα, τόπος) bestimmt sich nach dem ἦθος eines Jeden. Ist doch der Gottheit Spiel nichts Geringeres, als der tiefe Ernst einer moralischen Weltordnung (τῆς εἱμαρμένης τάξις καὶ νόμος *904 c*), welche nur vollführt, was ein Jeglicher durch eigene Schuld oder Verdienst anzusprechen hat. Denn was für eine sittliche Beschaffenheit Einer haben solle, dafür überliess sie den letzten Grund dem Willen eines Jeden von uns *904 b c* (vgl. oben S. 451 ff. den „Prädeterminismus" des Timäus und namentlich den Schicksalsspruch in *Rep. X, 617 e*).

Aus einer solchen Welt- und Lebensanschauung erwächst für den, welcher sich zu ihr erhebt, als schönste Frucht das, was Heraklit die εὐαρέστησις nannte, Friede, Freude und Wohlgefallen, die harmonische Ergebung in den religiös verklärten Weltlauf. Nahe verwandt damit *) spricht sich Plato in der schönen Stelle *732 c d* aus, die sogar auch äusserlich nach sprachlichen Spuren mit der obigen Heraklitverwertung in *903 b ff.* zusammenhängen dürfte und mit deren frommer Spätherbstabendstimmung wir unsre Wiedergabe der das Wort θεός an der Spitze tragenden Ges. am besten schliessen: „Man muss sich immer wieder ins Gedächtnis zurückrufen, dass übertriebenes Lachen und Weinen zu meiden ist **) und dass es überhaupt für Alle gilt, ein Uebermass von Freude wie von Schmerz zu unterdrücken, um ein gehaltenschönes Wesen zu bewahren (εὐσχημονεῖν πειρᾶσθαι), ob nun der Dämon eines Jeden Glück oder Unfälle herbeiführe. Denn diese unsere Schicksalsgötter (δαίμονες) scheinen gewissen Unternehmungen nicht hold zu sein, wie einem Ersteigen jäher Höhen. Ferner muss man allezeit die Hoffnung

*) und auch mit dem berühmten Wort des römischen Dichters: Aequam memento rebus in arduis Servare mentem, non secus in bonis Ab insolenti temperatam Laetitia, moriture Delli!

**) vgl. *Diog. Laërt. III, 21* über Plato: »νέος ὢν οὕτως ἦν αἰδήμων καὶ κόσμιος (schämig und anstandsvoll), ὥστε μηδέποτ᾽ ὀφθῆναι γελῶν ὑπεράγαν«.

hegen, dass wenn zu dem Guten, welches Gott uns spendet, Nöten sich gesellen, er solche Bedrängnis uns erleichtern und unsere gegenwärtige Lage zum Besseren umgestalten, das ihr entgegengesetzte Gute aber stets zu einer glücklichen Stunde (μετ' ἀγαθῆς τύχης) an uns kommen lassen werde. In diesen Hoffnungen muss Jeder leben und Derartiges sich und Andern unverdrossen immer klar vor Augen halten, sei es in frohen oder ernsten Tagen".

Es sollte mich freuen, wenn es meiner ungewöhnlich eingehenden Darstellung der „Gesetze" gelungen wäre, dem noch immer vernachlässigten Buch etwas mehr zu seinem Recht zu verhelfen und ohne jede Schönfärberei einfach durch geordnete Vorführung des reichen Gehalts jenes kategorische Urteil meines lieben verstorbenen Freunds K. Köstlin zu bestätigen, die νόμοι seien „das Gediegenste, was das klassische Altertum in ethischem Gebiet hervorgebracht hat" *). Schon als „νόμοι" in dem von ihrem Vater ausdrücklich betonten Doppelsinn des Worts sind sie für den öffentlichen Geist des Altertums bezeichnender, als irgend ein anderes Buch; denn inniger kann ja Politik und Ethik nicht verwoben werden, als hier geschieht; es ist sogar entschieden noch inniger, als es in des Aristoteles obwohl äusserlich engverbundenem Nebeneinander der Eth. Nic. und der Politik sich darstellt, um sein allerdings grundklassisches Wort zu bewahrheiten: ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷόν ἐστι. Was der philosophische Patriarch Plato als „Seinsollendes" für den Staat wie für den Einzelnen in langem Leben und Denken, Alles prüfend und das Beste behaltend erkannt hat, legt er in diesem Vermächtnis nieder. Und es ist dem Kerne nach der alte Geist seines Idealismus oder Hochsinns, welcher sich ja keineswegs so ohne Weiteres mit der scharf markierten Ideenlehre deckt. Wenn hie und da dem greisen Verfasser die Feder etwas zittert, so ist der warme Eifer und tiefe Ernst nur um so ergreifender, welcher sie führt, dass erst der Tod sie der fleissigen Hand entwinden konnte, ehe das Werk ganz vollendet war.

*) Geschichte der griechischen Philosophie von Schwegler-Köstlin, 3. Aufl. *S. 190*; dasselbe mit einem wertvollen kurzen Abriss der Ges. wiederholt in Köstlins Geschichte der Ethik *I, 461—481*, bes. *S. 478*.

Es wird erzählt, dass bei dem entschlafenen Weisen die Tafel gefunden worden sei, auf welcher eben noch mehrfache Umformungen des Eingangs der Republik versucht waren, weshalb wohl Cicero von ihm sagt, dass er schreibend gestorben sei. — „Gesetze“ und Republik sein Letztes! So entfloh die grosse, allezeit ideal ringende Seele hinüber ins Jenseits, zur θέα τοῦ ὄντος oder zum ausruhenden Schauen der ewigen Wahrheit, eben noch emsig beschäftigt mit dem Gedanken an die Vernunftordnung des Staats, ihrer ersten und letzten Liebe im Diesseits.

Litterargeschichtlicher Anhang zu den „Gesetzen".

Plato's persönliche Auseinandersetzung im 9. bis 12. Buch der Ges. mit seinem Schüler und Nachfolger Aristoteles namentlich wegen dessen Nicomachischer Ethik.

Im Eingang zur Darstellung der Ges. habe ich S. 724 f. die unleugbar zuweilen durchbrechende pessimistische Stimmung des Philosophengreises unter Anderem auch aus den widrigen Erfahrungen erklärt, die er wissenschaftlich zuletzt wohl besonders im eigenen Schülerkreis habe machen müssen. Ob nun mit Recht oder Unrecht, was wir zunächst dahingestellt sein lassen, war es der schmerzliche Eindruck des tief Undankbaren von Welt und Mitmenschheit, was sein selbst so pietätsvolles und dankbares Gemüt in trüben Augenblicken schwer drückte und doppelt peinlich berührte. Aber natürlich stand ein Plato zu hoch, um sich zumal am Ende seiner Leistungen von jeder Mücke stören und verstimmen zu lassen. Wir müssen also an eine wirklich nennenswerte Gegnerschaft denken, und da fällt unser suchender Blick notwendig vor Allem auf den grössten seiner Schüler, auf Aristoteles, der schon damals alle andern turmhoch überragte.

Nun ist zwar seit zweitausend Jahren endlos Vieles über das persönliche Verhältnis dieser zwei bedeutendsten griechischen Philosophen, den Vorgänger und Nachfolger, den Lehrer und seinen Schüler herüber und hinüber gesprochen und geschrieben worden. Wir haben aus dem Altertum selbst manche persönliche Anekdoten und Angaben, meist zu Ungunsten des Aristoteles, die aber mit leichter Mühe als wertloser Klatsch und Ausfluss der Schuleneifersucht zurückgewiesen werden können, wenigstens soweit sie von dem jüngeren Aristoteles und seinem Leben ein Bild geben, das mit des Mannes zweifellosen Riesenleistungen schlechterdings nicht stimmt. Sie

können also nicht einmal als „gut erfunden" bezeichnet werden. Dagegen kann ich nicht umhin, nach allen Abzügen einen wahren Kern darin zu finden, wenn sie wiederholt hervorheben, dass das Verhältnis von Plato und Aristoteles sich mehr und mehr zum Mindesten getrübt habe und schliesslich geradezu das von feindlichen Rivalen geworden sei. Denn den gleichen Eindruck machen trotz allen wohlgemeinten Bemühungen der älteren und besonders wieder heutigen Aristotelesverehrer dessen eigene Schriften, wie sie noch heute uns zur unparteiischen Prüfung vorliegen und — man mag sagen was man will — überwiegend voll sind von einer peinlich berührenden Kritik seines grossen Vorgängers („ἄτοπον, γελοῖον" als Lieblingswendungen!). Die Verteidiger wollen hiegegen mit Benützung der sich gleichfalls findenden anderslautenden Auslassungen, deren (Aechtheit und) Beziehung auf Plato jedoch zuweilen nicht unbedingt feststeht, wie z. B. bei den Versen in der Elegie auf Eudemus, und durch eine Alles möglichst wohlwollend zurechtlegende Auslegung darthun, dass diese Tonart nicht sowohl dem Plato, als vielmehr vor Allem seiner viel tieferstehenden Schule und Nachfolgerschaft gegolten habe. Und so geht der Streit über diesen Punkt noch heute fort, ohne dass die Sache auch nur einigermassen ins Reine gekommen wäre. Denn da es Aristoteles nun einmal auf sich hat, dass sein Bild mehr als das eines andern Philosophen von der Parteien Gunst und Hass verwirrt wird, fällt die Entscheidung verschieden aus, jenachdem er gerade seine gute oder seine schlimme Zeit in der Geschichte hat. Das ist aber wissenschaftlich eigentlich ein Skandal.

Dem ein Ende gemacht zu haben, dürfte das grosse Verdienst des jüngst verstorbenen Teichmüller, des scharf- und spürsinnigen Verfassers u. A. der „litterarischen Fehden im 4. Jahrhundert vor Chr." sein. Denn ihm ist es doch wohl gelungen, den entscheidenden festen Boden zur Beantwortung unserer Streitfrage zu finden und ein wirklich durchschlagendes Beweismaterial zu entdecken. Nicht mehr auf unsichere oder ganz haltlose Ueberlieferungen, nicht mehr auf blosse Rückschlüsse, bei welchen sich immer noch so oder anders ausweichen lässt, sind wir fortan angewiesen, wenn wir wissen wollen, wie eigentlich Plato und Aristoteles schliesslich zu einander gestanden haben. Sondern es ist uns eines der allerinteressantesten

litterarischen Schauspiele vergönnt; wir dürfen über 2000 Jahre weg der lebendigen Disputation des Aristoteles mit dem noch lebenden Plato und dessen eingehendster Erwiderung auf die Einwürfe oder vielmehr Angriffe seines Nebenbuhlers zuhören, wodurch nebenbei auch auf die Schriftstellerei des Letzteren ein überraschendes, die herkömmlichen Annahmen nicht unbedeutsam änderndes Licht fällt. Dass man dies nicht schon längst, um nicht zu sagen von jeher gemerkt hat, will gegen die Richtigkeit und den Wert jenes ἕρμαιον gar nichts besagen. Denn wie Vieles hat man auch sonst namentlich zu Plato trotz aller gelehrten, aber selten von einander unabhängigen Bemühungen bis heute n i c h t gefunden gehabt, dem man in Zukunft gleichfalls nicht mehr ausweichen kann.

So nehme ich denn die Teichmüllersche Erbschaft, die mir hervorragend wichtig scheint, nach allen eigenen Ketzereien zu Plato unentwegt auf; es geht vollends in Einem hin, wie man bei einem derartigen κινδυνεύειν schon vor Alters dachte oder wie es ganz zu unserem Fall *Ges. 859 b* wörtlich heisst: ἀλλ' οὖν τό γε πρόθυμον παρεχόμενοι καὶ κατὰ ταύτην τὴν ὁδὸν ἰόντες, ἂ ν ἄ ρ α τ ι κ α ὶ δ έ ῃ π ά σ χ ε ι ν, π ά σ χ ω μ ε ν. Denn einerseits will ich den Fund Teichmüllers nicht verloren gehen, bezw. ungebührlich lang unbeachtet sein lassen, was bei einem toten Schriftsteller zweimal möglich ist. Auf der anderen Seite bin ich durch noch genauere Platokenntnis, als er sie besass, in der Lage, seine Beweise ganz erheblich zu verstärken und namentlich um den besten Teil zu ergänzen, der dem etwas rasch und unruhig Arbeitenden auffallender Weise entgangen ist.

Im ersten Band der „litt. Fehden“ *S. 143--232* (ganz kurz zusammengefasst *II, 363*) werden von Teichmüller zwei Punkte als Streitgegenstand zwischen Aristoteles und Plato nachgewiesen. Fürs Erste der Angriff der Eth. Nic. (wozu wohl auch mündliche, dem Plato unmittelbar oder durch Zwischenträger bekannt gewordene Aeusserungen des Stagiriten gekommen sein werden) auf die sokratischplatonische, seit dem Protagoras stets wiederholte Grundlehre von der Unfreiwilligkeit des Bösen, welche nach der Ansicht des Aristoteles in unverträglichem Widerspruch mit der praktischen Rechtspflege und der Handhabung des Strafgesetzes stehe. Es wird dies mehr psychologisch *Eth. Nic. III, 1—8*, dagegen mehr mit der Anwendung aufs praktische Strafrecht *V, 1—15* ausgeführt. Eine

Meisterleistung ist das aber sowenig als die ganze Nic. Ethik, wie jeder Unbefangene zugeben muss. Denn die ins Feld geführte Psychologie ist namentlich hier auffallend oberflächlich und hat kaum eine Ahnung davon, dass es auch einen innerpsychologischen Determinismus geben könne. Wenn Einer etwas thut, so ist er „en bloc" die verantwortliche Vollursache davon, wie der Vater (bezw. die Eltern) diejenige des Kinds, das erzeugt wird. Und so ist die ganze Erörterung ein Hin- und Herschwanken zwischen dem platonisch überkommenen Vordersatz, dessen Eindruck sich Aristoteles nicht ganz entziehen kann, und den eigenen Einwänden eines verständigen Raisonnements, gestützt auf den hergebrachten Sprachgebrauch und die thatsächliche Handhabung des Rechts. Dass ich (mit Teichmüller und sogar etwas entschiedener als dieser) auch Plato's Lösung mit der Unterscheidung von ἀδικία und βλάβη nicht für wirklich befriedigend halten kann, habe ich oben S. 827 offen zugestanden. Lassen wir aber dieses Inhaltliche abgemacht sein und gehen jetzt nur dem Beweis nach, dass hier eine Kontroverse zwischen beiden Philosophen und zwar als zwischen lebenden vorliegt.

Teichmüller findet nämlich die Entgegnung Plato's auf die betreffenden Einwürfe des Aristoteles in der langen Stelle der Ges. bald nach Eingang des 9. strafrechtlichen Buchs *859 b—864 c*, während die früheren Bücher noch keine Spur einer solchen Auseinandersetzung zeigen. Namentlich werde gerade die platonische Erklärung über die Unfreiwilligkeit des Bösen im 5. Buch *731 c ff.* noch in aller Behaglichkeit und Ruhe vorgetragen ohne eine Spur davon, dass sie gegen einen Angriff zu verteidigen sei. Entscheidend ist das freilich nicht, da Plato sich ja seine eigentliche Auseinandersetzung mit Bewusstsein für die Hauptgelegenheit der Erörterung des Strafrechts im 9. Buch aufgespart haben kann. Und nebenbei will ich bemerken, dass schon die Stelle *728 c* inhaltlich zusammentreffend mit *860 b* in Kürze den Satz verficht, das Gerechte sei immer, auch als Strafe oder πάθος, schön d. h. sittlich lobenswert, was später *860 b ff.* in der That wohl in bewusstem Gegensatz zu Aristoteles *Eth. Nic. III, 1, 1110 a 19* (und *Rhet. I, 9, 1366 b 28*, geändert und verbessert in *Polit. VII, 13, 1332 a 10*) ausgeführt wird.

Wenn hienach die Kontroverse schon in frühere Bücher der

Ges. hineinreichen kann *) (welcher Bücher Abfassungszeit uns überdies durch ihre jetzige Ordnung nicht verbürgt ist), so ist allerdings der Hauptort erst die handgreifliche Abschweifung des 9. Buchs bis *864 c*, wo ausdrücklich von diesem „ἐξέβημεν“ zum eigentlichen Gegenstand zurückgekehrt wird. Plato's Erregung ist dabei ganz unverkennbar. Mit deutlicher persönlicher Spitze verwahrt er sich dagegen, dass man die Lehre eines Andern verwechsele mit „ὅγ' ἐμὸς λόγος ἐκεῖνος, ἀλλ' οὐχ οὗτος“ *860 e*, oder jenen aus φιλονεικία ἢ φιλοτιμία in einem ὀνομάτων πέρι δύςερις λόγος abändre (vgl. zu letzterem übrigens wieder schon im 1. Buch *627 d*: „es handelt sich uns jetzt nicht um εὐσχημοσύνη τε καὶ ἀσχημοσύνη ῥημάτων πρὸς τὸν τῶν πολλῶν λόγον, ἀλλ' ὀρθότητος καὶ ἁμαρτίας πέρι νόμων, ἥτις ποτέ ἐστι φύσει). Spöttisch wird der Analytiker des Sprachgebrauchs und der gewöhnlichen Meinung oder des consensus gentium zu den πολλοί verwiesen, spöttisch auf das endlose Wort- und Begriffspalten oder auf jene distinctiunculae angespielt, von denen selbst Bonitz zur arist. Metaphysik sagt, dass sie oft mehr verwirren, als aufklären. Plato aber meint: Τὸ δὲ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον, ὅγε ἐγὼ λέγω, σαφῶς ἂν διορισαίμην οὐδὲν ποικίλλων *863 c* (vgl. *863 a*: διαπεποίκιλται τὸ τῶν ἑκουσίων καὶ ἀκουσίων, ebenso *857 b* das ποικίλοις). Ganz besonders ärgert unseren Philosophen der (allerdings nicht ganz unberechtigte) Vorwurf des Widerspruchs einmal mit sich selbst, sofern bei ihm das Böse unfreiwillig, das Gute dagegen freiwillig sein soll, andererseits mit der auch von ihm nicht aufgegebenen Gerichtspraxis. Er gibt daher dem Gegner, der sicher kein unbedeutsamer, wie etwa ein Isokrates oder die blosse Menge sein kann, diesen Vorwurf recht geflissentlich heim (*859 c* bis *861 d* finde ich 17mal die Ausdrücke συμφωνεῖν oder ὁμολογεῖν und verwandte, und dagegen διαφέρειν, διαφωνεῖν, welche Häufung nach Plato's oft bemerkter Art stets die unwillkürliche oder namentlich absichtliche Bezugnahme auf eine bestimmt vorliegende Gegnerschaft beweist).

*) Nebenbei sei im jetzigen Zusammenhang noch einmal an unsere oben S. 659 f. Anm. ausgesprochene Vermutung erinnert, wornach auch die Stelle des *Timäus 62 c—63 e* über die Begriffe »unten — oben, schwer — leicht« eine nachträglich eingesetzte Polemik wenigstens gegen mündliche Ansichten des Aristoteles sein dürfte.

Den genaueren Nachweis für diesen ersten Punkt bitte ich bei *Teichmüller a. a. O. I, 162—193* nachzulesen. Denn aus ihm habe ich das Wesentliche mit einigen kleinen eigenen Zusätzen entnommen, damit es wiegesagt weniger leicht und lang ignoriert wird. Als wichtige, weil ganz besonders schlagende und beweiskräftige Ergänzung kann ich aber anfügen, was mein Vorgänger *I, 173* und *188* zwar hart anstreift, aber doch ohne den wirklichen Sachverhalt zu merken. Die Auseinandersetzung Plato's mit Aristoteles beginnt nämlich mit grösster Deutlichkeit schon *Ges. 857 c* und nicht erst, wie Teichmüller in der Hauptsache meint, *859 b*. Dort ist der Absatz und die Unterbrechung des bisherigen Zusammenhangs. Denn auf die Bemerkung des Kreters Kleinias, man müsse doch wohl beim Tempel- und sonstigen Raub die Verschiedenheit der Beträge berücksichtigen, antwortet der Athener; „Sehr gut hast du, da ich mich gehen oder hinreissen liess, bezw. im besten sachlichen Zug war, ὥςπερ φερόμενον, mich durch einen Stoss aufgeweckt und daran erinnert, was ich auch schon vorher wohl gemerkt habe, dass das auf die Gesetzgebung Bezügliche in gar keiner Weise je noch richtig durchgearbeitet worden ist, um dies bei dem jetzigen Anlass (oder Anstoss) zur Sprache zu bringen, ἐννενοηκότα δὲ καὶ πρότερον*) ὑπέμνησας, ὅτι τὰ περὶ τὴν τῶν νόμων θέσιν οὐδενὶ τρόπῳ πώποτε γέγονεν ὀρθῶς διαπεπονημένα, ὥς γε ἐν τῷ νῦν παραπεπτωκότι λέγειν“ *857 c*.

Ich halte dies für eine sogar sehr deutliche, halb ironische, halb gereizte, jedenfalls (schon in den sprachlichen Wendungen) sichtlich erregte Entgegnung auf die bekannte Schlussbemerkung der *Eth. Nic. X, 10, 1181 b 12 ff.*, deren von des Aristoteles Apologeten grundlos bestrittene Aechtheit dadurch nebenbei mitgerettet wird: Παραλιπόντων οὖν τῶν προτέρων ἀνερεύνητον τὸ περὶ τῆς νομοθεσίας, αὐτοὺς ἐπισκέψασθαι μᾶλλον βέλτιον ἴσως, καὶ ὅλως δὴ περὶ πολιτείας, ὅπως εἰς δύναμιν ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία τελειωθῇ. Teichmüller bemerkt bei seiner Anstreifung dieses Punkts, d. h. bei der Bespre-

*) Die alte Lesart lautet ἐννενοηκότα δὲ καὶ ἕτερον ὑπέμνησας statt des jetzigen πρότερον. Sollte es vielleicht im ächten Text einst ἑτέρου und ἐννενοηκότος gelautet und die Abschreiber den alsdann sehr feinen Stich auf Aristoteles aus Missverständnis getilgt haben?

chung wenigstens der aristotelischen Stelle (die platonische Erwiderung ist ihm wiegesagt entgangen), dass ihm mit dem Ramsauer'schen Kommentar der Eth. Nic. der Ausdruck „ἀνερευνήτον" auffällig sei als unaristotelisch, wohl aber heraklitisch-platonisch. Ob dies nicht eine etwas spöttische Hindeutung des Aristoteles auf das gar zu tief bohrende und dadurch nicht vom Fleck kommende Arbeiten Plato's an seinem Buch über die Ges. sein solle? Ich glaube das auch, zeige aber jetzt mit gleicher Wahrscheinlichkeit, wie ihm Plato den Stich sofort in derselben Münze heimgibt, indem er den bei ihm meist spöttisch, z. B. mit Vorliebe von dem alten Arbeitsmann Isokrates gebrauchten Ausdruck διαπεπονημένα setzt. Derselbe (πεπονῆσθαι) findet sich übrigens schon von Aristoteles selber *Eth. Nic. I, 13, 1102 a 8 ff.* auf den wahren πολιτικός angewandt, dem es „nach dem Beispiel der Lakedämonischen und Kretischen Gesetzgeber und wohl noch einiger Anderer solcher" darum zu thun sei, die Bürger gut und den Gesetzen gehorsam zu machen. Hat er wohl, als er das schrieb, mündlich von Plato's langsamem Arbeiten an den Ges. eben mit dem Lakedämonier und Kreter als gesetzgeberischen Mitsprechern etwas vernommen? Ich sage: mündlich. Denn darin hat Teichmüller unbedingt Recht: Nach Erscheinen der Ges. konnte er sich unmöglich mehr so äussern, wie er es in obiger Schlusswendung der *Eth. Nic. X, 10* thut, ohne sich vor Mit- und Nachwelt lächerlich zu machen und sein eigenes γελοῖον καὶ ἄτοπον sich zuzuziehen. Vorher dagegen mochte er recht wohl etwas aus der schriftstellerischen Werkstatt seines im Alter redseligeren Meisters erfahren, auf was er sich in der Stelle *I, 13* bezogen hätte, und konnte namentlich auch *X, 10* mit einigem Recht sagen, dass die früheren Alle die Frage der Gesetzgebung genau und eingehend zu behandeln unterlassen, also ihm übriggelassen haben (παραλιπόντων). Denn allerdings hat sein philosophischer Hauptvorgänger Plato sowohl in der Republik (A), als später noch im Politikus ausdrücklich erklärt, dass er das Eingehen auf eine irgend genauere Gesetzgebung für unnötig, ja für störend in einem gesunden Staat halte. Und demnach war er denn auch namentlich in der Rep. sehr in Bausch und Bogen verfahren, um es jetzt in den Ges. gründlichst nachzuholen.

Aber nicht einmal das lässt Plato dem Aristoteles so ganz hin-

gehen (und mit allem Recht), dass vor ihm, dem Aristoteles der Eth. Nic. und der sofort dazu geplanten Politik die Frage der eigentlichen Gesetzgebung vernachlässigt worden sei. Vielmehr verweist er, wenn ich nicht wieder einmal zu viel sehe, den Büchermann und Leser Aristoteles, dessen Wohnung er „das Haus des Lesers" genannt haben soll, mit beissendem Spott auf die gerade umgekehrt in Menge vorhandenen γράμματα (λόγοι) über Gesetzgebung. *858 c — 859 a* finde ich in stärkster, unmöglich absichtsloser Häufung 15mal hintereinander γράμμα, γραφή, σύγγραμμα und die Zeitwörter dazu. Insbesondre seien unter diesen γράμματα die hinterlassenen Niederschriften der eigentlichen Gesetzgeber wie Lykurg und Solon das Wichtigste, an was man sich vor allem Andern anschliessen könne und müsse. Der Spott wird natürlich um so stärker und verdienter, wenn wir annehmen, dass Aristoteles seine bekannte (uns grösstenteils verlorene) Sammlung der πολιτεῖαι als Vorarbeit des Systematischen bereits gemacht oder doch angefangen habe, wie es *Eth. Nic. X, 10, 1181 b 17* doch eigentlich wörtlich gesagt zu sein scheint: Εἶτα ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν θεωρῆσαι, τὰ ποῖα σῴζει καὶ φθείρει τὰς πόλεις (*1181 b 7:* τῶν νόμων καὶ τῶν πολιτειῶν αἱ συναγωγαί).

Teichmüller fügt nun wieder gelegentlich *I, 188*, aber bloss als eigene Vermutung hinzu: „Es mag darum wohl sein, dass Plato längere Zeit an diesem Werk (den Ges.) arbeitete, dass die Herausgabe sich verzögerte und dass Aristoteles mit einer gewissen Ungeduld oder wenn man will mit etwas Malice bemerkt, er müsse die Arbeit wohl lieber selbst übernehmen *), da die in Aussicht gestellte und lange erwartete „Gesetzgebung" nicht erschiene". Diese Vermutung lässt sich, wie ich denke, durch Plato's eigenste, von Teichmüller noch nicht beachtete Worte in *257 c—258 b* so gut wie gewiss machen, aus denen wir überdies noch etwas weiteres von Teichmüller Uebergangenes sehen. Offenbar hatte nämlich Aristoteles auf mündlichem Weg, wie es ja selbstverständlich so leicht geschehen konnte, ausser anderem schon oben Erwähnten über Plato's Darstellungs- und Arbeitsweise bei den Ges. auch etwas erfahren von deren eigentümlichen und teilweise sehr langen Proömien, kurz von der mehr ethisch-pädagogischen, als nur gesetzgeberischen Hal-

*) vgl. allerdings in der obigen Stelle aus *X, 10* das » αὐτοὺς ἐπισκέψασθαι μᾶλλον βέλτιον ἴσως — ὅπως ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία τελειωθῇ «.

tung des eben unter der Feder befindlichen Buchs. Er hatte gehört, dass Plato sich dabei mit einem wissenschaftlich gebildeten und humanen Arzt im Unterschied von bloss gedrillten Sklavenärzten vergleiche, von welchen der Eine auf seine Kranken eingehe, der Andre aber sie handwerksmässig abmache wie Stückarbeit. Dies Verfahren, von dem wir in der That *Ges. 720* lesen, glaubt aber Aristoteles schon deswegen tadeln zu müssen, weil es dann freilich kein Wunder sei, wenn Plato ewig nicht fertig werde. Deshalb werde er, Aristoteles, sich seinerseits auf mässige Genauigkeit beschränken, ὅπως μὴ τὰ πάρεργα τῶν ἔργων πλείω γίγνηται *), wie allerdings bei Plato in Rep. B und sonst nicht selten geschieht, *Eth. Nic. I, 7, 1098 a 25 ff.* Aber namentlich auch sachlich verwirft Aristoteles jene pädagogischethische Weichheit und das lange Eingehen auf die Leute mit ermahnenden Worten und schönen Reden, λόγοι. Als ob dies irgend etwas helfen würde, wie es das ganze geradezu herbaristokratische Schlusskapitel 10 der Eth. Nic. mit grösstem Nachdruck ausführt (während die hergebrachte, bezw. dermalen herrschende Meinung sich an eine gelegentliche Stelle *Pol. III, 6* klammernd wie in Allem, so auch in diesem Punkt dem Stagiriten als dem Mann des Lebens und der Erfahrung die Palme vor seinem „unverbesserlich aristokratischen Meister“ zu reichen pflegt). Aristoteles sagt hier: „Die Menge gehorcht ihrer Natur nach nicht der Scheu, αἰδώς (bekanntlich Grundbegriff der Ges.), sondern der Furcht, und sie enthält sich des Schlechten nicht wegen dessen Unsittlichkeit, sondern wegen der darauf gesetzten Strafen. . . . Welche Rede (λόγος, διδαχή immer wiederholt) würde wohl solche Naturen umgestalten? . . . Hiefür wie überhaupt für das ganze Leben bedarf es der Gesetze; denn die Menge gehorcht dem Zwang mehr, als der Rede oder dem Zuspruch, und wird mehr durch Strafen, als durch das sittlich Gute geleitet. Es ist nicht so, wie Manche meinen, dass die Gesetzgeber um des Sittlichschönen willen zur Tugend ermahnen und anleiten müssen und Strafen nur für die (wenigen) Unheilbaren daseien. . . . Die väterliche Vorschrift hat weder diese Kraft, noch diesen Zwang in sich; dasselbe gilt überhaupt für die Gebote eines einzelnen Manns, sofern er nicht König oder sonst etwas der

*) Fast wie parodierend *Ges. 887 a:* »μὴ καὶ τὸ προοίμιον ἡμῖν μακρότερον γίγνηται τῶν νόμων«.

Art ist (vgl. Rep. B). Dagegen hat das Gesetz eine zwingende Gewalt. . . . Allerdings wird auch der Arzt und der Ringmeister und jeder Andre für den Einzelnen dann am besten sein, wenn er das Allgemeine kennt und weiss, was Allen frommt; denn die Wissenschaft hat das Gemeinsame zum Gegenstand, wie man sagt — die bitter ungern auch von Aristoteles fortgeführte platonische Prämisse! — und wie es auch wirklich der Fall ist. Indessen kann es sein, dass Jemand, auch ohne die Wissenschaft zu besitzen, einen einzelnen Fall richtig behandelt, wenn er nur das Zusammengehörige durch Erfahrung kennen gelernt hat.“ In derselben Weise wird dann vollends *X, 10, 1180 b 28—1181 b 12,* allerdings mit dem üblichen ächtscholastischen „Sic et non“ aller aristotelischen Ausführungen über das Methodische, das Lob der Erfahrung im Unterschied von der blossen Theorie, διάνοια, und Büchergelehrsamkeit beim Arzt und Staatsmann gesungen (ἐμπειρία, ἔμπειρος in dem kurzen Abschnittchen 6mal hintereinander).

Genau Punkt für Punkt erwidert nun Plato *Ges. 857 c—859 b* auf diese (schriftlichen) Ausstellungen seines Schülers und Nebenbuhlers: „Wollen wir die Ueberzeugung hegen, dass es hinsichtlich des Niederschreibens der Gesetze in den Staaten so hergehen und das Niedergeschriebene das Wesen liebevoller und verständiger Väter und Mütter an sich tragen müsse, oder dass sie die Sache für abgemacht halten, nachdem sie im Ton des Gewaltherrschers und Gebieters Verordnungen und Drohungen an den Wänden aufstellten? Demnach wollen jetzt auch wir es versuchen, seien wir es nun im Stand oder nicht, wenigstens dem guten Willen nach über die Gesetze jener Ueberzeugung gemäss zu sprechen, und indem wir diesen Weg einschlagen, eine Anfechtung, die wir etwa zu bestehen haben, nicht scheuen (κατὰ ταύτην τὴν ὁδὸν ἰόντες, ἂν ἄρα τι καὶ δέῃ πάσχειν, πάσχωμεν“ *859 b*, was zumal bei dieser human volksfreundlichen Haltung selbstverständlich nicht auf eine etwaige staatliche, sondern nur auf eine litterarische Anfechtung sich beziehen kann; und dafür ist, wie ich mit Teichmüller zu dieser Stelle meine, nachgerade die Adresse des Aristoteles nicht mehr zu verfehlen). Mit selbstbewusster Ironie nimmt daher Plato *857 c d* aus *720* seine frühere, wie wir glauben dem Aristoteles mündlich bekannt gewordene und so von ihm angefochtene Ver-

gleichung des humanen Gesetzgebers mit einem wirklich wissenschaftlich gebildeten Arzt (in der Weise des Hippokrates) oder auch einem gebildeten Ringmeister im Unterschied von dem bloss durch Erfahrung gebildeten (ἐμπειρία ἄνευ λόγου) gedrillten Sklavenarzt als „eine gute Vergleichung“ wieder auf, wenn er auch weiss, dass die Neunmalklugen von der letzteren empirischen Sorte in ihrer vorschnellen Oberflächlichkeit (λόγους ἀεὶ προχείρους) sofort hohnlachend sagen: „Du Thor, du heilst ja nicht den Kranken, du belehrst ihn sozusagen, als ob es gälte, ihn zu einem Arzt und nicht vielmehr kurz und gut gesund zu machen“ *857 d.* Auch das weiss er recht wohl, dass seine Arbeit auf diesem Weg viel langsamer von Statten geht und das Erscheinen der Ges. sich verzögert. Aber „wir wollen es uns nicht verdriessen lassen (δυσχεραντέον), wenn wir bei unserer Gesetzgebung zwar Manches feststellten, über Anderes aber noch in Untersuchung begriffen sind. Denn wir bemühen uns, Gesetzgeber zu werden, sind es aber noch nicht; doch werden könnten wir es vielleicht bald, τάχα δὲ ἴσως ἂν γενοίμεθα“ *859 b c.* „Unsere gegenwärtige Lage ist eine glückliche . . . insofern für uns keine Nötigung stattfindet Gesetze zu geben, und es uns gewiss frei zu stehen scheint, wollen wir das Beste oder wollen wir lieber das Notwendigste in Erwägung ziehen“, worauf der Mitunterredner bemerkt: „Da stellen wir uns eine drollige Wahl, als befänden wir uns in ähnlicher Lage mit Gesetzgebern, die von grosser Notwendigkeit bedrängt sogleich und ohne bis morgen es verschieben zu dürfen, Gesetze geben müssen. Uns aber ist es, verstatte der Götter Gunst uns dies zu sagen, wie den Maurern (λιθολόγοι, bekanntlich zu allen Zeiten die faulsten aller Arbeiter!) oder denen, welche sonst etwas aneinander zu Fügendes begonnen, haufenweise das zusammenzutragen vergönnt, woraus wir das zur beabsichtigten Zusammenstellung Passende auswählen und zwar mit aller Behaglichkeit auswählen werden. Nehmen wir also an, wir seien jetzt nicht solche, welche notwendig einen Bau ausführen, sondern behaglich (noch einmal σχολῇ) das Eine zurechtlegen, das Andre zusammenstellen, so dass wir mit Recht die Einen Gesetze für bereits verfasst, die andern aber für zum Abfassen vorbereitet erklären“ *858 a b.*

Man sieht, der alte Plato hat sich von dem kostbar überlegenen

altsokratischen Humor noch ein gut Teil bewahrt. Ebenso ist klar, dass seine Auslassung auf eine ganz bestimmte Veranlassung (und Person) zielt, nämlich auf ein spöttelndes (dem Aristoteles bekanntlich aus dem Gesicht geschnittenes) Drängen und Schieben an dem greisen Schriftsteller, dass er sein Pensum (mehr banausisch wie ein Akkordarbeiter, als in freier σχολή) endlich fertig mache oder aber Anderen, Jüngeren das Feld frei gebe, damit sie ihrerseits auch einmal drankommen. Diese Auffassung wird bestätigt durch die offenbar recht geärgerte platonische Wiederholung derselben Gedanken im 10., fast durchaus gegen Aristoteles als vorlaut skeptischen νέος καὶ σοφός gerichteten Buch *887 a b c*: „Sollen wir eine Abschweifung — über die Götter — machen, oder indem wir die Gegner gewähren lassen, uns wieder den Gesetzen zuwenden, damit unser Vorwort nicht länger als die Gesetze ausfalle? Denn nicht kurz dürfte die Rede gehörig ausgesponnen ausfallen.“ .... Der Mitunterredner: „Das eben haben wir ja aber, lieber Gastfreund, für die kurze Zeit schon oft wiederholt, dass es gegenwärtig nicht gilt, die Gedrängtheit der Ausführlichkeit vorzuziehen; es ist uns doch Niemand, wie man zu sagen pflegt, auf den Fersen (ἐπείγων διώκει); lächerlich aber (γελοῖον, das kritische Leibwort des Aristoteles) und verkehrt ist es, kund zu geben, dass man dem Besten das Kürzere vorziehe (wie *Eth. Nic. I, 1, 2, 7!*). ... Lass uns also ohne Verstimmung und Uebereilung (μηδὲν δυσχεραίνοντες μηδὲ ἐπειχθέντες) mit der Ueberredungskraft, die wir in solchen Dingen besitzen, das in möglichst ausreichender Weise erörtern, ohne etwas von der Hand zu weisen“ (vgl. noch einmal *890 b c d*: trotz drohender Länge der Rede gelte es πειθώ, πᾶσαν φωνὴν ἱέντα, statt brüskem ἀπειλεῖν σκληρῶς und sofortigem Strafen).

Alles in Allem glaube ich hiemit bewiesen zu haben, dass gerade die von Teichmüller noch nicht ausgenützte Stelle *857 c—859 b* in hervorragendem Mass voll ist von apologetisch-polemischen Spitzen und zwar mit grösster Wahrscheinlichkeit von solchen, welche wie der sofort darauf folgende Exkurs über das ἑκούσιον und ἀκούσιον *859 b ff.* gar Niemanden anders, als dem Aristoteles und seiner Nicomachischen Ethik (mit Einschluss mündlicher Reden her und hin) gelten. Bei einem Wahrscheinlichkeitsbeweis, wie Derartiges es

ja immer ist, stützt Eine unabhängige Beweisführung die andre, wenn sie haarscharf mit ihr zusammenstimmt.

Denn ich komme nun zu dem zweiten Hauptpunkt, der die aristotelische Anfechtung der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ und ihrer praktischen Brauchbarkeit betrifft, worauf Plato, nach Teichmüllers scharfsinnigem, aber etwas zu kurzem und deshalb von mir stark zu ergänzendem Nachweis a. a. O. *I. 194 ff.*, seinerseits im 12. Buch der Ges. äusserst schneidig erwidert.

Im Eingang der Untersuchung über das ἀγαθόν (oder die εὐδαιμονία) kommt Aristoteles *Eth. Nic. I, 4* auch auf das καθόλου in dieser Frage, d. h. auf das singularische Gut-ansich oder die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ zu sprechen und beginnt diese zu kritisieren, nachdem er das berühmte, später von uns richtig zu stellende Wort über die φίλοι ἄνδρες vorangeschickt, welche die εἴδη aufgebracht haben und denen er ungern, aber von der höher zu schätzenden Wahrheit gedrungen widerspreche. In dieser aristot. Kritik muss ich nun (gegen Teichmüller) die sehr spitzen, dialektisch-formalistischen Einwände an der Hand der Kategorienlehre für einen der häufigen späteren Einsätze des Verfassers in sein handschriftliches Werk halten; denn sie stimmen durchaus nicht zu dem sonstigen fast populär gehaltenen Ton der Eth. Nic. im grossen Ganzen. Ich glaube daher, dass ursprünglich weit einfacher und verständlicher, wie von dem sichtlichen Absatz *1096 b 30* an, wesentlich nur die Singular-Natur der platonischen ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ statt der dem Aristoteles schlechthin notwendig scheinenden starken Pluralisierung, und zusammenhängend damit ihre praktische Unbrauchbarkeit zu Gunsten des aristotelischen πρακτὸν καὶ κτητὸν ἀγαθόν hervorgehoben war. Denn „was hilft es den Weber oder Zimmermann, wenn er das Gut-ansich kennte, oder den A r z t und F e l d h e r r n, auf jenes als auf das παράδειγμα hinzuschauen, τὴν ἰδέαν αὐτὴν τ ε θ ε α μ έ ν ο ς“ (Leibwort der Rep. B!)?

Gegen diese Unfähigkeit oder Unlust des Schülers, jene hohe mystische Intuition der Rep. B auch nur einigermassen zu würdigen, wendet sich nun Plato *960 b ff.* bei Gelegenheit des Erhaltungsrats in den Ges., welcher die Vernunft im Kopf neben den niedereren Beamten als den dienenden Sinnen vorstellt und der als Besitzer der ganzen ungeteilten ἀρετή das Generalziel des Staats,

σκοπός, kennen muss. Denn wenn man von einem Arzt oder Feldherrn verlangt, dass er sich in seinem Fach tüchtig auskenne und zielbewusst sei, statt nur so herumzutappen, wie vielmehr gilt dies vollends vom Staatsmann. „Wir wollen an den Staatsmann wie an einen Anwesenden Fragen stellen (τὸν πολιτικὸν ἐλέγχοντες .... καθάπερ ἄνθρωπον ἐπανερωτῶντες) und von ihm hören: Was ist denn dein Augenmerk, was ist das Eine, das du nicht vermögend sein solltest anzugeben, hervorragend unter allen Verständigen, wie du dich wohl rühmen möchtest (διαφέρων, ὡς φαίης ἄν, πάντων τῶν ἐμφρόνων)"? *963 b.* Was ist nun dieses Eine? Natürlich die Tugend und zwar in jener ihrer Vierzahl (unter der Herrschaft der φρόνησις), die doch zugleich Einzahl ist: „τό γ' ἡμέτερον ὀρθῶς ἂν εἴη πάλαι τιθέμενον" *962 e.* Diese „Grundlehre" wird *963—966* sehr umständlich und etwas dunkel ausgeführt, wobei eigentlich mehr die alten Gedanken des Protagorasdialogs über die Einheit, bezw. Einheitlichkeit der Tugend, als die genaue Lehre der Rep. A summarisch wiederholt wird. Denn deren ziemlich verändertes Schema der Vierzahl läuft mehr nur äusserlich fort, und dabei klingt auch die, vor Kurzem im Philebus gestreifte Dialektik des Sophista-Parmenides über die Verschlingung des Eins und Vielen nach. Eben auf dies dialektische Wissen hat die genauere Erziehung der Staatswächter (auch in den Ges.) hinzuarbeiten, wie wir früher sahen, damit sie nicht bloss im Stand sind, das Auge auf das Viele zu richten, sondern dem Einen nachzustreben und mit Einem Blick es umfassend Alles zu ordnen (πρὸς τὸ ἓν ἐπείγεσθαι ..... συν τάξασθαι πάντα ξυνορῶντα *965 b*). Eine genauere Erwägung und Betrachtung, ἀκριβεστέρα σκέψις θέα τε, dürfte es für Keinen geben, als aus dem Vielen und Unähnlichen auf Eine Idee zu schauen. Das ist nicht vielleicht, sondern gewiss der beste mögliche Weg (ἴσως — ὄντως *965 c*; jenes ἴσως vielleicht Hieb auf das aristotelische Lieblingswort der vorsichtigen Zurückhaltung, das auch in dem gegen ihn gerichteten Abschnitt *899 d ff.* dreimal bald hintereinander auftritt). Wenn sich Plato hiemit klar und deutlich zum Muttersitz der „ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ", zu seiner Rep. B und zu deren Forderungen für die allerobersten Staatslenker bekennt, so muss ich allerdings zugeben, dass er sich im Eifer der selbstverteidigenden Bekämpfung der Nic.

Ethik und ihrer mehr als atomistischen Tugendenlehre zunächst eine leichte mutatio elenchi erlaubt. Das „Eine“, für welches er wohl absichtlich den Namen der „unsagbaren“ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ vermeidet, ist nicht genau das von Aristoteles angegriffene ἀγαθὸν καθόλου, sondern es ist hier abgedämpft aus dem Metaphysischen ins Ethische. Jetzt ist es wirklich die Idee des Guten, während die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ in Rep. B allgemeiner die Idee des Wertvollen oder Guts bedeutet hatte (vgl. oben S. 389). Indessen ist jene mutatio elenchi genau betrachtet nur eine vorläufige und deshalb unanfechtbare, weil nachher bei der Bekämpfung der aristotelischen Theologie oder vielmehr Untheologie auch die metaphysisch tiefere Seite der alten ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ zur Geltung kommt, wie wir bald sehen werden. —

Was soll man nun hiegegen namentlich von einem πολιτικός sagen, der im Staat das Ziel nicht kennt? Von einem solchen ist es nicht zu verwundern, wenn er einsichtslos und verblendet, in allem seinem Thun jedesmal durch den Zufall sich leiten lässt. Nein, es geht nicht an, nach vielen Richtungen herumzuschweifen, sondern man hat auf Einen Punkt sein Augenmerk zu richten, τὸ μὴ πλανᾶσθαι πρὸς πολλὰ στοχαζόμενον, ἀλλ' εἰς ἓν βλέποντα πρὸς τοῦτο ἀεὶ τὰ πάντα οἷον βέλη ἀφιέναι. Die herkömmlichen (oder empirischgegebenen) Gesetzesbestimmungen in den Staaten schweifen natürlich in der Irre (noch einmal πλανᾶσθαι), da der Eine auf dies, der Andre auf jenes abhebt. Andre haben zwei Zwecke. „Diejenigen aber, welche sich für die Weisesten halten, streben nach dem Allem und Aehnlichem, indem sie kein schlechthin Wertvolles anerkennen, auf welches sich alles Andre beziehen müsste, οἱ δὲ σοφώτατοι, ὡς οἴονται,*) πρὸς ταῦτά τε καὶ τὰ τοιαῦτα ξύμπαντα, εἰς ἓν δὲ οὐδὲν διαφερόντως τετιμημένον ἔχοντες φράζειν, εἰς ὃ τἆλλ' αὐτοῖς δεῖ βλέπειν“ *962 a–c.* Das letzte Wort zielt doch wohl unverkennbar und sehr treffend auf die eigentümliche Idealscheu des Aristoteles, der vor lauter „einerseits – andererseits, hier so — dort anders“ und vor lauter Umschau in der empirischen Mannigfaltigkeit (auch der πολιτεῖαι, von deren συναγωγή er *Eth. Nic. X. 10* redet, um „ἐκ τῶν συνηγμέ-

*) wiederholt ganz der Ton, wie in des Apostels Paulus Notwehr gegen die »ὑπερλίαν ἀπόστολοι« (*2 Kor. 11, 5*), *Gal. 2, 2—9.*

νων θεωρῆσαι τὰ ποῖα σῴζει καὶ φθείρει τὰς πόλεις;"), es in der That zu keinem Ideal bringt, wenn er auch in seiner Politik honoris causa so redet, als suchte er gleichfalls eins so gut wie sein Vorgänger. In Wahrheit aber biegt er bei jedem Anlauf zu einer imperativen Behandlung des Politischen oder Ethischen stets sofort ins Deskriptive ab, das nun einmal seine Natur ist, genau die umgekehrte, als diejenige Plato's (oder Fichte's, welcher einmal in der „*Anw. z. s. L.*" *V, 468* als die Verworrensten diejenigen schildert, welche „gar keinen festen Blick haben und gar keine gerade Richtung ihres geistigen Auges, sondern immerfort auf das Mannigfaltige schielen").

Dieselbe Forderung gründlicher und ernster Durchbildung im Ethisch-Politischen, welche Plato an den wahren Staatsmann, also natürlich auch an den zuständigen Lehrer und Schriftsteller über Ethik-Politik stellt, der sonst nicht besser ist, als ein gemeiner Sklave, ἀνδραπόδου τινὰ σὺ λέγεις ἕξιν *966 b*, erstreckt sich aber auch auf alle anderen ernsten Gegenstände, περὶ πάντων τῶν σπουδαίων ἆρ' ἡμῖν ὁ αὐτὸς λόγος; *966 b*, insbesondre auf eine gesunde Seelen- und Gotteslehre, ohne welche als festen Hintergrund kein Staat bestehen kann. Dem ist in scharfer Polemik vollends das ganze 12. Buch der Ges. gewidmet, dessen Schluss alle bisherigen Ausstellungen ethischer, politischer, psychologischer und theologischer Art ἐν κεφαλαίῳ zusammenfasst und die schneidendkategorische Gesamt-Absage an den bekämpften Gegner enthält. Ehe wir jedoch diesen sehr beweiskräftigen Abschnitt vornehmen, den bereits Teichmüller grossenteils, doch nicht vollständig erschöpfend behandelt hat, folgen wir Plato's eigenem Wink *966 c* und greifen zurück auf „ἓν τῶν καλλίστων . . . τὸ περὶ τοὺς θεούς, ὃ δὴ σπουδῇ διεπεραινάμεθα". Es ist dies das allerdings besonders sorgfältig und mit wärmstem Eifer geschriebene ganze 10. Buch. Merkwürdiger Weise hat Teichmüller dessen fast durchgängig hiehergehörige Polemik völlig übersehen oder übersprungen, so ungewöhnlich günstig es für seinen Zweck gewesen wäre, günstiger als das meiste Bisherige, und so eng es zudem von Plato selbst mit den Ausführungen des 12. Buchs *966 b ff.* verknüpft ist. (Dass nebenbei bemerkt wenigstens der Schluss des 12. Buchs im Entwurf oder Kopf des Plato mit dem 10. viel enger zusammenhieng, als es jetzt scheint, sieht man u. A. auch daran,

dass der νυκτερινὸς σύλλογος des 12. bereits im 10. Buch *908 a* und *909 a* als religiöse Aufsichtsbehörde ohne weiteres genannt wird.)

Das 10. Buch ist von Anfang bis fast zum Schluss eine grosse Digression, wie es dies *891 d* selbst offen gesteht: νομοθεσίας ἐκτὸς βαίνειν, ἐὰν τῶν τοιούτων ἁπτώμεθα λόγων (vgl. nahe am Ende *907 c d* die Bezeichnung des Vorangehenden als προοίμιον ἀσεβείας πέρι νόμων). Ausserdem ist es in dem früheren kurzen Generalentwurf der *Ges. 631 f.* noch nicht vorgesehen und wie es scheint erst zwischen die Ausarbeitung hinein dem Verfasser in die erregte Feder geflossen. Auch formell ist es eigenartig gearbeitet und weicht von dem sonstigen Ton der Ges. etwas ab, indem es wieder mehr den Charakter der früheren, weil gleichfalls elencktischen Gespräche mit sokratischer Induktion und den gehäuften Lebensbeispielen des Steuermanns, Arzts u. s. w. an sich trägt. Teilweise gerät es dabei auch in eine Dialektik hinein, die *892 d e f.* ausdrücklich den dorischen Mitunterrednern gegenüber als ungewohnte, ἄβατος, ἀήθης entschuldigt wird. Aber sie sollen nur Mut haben, wenn auch die Gegner nicht ungefährlich seien; er, der Athener, werde sie schon über den Strom bringen (da er es ja bei manchem reissenden Strom — oder mancher bösen Welle — schon versucht habe, πολλῶν ἔμπειρος ῥευμάτων *892 d*). Man kann hienach die Ausführung als förmliche Disputation mit einer ganz bestimmten Gegnerschaft und deren mündlichen oder schriftlichen Einwürfen bezeichnen. So heisst es wörtlich *893 b*: Καί μοι ἐλεγχομένῳ περὶ τὰ τοιαῦτα ἐρωτήσεσι τοιαῖσδε ἀσφαλέστατα ἀποκρίνεσθαι φαίνεται κατὰ τάδε, vgl. nach einem solchen nachgemachten Zwiegespräch *895 b*: ἀποκρινώμεθα πάλιν ἡμῖν αὐτοῖσιν. Der Gegner wird immer und immer wieder persönlich und wie anwesend angeredet. Nun ist zwar diese Form der Prosopopöie auch sonst in den Ges. als Belebungsmittel statt des richtigen Dialogs beliebt. Hier im 10. Buch aber ist sie so ungewöhnlich gehäuft und stark, dass selbst der Verfasser der Anmerkungen zu Müllers Platoübersetzung ohne Ahnung des wahren Sachverhalts nicht umhin kann zu bemerken, es sei, als hätte Plato eine bestimmte Person im Sinn.

Der Kampf ist gerichtet gegen τῶν νέων ἀκολασίαι καὶ ὕβρεις (öfters wiederholt), ὅταν εἰς ἱερὰ γίγνωνται. Dieselben dünken sich

hoch erhaben über die Alten und sagen spottend und neckend (τῷ καταφρονεῖν ἡμῶν προςπαίζοντες . . . ἐρεσχηλοῦντες *885 c*), die Alten sollen ihnen doch, „wenn sie als Gesetzgeber nicht grausam, sondern mild sein wollen" (wieder der Spott über die humanen väterlichen Proömien), den richtigen Sachverhalt über die Götter u. s. w. liebreich darthun, πείθειν καὶ διδάσκειν, ehe sie mit Strafgesetzen kommen. Oft ist in derselben Weise die Rede von den νέοι καὶ σοφοί mit der Einbildung der μεγίστη φρόνησις *886 d* und *b*, oder des παρὰ πολλοῖς δοξαζόμενος εἶναι σοφώτατος ἁπάντων λόγων *888 e*, ferner von λόγος νεοπρεπής im Gegensatz zur Ansicht der Alten. So im Handumdrehen wird man daher mit ihnen nicht fertig, wie die biederen zwei Dorier meinen; es sind μοχθηροί, boshafte Gesellen, vor denen man Furcht, wenn auch gewiss nicht Achtung haben kann (φοβοῦμαι . . . οὐ γὰρ δήποτε αἰδοῦμαι *886 a*). Immer kehrt wieder die Bezeichnung παῖς, νεανίας oder auch παῖς καὶ νεανίσκος *904 e*, am bezeichnendsten in der Anrede *888 a ff.*, wo mit Unterdrückung des berechtigten Zorns, πράως, σβέσαντες τὸν θυμόν, ὡς ἑνὶ διαλεγόμενοι τῶν τοιούτων (kurz vorher wieder διδάσκειν περὶ θεῶν), gesagt wird: „Ὦ παῖ, νέος εἶ. Die fortschreitende Zeit wird aber bewirken, dass du deine Meinung änderst und von Vielem, was du jetzt meinst, das Gegenteil annimmst. Verspare es demnach bis dahin, dein Urteil über das Wichtigste abzugeben" (s. oben S. 849 f., wo wir die ganze sehr beachtenswerte Stelle vollständig gebracht haben). Inzwischen möge der junge Mann sich nicht beeilen, seine Ansicht abzuschliessen, sondern von Andern und namentlich vom Gesetzgeber sich etwas sagen lassen, inzwischen aber es nicht wagen, unfromm von den Göttern zu denken. „Denn dein Gesetzgeber muss versuchen, dich jetzt und in Zukunft über diese Dinge zu belehren, νῦν καὶ εἰς αὖθις διδάσκειν περὶ αὐτῶν". Die gleiche Hervorhebung des Jugendlichvorschnellen der bekämpften Aufklärerei findet sich endlich noch einmal am Schluss des Buchs: „Wir haben wegen der rivalisierenden Streitsucht (φιλονεικία und nachher noch einmal πεφιλονείκηνται) der Schlechten heftiger gesprochen und uns (ebenfalls) hinreissen lassen, jugendlicher zu reden, προθυμία . . . νεωτέρως εἰπεῖν ἡμῖν γέγονεν" *907 b c*, und ganz zuletzt: „τὸ δὲ παιδίων ἢ μὴ κρίναντες νομοφύλακες *910 d*.

Darüber kann bereits kein Zweifel sein, dass der Kampf ganz bestimmten, jungen, vorschnellen, sehr selbstbewussten, den Alten (und Lehrern) spöttisch sich überlegen dünkenden Gegnern gilt, deren religiösethische Meinungen dem Plato mehr oder weniger bedenklich und zuwider sind. Leider passt dies bereits Zug für Zug auf Aristoteles, wie das Altertum namentlich den jüngeren Mann schildert und wie er uns auch noch für spätere Jahre aus dem Ton seiner Schriften entgegentritt, wenn wir nicht seine unanfechtbare theoretische Grösse gar zu sehr als Mantel der Liebe über den unbefangenen Eindruck seiner Persönlichkeit decken. Als ob nicht zu allen Zeiten die grösste, besonders rein theoretische Begabung und Gelehrsamkeit ganz wohl vereinbar wäre mit einem mässigen persönlichmenschlichen Charakter, der, ohne hervorragend zu sein und höheren Schwung zu besitzen, „das Mass einer gewöhnlichen nüchternen Natur nicht überschreitet“ (ehrliches Urteil des hervorragenden Aristoteleskenners Schwegler eben über Aristoteles in der Gesch. der griechischen Philosophie, Tübingen 1859, herausgegeben von K. Köstlin, S. 161). — Gezwungen sind wir allerdings durch das Bisherige aus dem 10. Buch noch lange nicht, bei Plato's Polemik genau an den jungen Stagiriten zu denken, wenn ich auch wiederholen muss, dass es schwer abzusehen wäre, wer sonst von den nachwachsenden Zeitgenossen des greisen Philosophen seinen ethisch-religiösen θυμός in solchem Mass erregt hätte. Gesellen wie Isokrates und Genossen gewiss nicht, auf die ohnedem das 10. Buch in keiner Weise passt, noch weniger, als das 9. und 12. an eine solche Adresse geht.

Sehen wir uns nun den Inhalt an, der in drei genau abgestuften Abschnitten gegeben wird. Zuerst handelt es sich um diejenigen, welche leugnen, dass es überhaupt Götter gebe, dann um solche, welche wenigstens meinen, dass sich diese um die Angelegenheiten der Menschen als um etwas zu Kleines und Unbedeutendes nicht kümmern, und endlich um die Schnödesten, welche abergläubisch oder sogar heuchlerisch die Götter durch Opfer und Gebete zu bestechen suchen. Eingewoben ist in dies Theologische als solidarisch damit zusammenhängend (*οἷον πηγή 891 c*) das Psychologische, nämlich der Kampf gegen den förmlichen oder verkappten Ma-

terialismus und Naturalismus, welcher die Priorität und Selbständigkeit des Seelischen leugnet.

Von jenen drei Abschnitten fällt der letzte hier für uns weg, da er mit Aristoteles natürlich nichts zu thun hat. Höchstens Eine Stelle am Schluss von *Eth. Nic. X, 9* lautet von den Göttern wenigstens dem Ausdruck nach nicht ganz vorsichtig, wenn es heisst, dass sie „τοὺς ἀγαπῶντας . . . . . καὶ τιμῶντας ἀντευποιεῖν ὡς τῶν φίλων αὐτοῖς ἐπιμελουμένους“. Hiegegen könnte *Ges. 905 c d* die gereizte Bemerkung gerichtet sein, welche dem bisherigen Gegner des 2. Abschnitts (Aristoteles) zum Abschied sagt: „Εἰ δ' ἐπιδεὴς ἔτι λόγου τινὸς ἂν εἴης, λεγόντων ἡμῶν πρὸς τὸν τρίτον ἐπάκουε, εἰ νοῦν καὶ ὁπωσοῦν ἔχεις. Aufs ernstlichste dagegen kommt für unseren jetzigen Zweck der zweite Abschnitt in Betracht, teilweise jedoch auch der erste, da er Anschauungen bekämpft, welche der Mann des zweiten zwar nicht ausdrücklich vertritt, aber als schliessliche Folgerungen aus seinem Standpunkt kaum abweisen kann. Denn gerade von ihm heisst es *899 d ff.*, *900 b* sehr treffend und bezeichnend: „Es veranlasst dich wohl (im Unterschied vom Ersten) eine gewisse Verwandtschaft mit der Gottheit, das Verwandte zu ehren und anzuerkennen. Aber die oberflächliche Lebenserfahrung, wie das Gerede vieler Dichter, dass es den Guten oft schlimm und den Bösen wohl ergeht, bringt dich daraus (ταράττει τὰ νῦν) und führt dich zu der Unfrömmigkeit, anzunehmen, dass Götter zwar seien, dass sie aber die menschlichen Angelegenheiten geringschätzen und sich nicht darum kümmern. Damit es nun mit deinem Mangel an Religion nicht schlimmer werde, ἵνα οὖν μὴ ἐπὶ μεῖζον ἔλθῃ σοι πάθος πρὸς ἀσέβειαν τὸ νῦν παρὸν δόγμα, wollen wir im Anschluss an unsere gegen die förmlichen Gottesleugner gerichtete Ausführung dir Folgendes nahelegen“.

Der 1. Abschnitt über die eigentlichen Gottesleugner *886—899 d* (womit die kurze Wiederaufnahme am Schluss des 12. Buchs *966 c* bis *968 b* zusammenzunehmen ist), wendet sich ausdrücklich nicht vornehmlich gegen solche, die es etwa aus sinnlicher Gemeinheit und sittlicher Verworfenheit sind, sondern gegen „ein sehr schlimmes Nichtwissen, ἀμαθία, das sich doch für die grösste Weisheit hält“ *886 a b*, also gegen eine falschwissenschaftliche Aufklärerei.

In gleicher Weise wird, was uns eine Beziehung des 1. und namentlich 2. Abschnitts auf einen Aristoteles natürlich sehr erleichtert, später *908 b* sehr gut die Möglichkeit einer „religionslosen Moral" oder Unglauben verbunden mit natürlicher sittlicher Tüchtigkeit zugestanden und *908 c* ausdrücklich unterschieden, ob Einer ungläubig (oder mattgläubig) sei aus tierisch niedriger Gesinnung, oder aber aus ἄνοια ἄνευ κάκης, wesentlich in Folge seines ganzen Naturells, ὑπ' ὀργῆς (Temperament) τε καὶ ἤθους — letzteres auf Aristoteles wahrhaft schlagend passend, dessen nüchtern kühle Natur nun einmal keine religiöse Ader besass, während das Andre bei ihm anzunehmen eine gegenstandslose Ungerechtigkeit wäre.

Angeknüpft wird jene, wie Plato glaubt, falschwissenschaftliche Aufklärung an die Physik und Astronomie des Anaxagoras (und Genossen), der zwar mit seiner Lehre vom νοῦς über dem Stoff und den Sternen das Richtige ahnte (ὑπωπτεύετο), aber wegen falscher psychologischer Ansichten hinterher Alles wieder verdarb (ἅπανθ' ὡς ἔπος εἰπεῖν πάλιν ἀνέτρεψαν) und schliesslich die Sonne samt allen Gestirnen, den Lieblingsausgang eines volkstümlichen Gottesglaubens, für eitel seelenlose Steine und Erdmassen erklärte. Als weitere Ausführung hiezu folgt nun *888 e ff.* die Schilderung einer materialistisch-naturalistischen Weltanschauung überhaupt, in welcher φύσις das dritte Wort ist (*888 e – 893* nicht weniger als 23mal in sichtlicher Häufung sich findend) und eine missbräuchliche Stellung einnimmt (φύσις, ἣν οὐκ ὀρθῶς ἐπονομάζουσιν αὐτὸ τοῦτο *892 b*, vgl. *891 c*). Denn sie bedeutet ihren Verehrern lediglich nur den Inbegriff der stofflichen Elemente, und ihr Wesen und Treiben ist daher nicht besser als τύχη; wenigstens entbehrt es des νοῦς oder θεός oder der τέχνη, kurz der idealen vor- und übersehenden Mächte und Momente *889 c*. Für die wahre Quelle, πηγή, dieser (und der sofort sich daran knüpfenden theologischen) Irrtümer hält Plato die im Grundsatz verfehlte Ansicht über das Seelische, wornach dasselbe, wenn überhaupt noch anerkannt, als das Zweite und Abgeleitete gegenüber von dem Körperlichen betrachtet werde. Dies grobe ὕστερον πρότερον (*891 e*) sucht unser Philosoph durch eine sehr weit ausholende „ungewohnte und schwierig anzufassende" Untersuchung zu widerlegen, indem er den alten Gedanken schon des Phaedrus von der Seele, und zwar in erster Linie der Welt-

seele, natürlich auch mit Benützung des Timäus eingehend ausführt. Die ἀρχὴ καὶ πρώτη κινήσεως, welche man notwendig annehmen muss, ist ohne weitere (aristotelische?) Tifteleien über den Unterschied von Sache, Begriff und Name (*895 de*) eben einfach Leben und Seele, bezw. ist umgekehrt die lebendige Weltseele der erste sich selbst bewegende Grund aller Bewegung *895 b*. Ebendaher bildet aber auch das Seelische, wie Vernunft, Vorsehung, Wille u. dgl. das wahrhaft Massgebende in der Welt und nicht die blindmechanische Mischung der Stoffe (vgl. Timäus). Und mit diesem Beweis für die Herrschaftsstellung der (Welt-)Seele ist bereits auch das Göttliche dargethan. Ist jene doch selbst wenn nicht das, so jedenfalls ein göttliches, und ebenso sind es abgeleiteter Weise die von ihr in rationaler Bewegung gelenkten einzelnen Gestirne, so dass man gerade umgekehrt als die Gottesleugner sagen kann, es sei Alles mit Göttern angefüllt *899 b*.

Bei dieser ganzen Beweisführung ist mir sogleich ihre ungewöhnlich schwer gepanzerte dialektische Wissenschaftlichkeit auffallend, die nur auch gar nichts von einer volkstümlich theologischen Apologetik an sich hat und im sonstigen Zusammenhang oder Ton der Ges. (gerade wie der Abschnitt des 9. Buchs über das ἑκούσιον und ἀκούσιον) sich ziemlich fremdartig ausnimmt. Offenbar ist sie gegen entsprechende w i s s e n s c h a f t l i c h e Gegner gerichtet, welche die platonischen, und zwar wie ich entschieden glaube die im Timäus veröffentlichten Ansichten eben über die Weltseele, Bewegung und Astronomie anfochten; vgl. *893 b*: καὶ μοι ἐ λ ε γ χ ο μ έ ν ῳ περὶ τοιαῦτα . . . . . ἀποκρίνεσθαι, und *899 e*: „Der Gegner möge uns widerlegen, oder wenn er nichts Besseres als wir zu sagen weiss, uns beistimmen“. Wer waren nun diese (Timäus-) Gegner um die Mitte des 4. Jahrhunderts, da natürlich die Weltanschauung der a l t e n Physiologen, sogar den Anaxagoras vom Ausgang des 5. Jahrhunderts miteinbegriffen, unmöglich als λόγος νεοπρεπής bezeichnet und bekämpft werden konnte? Ich rate auch hier auf Aristoteles, der ja für die vorangehende Polemik des 9. Buchs der Ges., für die des 12. und wie wir sehen werden auch für die des 2. Abschnitts im 10. Buch über die mattgläubige ἀσέβεια mit höchster Wahrscheinlichkeit als Zielpunkt nachgewiesen werden kann.

Man wird mir mit Entrüstung einwerfen, dass Aristoteles wahr-

haftig nichts weniger als Materialist und Seelen- oder Gottesleugner gewesen sei. Jeder mässige Kenner der griechischen Philosophie wisse vielmehr schon von der Schulbank her, dass er im Gegenteil der Vater der Psychologie und der rühmlich erste Vertreter eines reinen Theismus genannt zu werden verdiene. Also könne Plato ganz unmöglich i h n hier im Auge haben, selbst wenn man einem sich verteidigenden Kritiker ein ziemliches Mass von ungerechter Uebertreibung zu gut halten wollte. Hiegegen bemerke ich jedoch, dass Aristoteles meiner Ansicht nach in diesem e r s t e n Abschnitt allerdings nur mittelbar mitgenommen wird, nämlich als Einer, bei dem der Materialismus und Naturalismus psychologisch und theologisch erst latent ist oder nur die wahre Konsequenz und schliessliche Herzensneigung, nicht die förmlich ausgesprochene Lehre bildet, der aber ebendamit durch seine Anschauungen jedenfalls andre minder Veranlagte früher oder später zum völlig Falschen verleitet. Auf eine derartige Unterscheidung von ausdrücklicher Lehre und drohendem Hintergrund dürfte z. B. der Ausdruck *891 c* hindeuten: ἔοικε δὲ οὐ κινδυνεύειν, ἀλλὰ ὄντως σημαίνειν ταῦτα ἡμῖν τῷ λόγῳ. Auch das habe ich schon oben erwähnt, dass beim Eingang zum zweiten, sicherlich den Aristoteles meinenden Abschnitt des 10. Buchs gesagt wird, es könnte am Ende bei ihm schlimmer werden und er aus der zweiten besseren Klasse der ἀσεβεῖς in die erste heruntersinken, wenn man ihn nicht eines Anderen belehre. Ebenso passt dazu ganz vortrefflich der Ausgang Plato's von Anaxagoras, der ebensowohl Materialist (nach der Ausführung), wie Spiritualist (nach der Absicht) heissen kann. Ist es denn im Grund genommen bei Aristoteles so sehr viel anders, dessen rein unpraktischer ausserweltlicher Gott als νόησις νοήσεως bekanntlich um kein Haar besser ist, als der νοῦς des Anaxagoras, und dessen ewig wiederkehrende „φύσις" die reinste Redensart ist, für die Materialisten so handlich als für die Andern (vgl. oben S. 860). Der scharfe Tadel des Anaxagoras durch Aristoteles *Metaph. I, 4* (nach dem Lob *I, 3*) besagt hiegegen gar nichts. Denn was tadelt des Aristoteles Kritik nicht Alles, um es hinterher nicht besser zu machen! Wohl ist es eine bekannte Wendung desselben: ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν. Lässt man aber, wie wir nachher noch deutlicher sehen werden, Gott in Wahrheit nichts thun, als sich selbst beschauen, so bleibt nur die

φύσις, und wir haben den reinen, vom Materialismus wenig oder gar nicht mehr unterschiedenen Naturalismus, zu dem deshalb (nach Plato's treffendem Vorausblick) die aristotelischen Epigonen sofort abbogen.

Hiegegen wird man sagen, dass selbst das Zutreffen dieser meiner Urteile einen Augenblick zugegeben, all das doch erst aus des Aristoteles viel späteren Schriften, z. B. aus seiner Physik, Metaphysik und Psychologie bekannt wäre, während es für Plato noch nicht vorgelegen habe, also auch nicht einmal mittelbar und folgerungsweise von ihm habe bekämpft werden können. Das Erstere mag ja im Allgemeinen stimmen, obwohl ich gestehe, dass mein harmloser Glaube an die Richtigkeit und Zuverlässigkeit der herrschenden Darstellung der griechischen Philosophie und ihrer Schriftstellerei durch schlagende Erfahrungen des Gegenteils für immer und fürs Ganze bedenklich erschüttert ist. Aber wenn man auch mit der Datierung der genannten aristotelischen Hauptschriften insoweit recht haben dürfte, dass sie erheblich nach Plato's Tod fallen, so bleibt immer noch ein Unterschied zwischen schriftlich vorliegen und überhaupt vorliegen, d. h. es genügt für unseren Fall vollkommen, wenn Plato Vieles, hier teilweise im Keim Bekämpfte sei es selbst, sei es durch Andre in mündlichen Gesprächen und Einwürfen seines bekanntlich sehr zungenfertigen und urteilsraschen Schülers und Nacheiferers gehört hat, auf welche mündliche Disputationsform in der That die obigen Ausführungen Plato's mehrfach hindeuten. Anderes dagegen liegt wirklich in der Eth. Nic. schriftlich vor und war also nach Teichmüllers und meiner Generalhypothese für den Verfasser wenigstens der letzten Bücher der Ges. durchaus vorhanden. Ich meine jene, wenn auch gelegentlichen und auf die individuelle Seele insbesondre hinsichtlich der Unsterblichkeit sich beziehenden Aussprüche der Nicomachien, welche allgemein bekannt sind. *I, 11, 1100 a 13* und *1101 b 1* findet sich das eigentümliche Hin- und Herreflektieren darüber, ob das Unglück der Nachkommen an der Glücklichschätzung der Gestorbenen etwas ausmache oder nicht; dagegen *III, 9, 1115 a 26* doch wohl als eigene Ansicht des Verfassers die Erklärung, der Tod sei ein πέρας und für den Verstorbenen gebe es kein Gut und Uebel mehr, ähnlich *I, 11, 1100 a 12 ff.* die Frage, wie Einer glücklich sein könne, wenn er

tot ist, da ja hier alle ἐνέργεια aufhöre. *IX, 8, 1169 a 18 ff.* wird von der todesmutigen Aufopferung für eine ernste Sache, z. B. für Freunde und das Vaterland gesprochen und gesagt, Ein Jahr schön leben sei besser, als viele Jahre nur so, wie es sich gerade trifft, und Eine schöne That mehr wert, als viele unbedeutende. Hier könnte eine Silbe über Unsterblichkeit kaum fehlen, wenn sie des Aristoteles Ansicht wäre. Denn das sind Aussprüche ganz im Ton und Geist der plat. Rep. A, von der wir sahen, dass sie der Unsterblichkeit noch mehr als kühl gegenüber stehe. Endlich heisst es *III, 12, 1117 b 10* geradezu: „Je tugendhafter und glücklicher Einer ist, um so mehr wird er durch den Tod betrübt (λυπηθήσεται); denn für diesen ziemt es sich am meisten zu leben, und er weiss, dass er der grössten Güter beraubt wird. Nichtsdestoweniger ist er tapfer und vielleicht sogar umsomehr."

Nun haben wir zwar gesehen, dass Plato selber in den Ges. ähnlich wie im Symposion auf die Einzelseele, also auch auf ihre Fortdauer weniger Nachdruck legt und vor Allem für das Seelische als solches oder für die Weltseele eintritt. Doch unterlässt er bei gegebener Gelegenheit selten, zum volkstümlichen Ersatz wenigstens auf das sehr Beachtenswerte der überkommenen eschatologischen Sagen hinzuweisen. Jedenfalls mussten ihm obige Aussprüche des Aristoteles mehr als kühl und dahinstellend und namentlich als ein bedenklicher Rückgang vom Standpunkt des Dialogs Eudemus erscheinen, in welchem Aristoteles ja geradezu den Phaedo nachgebildet hatte. Er mochte sich mit den sonstigen entschiedenen Aussprüchen der Eth. Nic. z. B. *I, 13* und *X, 7–9* über den hohen qualitativen Vorzug der Seele und namentlich des νοῦς nicht zufrieden geben (ob sachlich mit Recht oder nicht, geht uns jetzt nichts an), sondern denken, dass hier eben doch jedenfalls in der Konsequenz anderer Sätze und im weiteren Verlauf die Gefahr einer naturalistischen Unterschätzung des Seelenwesens und seiner Selbstrealität drohe. Wir wissen natürlich nicht, ob Aristoteles schon so früh den Grundgedanken seiner Schrift περὶ ψυχῆς gehabt, bezw. wenigstens im mündlichen Gespräch und disputierend geäussert hat. Sollte das der Fall gewesen sein, dann wüssten wir so ziemlich gewiss, gegen wen im 12. Buch der Ges. *959* der fast wie gereizte und schroffe Spiritualismus gerichtet ist, welcher sagt: „Man muss

dem Gesetzgeber . . . Glauben beimessen, die Seele sei vom Körper durchaus verschieden (jener nur ein ὄγκος σαρκῶν!), und im Leben sei es nichts anderes als die Seele, welche Jeden von uns zu seinem Selbst mache; der Körper aber folge Jedem von uns als äussere Erscheinung nach, und man nenne passend die Leichen der Verstorbenen ihre Schatten. Es wandre aber jeder von uns wahrhaft Unsterbliche, eine Seele geheissen, zu andern Göttern, ihnen dem herkömmlichen Glauben der Väter gemäss Rechenschaft zu geben. Doch nach seinem Tod könne ihm nichts zu grossem Beistand gereichen; hätten doch diesen Beistand alle Angehörigen dem Lebenden leisten müssen.“ Ich will nicht gerade behaupten, dass dies Letztere Polemik sei gegen die etwas verzwickten Reflexionen der *Eth. Nic. I, 11* über den Einfluss, den das Schicksal und Leben der Hinterbliebenen auf das Glückmass der Verstorbenen habe. Dagegen ist es sicher, dass obiger platonische Spiritualismus sachlich in schroffem Gegensatz steht zum Grundgedanken von „περὶ ψυχῆς“ und zu der mehr berühmten, als deutlichen dortigen Definition der Seele als ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει· τοιοῦτον δὲ ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν. Es kam, wie Plato wohl auch hier richtig vorausgesehen, dass die Epigonen, insbesondre Strato der „Physiker“ bald nachher die schillernden Prämissen des Meisters zum folgerichtigen Naturalismus fortbildeten und den νοῦς vor der Thüre draussen liessen, durch die ihn Aristoteles noch hatte hereinkommen lassen.

Zusammenfassend gestehe ich natürlich zu, dass der Nachweis über die mittelbar aristotelische Adresse schon des ersten Abschnitts im 10. Buch der Ges. für sich allein genommen erheblich weniger zwingend ist, als bei den schon genannten anderen Stücken unmittelbar vorher und dann wieder nachher. Denn hier musste ich überwiegend „ad sensum“ argumentieren d. h. mich berufen auf anzunehmende mündliche Auslassungen des Aristoteles, welche sich mit dem uns bekannten Sinn und Geist seiner späteren Schriften bereits mehr oder weniger gedeckt haben werden. Psychologisch unwahrscheinlich ist das nicht im Geringsten; denn ein Aristoteles war gewiss kein ὀψιμαθής, als was er doch eigentlich seltsamer Weise umläuft und was wir lieber z. B. dem Antisthenes *Soph. 251 b* lassen wollen. Somit dürften die von mir im Eingang zur Besprechung

des 10. Buchs geltend gemachten und so eigentümlich gut auf Aristoteles passenden formellen Momente auch dieses ersten Abschnitts verbunden mit der unmittelbaren Nachbarschaft sonstiger antiaristotelischer Ausführungen Plato's genügen, um meine Annahme schon für diesen ersten Abschnitt nicht allzu bodenlos erscheinen zu lassen.

Viel festeren Boden und Anhalt an der Eth. Nic. selbst habe ich dagegen bei dem 2. Abschnitt des 10. Buchs der Ges. *899 d—905 d*, der übrigens mit dem vorangehenden so eng als möglich verknüpft ist: πειρώμεθα, συνάψαντες τὸν ἑξῆς λόγον *900 b*. Auch hier wird der zu bekehrende Gegner wiederholt bezeichnet als νέος oder νεανίας im Gegensatz zur ξύμπασα ἡμῶν ἥδε ἡ γερουσία der drei alten Sprecher *905 c*. Ausserdem heisst er φιλαίτιος, Freund nörgelnder Einwürfe *903 a*, σχέτλιος, starrköpfig oder eigensinnig *903 c*, πάντων ἀνδρειότατος *905 c*. Es wird von ihm gesagt: „Ἤκουε γάρ που καὶ παρῆν τοῖς νῦν λεγομένοις" (der Ausführung über die fürsorgende Güte der Götter), was der Mitunterredner sofort bekräftigt mit einem „καὶ σφόδρα γε ἐπήκουεν" *900 cd* — eine markierte Bemerkung, welche im Zusammenhang trotz aller sonstiger Prosopopöien kaum etwas anderes sein kann, als die sehr deutlich durchbrechende unmutige Hinweisung auf einen von der empfangenen besseren Lehre abgefallenen p e r s ö n l i c h e n S c h ü l e r!

Von ihm wird nun in der schon oben angeführten Stelle *899 d ff.* anerkannt, dass er vielleicht wegen der Verwandtschaft seines Wesens mit den Göttern immerhin an ihr Dasein glaube und sie ehre: συγγένειά τις ἴσως σε θεία πρὸς τὸ ξύμφυτον ἄγει τιμᾶν καὶ νομίζειν αὐτὰ εἶναι" (dasselbe mit dem Ausdruck συγγένεια wiederholt *900 a*). Ganz ebenso wird in *Eth. Nic. X. 8, 1178 b 23* und wieder *1179 a 26* von einem menschlichen συγγενέστατον im Verhältniss zu der Gottheit, doch mit einem ἔοικεν εἶναι oder ἂν εἴη entsprechend dem platonischen ἴσως, gesprochen und jenes (hier wie sonst, z. B. X, 7) in dem νοῦς oder der ἐνέργεια θεωρητική als einem θεῖον ἢ θειότατον ἐν ἡμῖν gefunden.

Der Streitpunkt ist genauer der, dass der Gegner meint, die Gottheit kümmere sich jedenfalls nicht um das Geringfügige und lebe überhaupt in unthätiger seliger Beschaulichkeit, die ihrer einzig würdig sei oder wie es Eth. Nic. heisst: „Τὰ περὶ τὰς πράξεις μικρὰ καὶ ἀνάξια θεῶν" *X, 8. 1178 b 17*. Der Gottheit dürfe keine der

nur menschlichen Tugenden (ἀρεταὶ ἀνθρωπικαί, letzterer Begriff im Gegensatz zur Gottheit *Eth. Nic X, 8* nicht weniger als 8mal widerholt) mit Ausnahme der φρόνησις, der ersten in Plato's hier mehrfach aufgeführter Vierzahl beigelegt werden. Jedenfalls gienge es nur metaphorisch an, weil sie ja eine Beziehung enthalten, die δικαιοσύνη z. B. zum Handelsverkehr (!); und so entsprechen sie nicht der göttlichen αὐτάρκεια und σχολή. Es sei daher ein plumpes Lob, sie von der Gottheit auszusagen, wie schon *I, 12* dieser Punkt des ἔπαινος ausführlich im gleichen Sinn durchgenommen wird. Und die ganze derartige Betrachtungsweise erscheine einfach als ein ἄτοπον καὶ γελοῖον. Auch sonst sehen wir schon in der Eth. Nic., wie kühl bis ans Herz hinan Aristoteles allem Theologischen gegenübersteht. Wo es sich z. B. *I, 10, 1099 b 10* um die Frage handelt, ob das Glück statt selbst erworben zu werden vielmehr „κατά τινα θείαν μοῖραν ἢ καὶ διὰ τύχην (beinahe Wechselbegriff mit θεός!) παραγίγνεται“, bemerkt er in kühlster Hypothetik: „Falls irgend etwas Anderes Göttergeschenk ist, so versteht es sich, dass die εὐδαιμονία als das Beste es sei (vgl. *X, 9:* εἰ γάρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὥςπερ δοκεῖ, καὶ εἴη ἂν εὔλογον). Aber das ist vielleicht besser einer andern Betrachtung zuzuweisen.“ Hiezu bemerkt Ramsauers Kommentar sehr zutreffend: Haec magis sunt declinantis, quam pollicentis. Ubi enim ad dei deorumque vel naturam vel voluntatem perventum est, Aristotelem constat plerumque ἐπέχειν.

Hiegegen wendet sich jetzt Plato Punkt für Punkt, so dass ein Zweifel an unmittelbarer Bekämpfung des Aristoteles gar nicht möglich ist. Steinhart freilich, der allzubegeisterte Einleiter der Müllerschen Platoübersetzung, ist wie immer harmloserer Ansicht. In offenbarer Unbekanntschaft mit der Eth. Nic. und nicht bloss in der üblichen falschen Datierung derselben weiss er nämlich nicht, „ob der Zweifel gegen die Einzelfürsorge der Götter, die einer oberflächlichen Betrachtung des Weltlaufs von jeher so nahe lag, schon zu Plato's Zeit, wie später vom Epikuros, von Philosophen ausgesprochen wurde, die wenn auch im Herzen dem Göttlichen entfremdet, doch nicht schlechthin als Gottesleugner auftreten wollten“ (Einleitung zu den Ges. S. 324). Und ein anderes Mal S. 298 meint

er sogar, dass diese Ausführungen der Ges., besonders Buch 10, auch die Keime der aristotelischen Philosophie über das Verhältnis Gottes oder des höchsten Geists zur Welt enthalten, nämlich in positivem Sinn! Lassen wir solche traditionell wohlgemeinte, aber hier fast als ein γελοῖον καὶ ἄτοπον neben das Ziel treffende εὐήθεια, und fahren in unserem geschichtlich nüchternen und scharfen Zeugenverhör fort.

Ges. 900 c d heisst es: „Es dürfte nicht schwierig sein nachzuweisen, dass die Götter sich um das Kleine nicht weniger kümmern, als um das hervorragend Grosse, ὡς ἐπιμελεῖς σμικρῶν εἰσι θεοὶ οὐχ ἧττον ἢ τῶν μεγέθει διαφερόντων· ἤκουε γάρ που καὶ παρῆν τοῖς νῦν δὴ λεγομένοις (καὶ σφόδρα γε ἐπήκουεν)“. Damit man wieder gewiss weiss, was der Brennpunkt ist, wird jenes σμικρόν (auch πάνσμικρον, μόριον, ὀλίγον) in dem Abschnitt *899 d* bis *905 e* nicht weniger als 21 mal gehäuft. Und in schneidendem Gegensatz zur aristotelischen ἀπραξία der Gottheit (*Eth. Nic.* X, *8*) heisst es *Ges. 901 b*: „ᾧ δὴ προσήκει μὲν πράττειν καὶ ἐπιμελεῖσθαι . . . . ὁ δὲ τούτου γε νοῦς τῶν μὲν μεγάλων ἐπιμελεῖται, τῶν σμικρῶν δὲ ἀμελεῖ, κατὰ τίνα ἐπαινοῦντες τὸν τοιοῦτον λόγον οὐκ ἂν πλημμελοῖμεν; . . . τὸ τοιοῦτον πράττει ὁ πράττων εἴτε θεὸς εἴτε ἄνθρωπος“ (kurz nachher noch dreimal πράττειν). Fürs Andre wendet sich Plato trotzig zur Untersuchung, mit welchen Tugenden die Götter ausgestattet seien *900 d*, und nennt ausdrücklich die von Aristoteles verfehmte σωφροσύνη und ἀνδρεία neben dem νοῦς im Gegensatz zur Faulheit (ἀργός 6 mal kurz hintereinander wiederholt), Bequemlichkeit und Sorglosigkeit. Ihnen, den Göttern, das statt jener Tugenden beizulegen wäre arg und hiesse sie zu stachellosen Drohnen machen (*901 a*, die denkbar schlagendste Kritik des Gott-Pensionärs bei Aristoteles oder des göttlichen fainéant mit seiner verzweifelten Selbstbeschauung *Eth. Nic.* X, *8* oder wie es später heisst νόησις νοήσεως, die in der That haarscharf neben den ewigen Schlaf des Endymion *Eth. Nic.* X, *8* trotz Aristoteles zu stehen kommt). Auch das wäre ein zweifelhaftes „Lob“, wie Plato *901 b* den aristotelischen Lobtadel trotzig aufnimmt, wenn man ihnen nur das Grosse und nicht auch das Kleine zutraute, als ob das überhaupt vor den Göttern ein wesentlicher Unterschied wäre *902 b* (wie es später vom menschlichen Beamten hiess: minima non curat praetor). Das hiesse sie in ihrem Wissen,

Können und Wollen für schlechter halten, als einen tüchtigen sterblichen Staatsmann, Feldherrn, Steuermann oder sonstigen Werkmeister, der ja auch Kleines und Grosses zusammenbeachtet, weil Eins das Andre bedingt. Zur Vergleichung mit dem menschlichen Werkmeister s. auch *Eth. Nic. I, 11, 1101 a 3*, obwohl hier der tugendhafte, den Umständen sich klug anbequemende Mensch statt der weise vorsehenden und vorsorgenden Gottheit das eine Glied der Vergleichung bildet.

Nach dieser Widerlegung (βιάζεσθαι τοῖς λόγοις ὁμολογεῖν αὐτόν —τὸν φιλαίτιον — μὴ λέγειν ὀρθῶς) folgt nun noch der höchst interessante geistvolle Versuch, den jugendlichen Zweifler durch einen „Mythus", d. h. durch freie Verwendung der heraklitisch-panpsychischen Theodicee vollends zurechtzubringen (ἐπῳδῶν γε μὴν προςδεῖσθαί μοι δοκεῖ μύθων ἔτι τινῶν *903 a b*). Bei der so gut begreiflichen, uns überall entgegentretenden Abneigung (oder Unfähigkeit) des mehr als nüchternen Aristoteles, einen Philosophen von der mystisch-spekulativen Tiefe des dunklen Weisen von Ephesus zu verstehen und zu würdigen, ist es allerdings eine boshafte Ironie Plato's, gerade ihn als Bundesgenossen gegen den Werktagsstandpunkt des Aristoteles herbeizurufen.

Dass nämlich Plato in diesem Abschnitt heraklitisiert, ist auch schon von Anderen bemerkt worden, wenn sie den göttlichen πεττευτής *903 d* (mit Fortführung des Bilds bis zum Schluss des Abschnitts) „fortasse" wie Bywater, oder „wohl", wie es anderwärts heisst, auf Heraklits Fragment *79* (nach Bywaters Zählung) gehen lassen: Αἰὼν παῖς ἐστι παίζων πεσσεύων (διαφερόμενος)· παιδὸς ἡ βασιληίη. Hier meine ich nun unter Vervollständigung der etwas kürzeren Ausführung schon in meiner Monographie über Heraklit S. 109 ff., dass jenes allzuängstliche „fortasse" oder „wohl" der Gelehrten beruhigt zu streichen ist und vielmehr eine ganz bewusste, vielleicht nicht einmal bloss gedächtnismässige Beziehung Plato's auf den Vorgänger mit Sicherheit angenommen werden darf. Ist doch der Abschnitt auch abgesehen von dem πεττευτής für den wirklichen Heraklitkenner voller Anspielungen oder beinahe heraklitischer Citate. Selbst das βασιληίη jenes Fragments kehrt wieder in dem damit begründeten ὁ βασιλεὺς ἡμῶν *Ges. 904 a*. Die von Plato geflissentlichst gehäuften Ausdrücke μεταβάλλειν, μεταβολή

(oder μετατιθέναι, μετασχηματίζειν) entsprechen nicht nur dem Sinne nach selbstverständlich dem heraklitischen διαφέρεσθαι (besonders wenn man es in dem einfacheren Sinn des Hin- und Herziehens mit den Brettsteinen nimmt) oder der τροπή und ἀμοιβή bei Heraklit, sondern klingen sogar wörtlich an das *Fragm. 83* an: μεταβάλλον ἀναπαύεται. Unbestreitbar heraklitisch ist ferner Plato's μετασχηματίζειν οἷον ἐκ πυρὸς ὕδωρ ἔμψυχον *903 e* (wornach auch zweifellos ἔμψυχον, beseelt, zu lesen ist und nicht mit dem künstlich gemachten Ausweichewort Müllers, der die heraklitische Anspielung nicht versteht: ἐμψύχον, kalt). Heraklitisch ist das unmittelbar anschliessende ξύμπολλα ἐξ ἑνὸς ἢ ἐκ πολλῶν ἕν, wenn es auch *Fr. 59* genau heisst: ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα. Wie ein heraklitisches Citat klingt das ungewöhnliche μοίρας λαγχάνῃ *903 d* aus *Fr. 101:* Μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι. Auch das ἦθος unmittelbar vorher *903 d* (vgl. wieder *904 d* und die verwandte Stelle *732 cd*) ist dem Wort, wie dem Sinne nach genau entsprechend dem heraklitischen ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων *Fr. 121.* Ich denke, dass man sich mit dieser meiner Häufung von Nachweisen fortan beruhigen kann, zumal auch der zeitlich an die Ges. angrenzende Philebus in seinen medizinisch-naturphilosophischen Erörterungen ein unverkennbares Heraklitisieren zeigt, vgl. *Phileb. 29*, *33*, *42*, *43*. Wie ich oben S. 863 andeutete, möchte man daraus schliessen, dass Plato, der mit der Kenntnisnahme Heraklits bei seinem Lehrer Kratylus die Philosophie begann, den Kreis schliessend im höchsten Alter noch einmal mit Vorliebe auf diese Erinnerung und den ihm in mehrfacher Hinsicht verwandten hochspekulativen Denker zurückkam, während die Lieblinge des Aristoteles natürlich nüchternste verstandesklare Materialisten wie Demokrit u. A. waren; denn simile simili gaudet, heisst es zu allen Zeiten.

Wichtiger als dieser ἐν παρέργῳ gelieferte Nachweis ist mir nun aber im gegenwärtigen Zusammenhang die Deutung des Sinns, in welchem Plato das heraklitische Bild vom göttlichen Brettspieler benützt, und sodann zusammenhängend damit namentlich die Adresse, an welche die ganze Ausführung gerichtet ist. In jener Hinsicht ist es ziemlich genau das Gegenteil des Richtigen, wenn die Gelehrten in der herkömmlich pessimistischen Verkennung Heraklits mit dem hier *Ges. 903 b ff.* genannten Brettspiel die früheren

Auslassungen Plato's, wie z. B. *644 d e*, *804 b* vom Menschen als παίγνιον der Gottheit oder auch als θαῦμα, Drahtpuppe, in Eins zusammenwerfen. Gerade umgekehrt will Plato im gegenwärtigen Zusammenhang *903 b ff.* die Gottheit mit einem Brettspieler vergleichen (πεττευτής, nicht ἀστραγαλίζων!), um die durch Weisheit überlegene spielende Leichtigkeit, die ῥαστώνη θαυμαστὴ ἐπιμελείας θεοῖς τῶν πάντων zu bezeichnen *903 e*, *904 a* (vgl. *902 e* den Gegensatz von ῥαστώνη und χαλεπότης, aber auch ῥαθυμία). Ohne Zweifel hat Plato auch in diesem Punkt seinen Heraklit und dessen eigene Meinung vollkommen richtig verstanden, dessen Grundgedanke gleichfalls nach meinem Nachweis vernunftoptimistische Theodicee ist.

Hiemit ist auch Platz geschafft fürs Zweite. Es ist nämlich handgreiflich, dass diese ganze platonische Ausführung des heraklitischen „μῦθος" nichts anderes ist, als eine Bekämpfung des langen aristotelischen Abschnitts *Eth. Nic. I, 9* (*1099 a 31*) bis *11*. Derselbe handelt in einer Art, die begreiflicherweise nicht bloss dem Verfasser des Phaedo wenig sympathisch ist, von den äusseren Bedingungen des Glücks (εὐδαιμονία τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν φαίνεται προςδεομένη, vgl. noch einmal *Eth. Nic. X, 9* und besonders deskriptiv *Rhet. I, 5*). Auf diese stark empiristische Anbequemung des Aristoteles an den minder idealen Tagesstandpunkt geht unverkennbar auch die spätere Stelle *Ges. 957 c d*, wo es heisst: „Die γράμματα des Gesetzgebers (d. h. eben Plato's Ges. als Politik und Ethik zugleich) sollen ein deutlicher Prüfstein und ein heilendes Gegenmittel auch für alles das sein, βάσανος σαφὴς καθάπερ ἀλεξιφάρμακα καὶ τῶν ἄλλων λόγων, was von Dichtern oder prosaisch, schriftlich oder Tag für Tag in allen den anderen Zusammenkünften (im Lykeion?) aus blosser Streitsucht und mit manchmal sehr nichtigen Zugeständnissen über diese Dinge vorgebracht werde, διὰ φιλονεικίας τε ἀμφισβητοῦνται καὶ διὰ ξυγχωρήσεων ἔστιν ὅτε καὶ μάλα ματαίων" — in der That eine nicht ungerechte Kritik der aristotelischen Ethik und besonders Güterlehre, die vor lauter Horchen auf das, was die Leute sagen, weder warm noch kalt ist. Wenn Aristoteles in der obigen wichtigen Stelle *I, 9 ff.* geradezu sagt: „οὐ πάνυ γὰρ εὐδαιμονικὸς ὁ τὴν ἰδέαν (der Gestalt nach) παναίσχης" u. s. w., so ist es gewiss direktplatonische Erwiderung hierauf, wenn wir (schon im 9. Buch) *Ges. 859 d*, neben-

bei in bezeichnender Vertauschung des Worts ἰδέα mit σῶμα lesen: „ἂν καὶ τυγχάνωσιν ὄντες αἰσχροὶ τὰ σώματα, κατ' αὐτό γε τὸ δικαιότατον ἦθος ταύτῃ παγκάλους εἶναι“ (s. schon Teichmüller a. a. O. S. 172). Aristoteles hat in dieser seiner Ausführung über die äusseren Bedingungen des Glücks seinem Grundzug entsprechend vor Allem ein Auge für das Viele und Mannigfaltige, d. h. hier für die unendlich grosse Rolle, welche im Menschenleben besonders bei längerem Verlauf die Wechselfälle der τύχη spielen (das Wort τύχη, und die entsprechenden Bildungen, findet sich in dem fraglichen Abschnitt nicht weniger als 22mal, damit wir gewiss wissen, was sein Grundbegriff ist). Aehnlich wird geredet von πολλαὶ μεταβολαὶ καὶ παντοῖαι τύχαι, den beständigen Umschlägen und Wechselfällen während des Lebens und auch noch nach dem Tod wenigstens in Gestalt des Schicksals der Hinterbliebenen. Jenes Wort μεταβολή, und seine Ableitungen, findet sich 6mal. Dazu kommen die Ausdrücke συμβαίνειν, παντοίας διαφορὰς τῶν συμβαινόντων, τύχαις περιπέσῃ, συμφοραῖς περιπεσεῖν, ἀνακυκλεῖσθαι, χαμαιλέοντά τινα καὶ σαθρῶς ἱδρύμενον im Gegensatz zu μόνιμον und βέβαιον.

In feinstparodischer Umbiegung wendet sich nun Plato eben *Ges. 903 b ff.* gegen diese empiristische Anschauung des Aristoteles vom Leben als der Stätte des beständigen Umschlags, wo vor Allem der Zufall sein Spiel treibe. Allerdings, will er sagen, ist es ein Spiel, aber das weise und bedachte Brettspiel des heraklitischen Gottes, der mit sicherem Vorbedacht Jedem seinen gebührenden Platz anzuweisen und das Hin- und Herziehen auf den Feldern (des Lebens und der wechselnden Schicksale) dem freien Wechsel in der Gesinnung und sittlichen Haltung der Betreffenden gerecht anzupassen vermag, ποίαν ἕδραν δεῖ οἰκίζεσθαι καὶ τίνας ποτὲ τόπους . . . κατὰ τὴν τῆς εἱμαρμένης τάξιν καὶ νόμον *904 c*. Die Seele selbst „μεταβάλλει παντοίας μεταβολάς“ *903 d*, und dem folgt das vergeltende μεταβάλλειν des göttlichen Brettspielers nur nach (μεταβάλλειν und das Substantivum dazu zusammen 7mal, darunter *904 c* 4mal in 5 Zeilen — fast die arithmetisch genaue ἀντιστροφή zu der Eth. Nic. und ihrer Redeweise!). Ausserdem finden wir philologisch den ganzen Abschnitt bei Plato als unter dem Zeichen des μετά stehend, womit die aristotelische Lehre vom praktischen μετά

oder beständigen Umschlag als der Signatur des Lebens getroffen werden soll. Wir finden bei Plato nacheinander die Ausdrücke μετατιθέναι, μετασχηματίζειν, (μετειληφέναι) μετατιθεμένη, (μεταλαμβάνον), μεταπορεύεται, μεταπεσόντα, (μεταλάβῃ), μετακομισθεῖσα, μεθιδρύσασα. Silbenstecherei, die mir wahrlich ferne liegt, wird man doch wohl diese, von mir nun schon öfters angewandte Zählmethode und dieses Nachrechnen der Ausdrücke nicht nennen dürfen. Denn wo es sich um gewissenhaft pünktliche Beweise handelt, ist Alles, was ehrlich zieht, beizuziehen, und es heisst einfach logisch: Non olet!

Alles in Allem ist es freilich ein Prinzipienkampf von interessantester Art, der sich gerade bei dieser heraklitisierenden Theodicee Plato's gegen Aristoteles abspielt. Auf der Einen Seite steht der junge Stagirite, dessen Blick und Herz zeitlebens und in der Jugend vielleicht noch mehr als später dem Vielen und konkret Mannigfaltigen gehört, und der als eine Natur ohne religiösmystische Veranlagung in seiner praktischen Verständigkeit an den hiobitischen Anstössen der gemeinen Wirklichkeit und des sinnenfälligen Augenscheins hängen bleibt (vgl. Ges. *900 a* gleich am Eingang die treffende Wendung gegen den ethischen Erfahrungsmann, der natürlich auf die exakte Lebenswahrheit seiner Sätze pocht: ἰ δ ὼ ν ἢ δι' ἀ κ ο ῆ ς α ἰ σ θ ό μ ε ν ο ς ἢ καὶ παντάπασιν α ὐ τ ὸ ς α ὐ τ ό π τ η ς προςτυχών). Es fehlt daher nur noch, dass Plato ihm das heraklitische Fr. 4 vorhielte: Κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισι ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων (vgl. *Ges. 966 b:* ἀ ν δ ρ α π ό δ ο υ γάρ τινα σὺ λέγεις ἕξιν). Oder ebenso Fr. 16: Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει, und in materialer Hinsicht das Fragment 46: ὥςπερ σάρος εἰκῇ κεχυμένων ὁ κάλλιστος κόσμος (s. meine Deutung desselben a. a. O. S. 71 [1]). Ja, wir könnten schliesslich den halben Heraklit ausschreiben; denn wie Plato aufs Feinste fühlt, gibt es allerdings in methodologischer und sachlicher Beziehung kaum einen grösseren Gegensatz als Heraklit (Plato) und Aristoteles. — Auf der andern Seite der Disputation sehen wir also Plato, den διαλεκτικὸς συνοπτικός, der es zeitlebens mit dem heraklitischen Fragment 19 hält: Ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην, ᾗ κυβερνᾶται πάντα διὰ πάντων, und dessen Theodicee an unserer Stelle der Ges. *903 b ff.*, indem sie Grosses und Kleines ineinander rechnet und das Einzelne als organisches Glied

um des Ganzen willen dasein lässt, beruhigt mit Heraklit Fr. 47 sprechen kann: Ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείσσων.

So dürfen wir uns nicht wundern, dass zum Schluss dieses 2. Abschnitts von Buch X der *Ges. 905 b c* eine Absage gegen den Verfasser der Eth. Nic. steht, die fast schon so kräftig ist, als die gleich nachher zu beachtende Generalabsage von ethischreligiöspolitischer Art *XII, 967 e—968 e*. Hier *905 b f.* heisst es nämlich zunächst: „Du vermeintest, im Gedeihen der Gottlosen wie in einem Spiegel die Sorglosigkeit der Götter gegen Alles erschaut zu haben, ohne zu erkennen, inwiefern ihr, der Götter, Zusammenzielen und Aufeinanderbeziehen dem Ganzen zu gut kommt. Wie hältst du aber, du Tapferster aller (nämlich Forscher), ὦ πάντων ἀνδρειότατε, dich nicht für verpflichtet, das zu beachten? Wer das nicht beachtet, der dürfte nicht einmal einen Umriss je erblicken (falsch Müller: nie ein Musterbild sich gestalten), noch dürfte er (vollends) im Stande sein, zu einem Rechnungsabschluss über das Leben in Bezug auf Glückseligkeit und ein unglückliches Los zu gelangen: ὡς ἐν κατόπτροις αὐτῶν ταῖς πράξεσιν ἡγήσω καταθεωρακέναι τὴν πάντων ἀ μ έ λ ε ι α ν θεῶν, οὐκ εἰδὼς αὐτῶν τὴν σ υ ν τ έ λ ε ι α ν, ὅπῃ ποτὲ τῷ παντὶ ξ υ μ β ά λ λ ε τ α ι. Γιγνώσκειν δὲ αὐτήν, ὦ πάντων ἀνδρειότατε, πῶς οὐ δεῖν δοκεῖς; ἥν τις μὴ γιγνώσκων οὐδ' ἂν τ ύ π ο ν ἴδοι ποτέ, οὐδὲ λ ό γ ο ν ξ υ μ β ά λ λ ε σ θ α ι π ε ρ ὶ β ί ο υ δυνατὸς ἂν γένοιτο ε ἰ ς ε ὐ δ α ι μ ο ν ί α ν τ ε κ α ὶ δ υ ς δ α ί μ ο ν α τ ύ χ η ν." Ich führe die ganze Stelle griechisch an, da sie noch einmal mehrere charakteristische Anspielungen und Beziehungen eben auf die Eth. Nic. enthält. Haben wir doch nun schon so oft gefunden, dass Plato es in seiner Polemik liebt, mit des Gegners Schlagworten zu arbeiten; denn es ist ja nur natürlich, dass wer einen bestimmten Andern treffen will, dies zum Mindesten andeuten muss; sonst verfehlt er seinen Zweck. So ist τύπος und zwar namentlich im Sinn des blossen Umrisses, der περιγραφή, ein hervorragendes Lieblingswort der Eth. Nic.; vgl. bald nach Beginn *I, 1, 1094 b 20:* παχυλῶς καὶ τ ύ π ῳ, dann wieder besonders *I, 7, 1098 a 20 f.:* π ε ρ ι γ ε γ ρ ά φ θ ω, δεῖ γὰρ ἴσως ὑ π ο τ υ π ῶ σ α ι πρῶτον (folgt die öfters wiederholte Ansicht des Buchs, dass es sich bei diesem Gegenstand überhaupt nicht um erschöpfende Genauigkeit handle). Endlich beginnt nach vielen andern Stellen, die ich auf-

zählen könnte, noch das letzte Kapitel der Eth. Nic. mit dem Wort: ... εἰ περὶ τούτων ἱκανῶς εἴρηται τοῖς τύποις, τέλος ἔχειν οἰητέον τὴν προαίρεσιν; ἢ καθάπερ λέγεται οὐκ ἔστιν ἐν πρακτοῖς τέλος τὸ θεωρῆσαι ἕκαστα καὶ γνῶναι, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ πράττειν αὐτά. Auch das hier und bekanntlich überall bei Aristoteles gehäufte τέλος glaube ich in dem platonischen συντέλεια (zugleich Wortspiel mit ἀμέλεια) parodiert herauszuhören, als wollte der Gegner sagen: du bist mir der rechte Mann des τέλος, der du nichts zu einer συντέλεια zusammenbringst, sondern Alles atomistisch auseinanderfallen lässest (vgl. den Anfang von *X*, *6* der Nic.: περὶ εὐδαιμονίας τύπῳ διεξελθεῖν, ἐπειδὴ τέλος αὐτὴν τίθεμεν τῶν ἀνθρωπίνων).

Und nun Plato's bitterböses Schlusswort von der Unfähigkeit des Anderen gar vollends zu einem „Rechnungsabschluss (oder Ueberschlag) des Lebens betreffend Glück und Unglück"! Die Ausdrücke spielen wieder in der alten Weise an. Man vergleiche mit Plato's zweimaligem, allerdings nicht ganz im gleichen, wenn auch verwandten Sinn gebrauchten ξυμβάλλεσθαι (beitragen und zusammentragen oder zusammenrechnen) bei Aristoteles die fast kaufmännische Kalkulation sogar über das Leben hinaus, ob nämlich die Toten vom Schicksal ihrer Hinterbliebenen im günstigen oder ungünstigen Sinn etwas haben oder nicht *I*, *1101 a 22 f.*: τὰς τῶν ἀπογόνων τύχας ... μηδοτιοῦν συμβάλλεσθαι λίαν ἄφιλον φαίνεται. Und *1101 b 5:* συμβάλλεσθαι μὲν οὖν τι φαίνονται τοῖς κεκμηκόσιν αἱ εὐπραξίαι τῶν φίλων, ὁμοίως δὲ καὶ αἱ δυςπραξίαι, τοιαῦτα δὲ καὶ τηλικαῦτα, ὥςτε μήτε τοὺς εὐδαίμονας μὴ εὐδαίμονας ποιεῖν. — Sachlich aber trifft es auf die Eth. Nic. und ihren Standpunkt als ausgesprochenste Güterlehre genau zu, dass sie sei ein „Ueberschlag über Glück und Unglück". Geht doch ihre Generalfrage von Anfang bis zu Ende eben auf die menschliche εὐδαιμονία τοῦ βίου in einer Weise, welche Plato jedenfalls für eine zu starke Betonung des (bei ihm stets nur sekundären) Gesichtspunkts der Befriedigung halten musste. Insbesondre sind die hier besonders in Betracht kommenden Schlusskapitel der *Eth. Nic. X*, *6—9* in der That gar nichts anderes, als ein solches Facit oder die Schlussabrechnung über die εὐδαιμονία: Λοιπὸν περὶ εὐδαιμονίας τύπῳ διεξελθεῖν, ἐπεὶ τέλος αὐτὴν τίθεμεν τῶν ἀνθρωπίνων. Ἀναλαβοῦσι δὴ τὰ προειρημένα συντομώτερος ἂν εἴη ὁ λόγος *1176 a 31 ff.*

Noch schärfer und persönlich zugespitzter ist die schon vorhin angekündigte Gesamtabsage an den mangelhaften Ethiker, Politiker, Psychologen und Theologen, die im 12. Buch von *967 d ff.* (bezw. *964 a ff.*) an geradezu den Schluss des ganzen Werks der νόμοι bildet und jetzt auch wieder von Teichmüller behandelt, aber nicht pünktlich genug erschöpft ist. Abzuweisen aus dem Kreis der Edlen (ἀποκρίνεσθαι πόρρω τῶν καλῶν *966 d*; letzteres wohl als Maskulinum zu nehmen, wie das vorangehende πρὸς ἀρετὴν ἐγκρίτων oder ἔγκριτον) ist der, von welchem, oder ist Einer, wenn von ihm sich ausser dem bereits früher Bemerkten Folgendes sagen lässt: Er kennt von den wichtigsten Sachen nur den Namen, ὄνομα, nicht den Begriff, und will doch etwas gelten (τόν γε ὄντα τι *964 a*). Er glaubt an Tugend über Alle hervorzuragen und hat die Palme dessen davon getragen, ὃς ἀρετῇ πάντων διαφέρειν οἴεται καὶ νικητήρια τούτων αὐτῶν εἴληφεν *964 b* (Spott auf die Vollendung der Nicom. Ethik?). Darum gibt er sich als Lehrer der jungen Leute aus und erhebt sich über Tüchtigere *964 c*. Und doch sollte wahrhaftig ein solcher in Fragen der Seele und Gottheit nicht lässig und unvermögend sein (ἀργός, μὴ δυνατός) und sich alle Mühe geben, soweit möglich eine feste Ueberzeugung davon zu gewinnen (διαπονεῖσθαι zweimal hintereinander *966 c d*), es mit allem andern, namentlich auch mathematischen Wissen zusammenzuarbeiten (συνθεασάμενος) und das auf ethische und gesetzliche Untersuchungen harmonisch anzuwenden (χρήσεται πρὸς τὰ τῶν ἠθῶν ἐπιτηδεύματα καὶ νόμιμα συναρμοττόντως *967 e*). Wer aber nicht im Stande ist, dies zu den gewöhnlichen Tugenden zu erwerben (πρὸς ταῖς δημοσίαις ἀρεταῖς κεκτῆσθαι, Spott wie vorhin auf das Zerstückelt-Unharmonische, so jetzt auf die nüchterne Spiessbürgermoral der Eth. Nic.?), der gehört nun einmal nicht an die Spitze des Staats; er mag blosser Gehilfe werden *968 a*.

Freilich ist es nicht leicht, die Tauglichen richtig herauszufinden und dann auszumitteln, was sie zu erlernen haben; oder „es ist auch schwer, mittelte ein Anderer es aus, dessen Schüler zu werden ... bevor das Verständnis des zu Erlernenden sich in der Seele erzeugte“ *968 d e* (wohl Spott über den Satz des missratenen Schülers in *Eth. Nic. I, 1*, dass die Staatswissenschaft nichts für junge Leute sei, denen eben noch der Sinn dafür fehle — „man siehts an

dir!" scheint Plato seinerseits bitter sagen zu wollen). Sicherlich hat auch die unmittelbar anschliessende, leider textlich und exegetisch sehr missliche Stelle *968 c f.* noch dieselbe apologetisch-polemische Beziehung auf Plato's alte staatspädagogische Gedanken nam. in Rep. B (τά γε δεδογμένα ἐμοὶ περὶ τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς *969 a*) und auf ihre Gegner unter den jungen Ethikern und Politikern. Obwohl jene denn doch sozusagen offen und für Jedermann zugänglich vorliegen, thue man, als wären sie nicht gesagt, oder spottet über sie wie über eine wertlose Geheimlehre (vgl. später Arist. *Pol. II, 3* über Rep. B als Allotrion!). Trotzdem „wollen wir es wagen (κινδυνεύειν, κινδύνευμα 3mal wiederholt, natürlich wie das πάσχωμεν *859 b* gegen litterarische Anfechtungen), und wollen für die gesamte πολιτεία eintreten" (κινδυνεύειν περὶ τῆς πολιτείας ξυμπάσης — ob nicht geradezu eine leicht versteckte Anführung des Buchs „πολιτεία" mit seinen Teilen?). — Ohne bei dem verderbten Text der Stelle für Einzelnes einzustehen, dürfen wir jedenfalls im Allgemeinen auch dieser Auslassung soviel entnehmen, dass Plato seinem Nebenbuhler und dessen Richtung das Feld keineswegs so ohne weiteres zu überlassen gedenkt. Auch er ist noch in frischem Wettbewerb mit dabei: „καὶ μὴν πρός γε τὸ τοιοῦτον ἁμιλληθῶμεν πάντες, ξυλλήπτωρ γὰρ τούτου γε ὑμῖν καὶ ἐγὼ γιγνοίμην ἂν προθύμως. Und vielleicht finde ich auch vermöge meiner Erfahrung und weil dieser Gegenstand sehr häufig mein Nachdenken beschäftigte, ausser mir noch Andere, πρὸς δ' ἐμοὶ καὶ ἑτέρους ἴσως εὑρήσω" *968 b.*

Man hat oft darüber verhandelt, warum wohl Plato nicht den zweifellos begabtesten seiner Schüler, den Aristoteles, zum Nachfolger in der Akademie ernannt habe. Ich denke aber, man hätte sich alle Mühe des Hin- und Herredens ersparen können. Denn fast so deutlich, wie in dem von Diog. Laërt. uns erhaltenen Vermächtnis Plato's über seinen äusseren Besitz, haben wir hier wenigstens negativ sein eigenhändiges Testament hinsichtlich der Schulnachfolge. „Vielleicht finde ich ausser mir oder als meine Genossen und Nachfolger auch Andere": Diese ἕτεροι sind aber allerdings nicht Aristoteles und Seinesgleichen. Denn von ihnen ist ja nunmehr zur Genüge gesagt, dass sie nicht zu den Auserwählten gehören (μηδ' αὖ τῶν πρὸς ἀρετὴν ἐγκρίτων oder ἔγκριτον γίγνεσθαι), dass sie vielmehr rundweg ausgeschlossen seien aus dem Verein der

Edlen (ἀποκρίνεσθαι πόρρω τῶν καλῶν *966 d*) und dass ein solcher nicht zum ἄρχων tauge, sondern nur zum ὑπηρέτης ἄλλοις ἄρχουσιν *968 a*. Es ist merkwürdig, wie das Auge des greisen Plato ganz am Schluss seiner sechzigjährigen schriftstellerischen Laufbahn mit so besonderer Vorliebe gerade auf seine Rep. B zurückgewendet ist, sowenig sonst in den Ges. die mittlere Periode der Ideenlehre irgend im Vordergrund steht. Nun, mit dem platonischen Ideal des Philosophen, mit jenem mystischen φιλόσοφος-βασιλεύς hat Aristoteles in der That wenig Verwandtschaft. Darum müssen sich die Wege der Akademie und des Lykeion unerbittlich trennen, und der Mann, der einst schrieb: οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνήρ — er fühlt sich gedrungen, dies jedenfalls für die Betroffenen verständlich genug vor dem Tode auch auszusprechen. — —

Ich bin mit meinen eigenen Nachweisen, sowie mit der Aufnahme und ergänzenden Zuspitzung derjenigen von Teichmüller zu Ende, welch Letzterem ich hiemit noch einmal so ausdrücklich als möglich die Vorgängerschaft der interessanten Entdeckung gewahrt haben will. Nun wissen wir ja wohl, dass wir gegen eine zweitausendjährige Gewöhnung, die nichts von diesem Sachverhalt ahnte, nicht sofort siegen werden; denn dessen litterargeschichtliche Tragweite ist allerdings gross und darum den Meisten in menschlich höchst begreiflicher und verzeihlicher Weise unbequem, da es eben wieder ein starkes μεταμανθάνειν gilt. Aber mit der Zeit wird es doch für das nachwachsende Geschlecht unmöglich sein, sich gegen die Wucht so vieler zusammenstimmender Anzeichen zu verschliessen, aus denen sich überdem endlich die einzig psychologischnatürliche Anschauung von des Aristoteles Schriftstellerei ergibt.

Ich sage hienach mit Teichmüller, dass die Eth. Nic. des Aristoteles sichtlich **vor** Plato's „Gesetzen“ (oder jedenfalls vor deren 9.—12. Buch) geschrieben und vollendet worden ist, da letztere so nachweisbar gegen jene kämpfen. Wenn dies von den früheren Büchern der Ges. (und dem ursprünglichen Text noch älterer Platonika, wie z. B. des Timäus) nicht gesagt oder wenigstens nicht bewiesen werden kann, so könnte das nach Teichmüllers Vermutung immerhin daher kommen, dass die Vollendung (bezw. das Erscheinen) der Eth. Nic. eben zwischen die langdauernde

Abfassung der Ges. oder also genauer zwischen Buch 8 und 9 derselben fiele. Doch möchte ich aus anderen Gründen lieber kein weiteres Gewicht darauf legen; denn Plato kann sich ja, wie ich früher bemerkte, seine Erwiderung mit Bewusstsein und Absicht auf den passendsten Zusammenhang aufgespart haben, selbst wenn er schon früher von dem geschehenen Angriff wusste. Wir machen es heute ebenso. — Zwar etwas weniger genau, als bei Teichmüllers Zuspitzung, aber immerhin noch in befriedigender Weise sind wir damit im Stand, die Zeit für die ungefähre Vollendung der Eth. Nic. anzugeben. Denn durch die geschichtliche Bemerkung im ersten Buch der *Ges. 638 b* von einem Sieg der Syrakusaner über die unteritalischen Lokrer, der ins Jahr 353 (von Anderen ins Jahr 356) verlegt wird), ist für den Beginn der Abfassung der Ges. der terminus ante quem non gegeben, während der Schluss natürlich durch Plato's Tod im Jahr 347 bezeichnet ist. Also ist die Eth. Nic. zu Ende der fünfziger Jahre des 4. Jahrhunderts erschienen, in einer Zeit, wo ihr Verfasser ein angehender Dreissiger war und Plato nahe den Achtzigen. Glaubt nun Jemand im Ernst, dass ein Aristoteles genau in der besten Lebenskraft dazu noch nicht im Stand gewesen sei, zumal in der That auch für unser nicht befangenes Urteil die Eth. Nic. trotz aller feinen Einzelbemerkungen nicht einmal ein sonderliches Meisterstück ist? Ich sage gerade im Gegenteil, dass es psychologische Unnatur und Unwahrscheinlichkeit sei, mit der herrschenden Meinung anzunehmen, ein Mann von der glänzenden Begabung, dem riesigen Fleiss, dem brennenden Ehrgeiz und dem raschfertigen Widerspruchsgeist des Stagiriten sei vor seinem 50. Jahr (zweiter athenischer Aufenthalt 335—322) nur zu kleineren uns verlorenen Versuchen und Vorarbeiten gekommen, ohne etwas Grösseres auszuführen. Denn der übliche Beweis für die Abfassung der uns erhaltenen Schriften in der kurzen Zeit jenes zweiten athenischen Aufenthalts ist so schwach als möglich, da er auf örtliche oder zeitliche Bemerkungen, sowie auf Verweisungen sich stützt, die bei der deutlichen und oft bemerkbaren aristotelischen Manier des Nachführens seiner Hefte und fortwährenden Eintragens sowenig etwas besagen, als Aehnliches bei heutigen Kollegienheften eines Professors.

Natürlich verändert sich damit das ganze Bild der aristotelischen Schriftstellerei namentlich chronologisch. Die von der Eth.

Nic. inhaltlich soweit abliegenden verlorenen Gespräche, insbesondre der noch ganz schülerhaft platonisierende Eudemus als Nachbildung des Phaedo, auch der Προτρεπτικός und Περὶ φιλοσοφίας müssen um gerne 10 Jahre früher angesetzt werden, als man uns seither belehrt hat. Denn die völlig unmassgebliche Notiz eines Cicero und Plutarch über die von ihnen wohl einfach vermutete Veranlassung des Eudemus, welche auf das Jahr 352 führen würde, stört uns keinen Augenblick. Ich denke mir statt dessen ihren Verfasser etwa 20- bis höchstens 25jährig. Länger ist bei einem Aristoteles wahrhaftig nicht anzunehmen, dass er unselbständiger Schüler und Nachahmer Plato's gewesen sei. Vielmehr entspricht es seiner ganzen Art, dass er das, wenn gleich freiwillige Joch so durchaus unaristotelischer Anschauungen, wie sie Allem nach namentlich der Eudemus in psychologischer und eschatologischer Hinsicht enthalten hat, sehr rasch abgeworfen und mit der Entgegensetzung selbständiger, wenn auch noch wenig abgeklärter und folgerichtiger Ansichten begonnen habe. Ziemlich weit in dieser Linie fortgeschritten ist die Eth. Nic., deren Verfasser sich uns kaum noch als Viertelsschüler und Anhänger Plato's darstellt und von der, zusammengenommen mit der Aristotelesbekämpfung in den Ges., ein sehr bedeutsames Licht auf den aristotelischen Entwicklungsgang überhaupt noch zu Plato's Lebzeiten zurückfällt. Denn die bekannte und allgemein fürs Gegenteil verwertete Stelle *Eth. Nic. I, 4* über die φίλοι ἄνδρες, welche den Standpunkt des καθόλου und der εἴδη einnehmen, ist in dieser Hinsicht für Jeden, der sie unbefangen mit psychologischem Verständnis liest, mehr als zweifelhaft. Ich höre aus ihr in erster Linie das „ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας“ (oder „anch' io sono pittore“) heraus. So redet Einer, der sich zu fühlen beginnt und entschlossen fortan auf eigene Füsse stellt, während es von Aristoteles in seinen späteren Jahren in der That eine grössere Bescheidenheit gewesen wäre, so zu sprechen, als man ihm und überhaupt einem vernünftigen Menschen von seinen nachherigen Leistungen zumuten kann. Also stimmt selbst dies mit unserer Hypothese weit besser, als mit der herrschenden Annahme. Auf unserer Seite ist überhaupt ausser der Lebenswahrheit zugleich die weit grössere Billigkeit gegen Aristoteles, was seine Apologeten völlig zu übersehen scheinen. Denn dass er sich später in seinen beständigen Kritiken des Meisters ganz

unleugbar unfreundlich zu diesem stellt, das war nach uns etwas schon längst Vorbereitetes und Begonnenes, nicht ein kaum begreifliches Neue gegen einen Toten nach vorangegangener angeblich normaler 20jähriger Schülerstellung. Und es ist sogar weit eher entschuldigt, seit wir sehen, dass er gegen die ebenso unleugbar scharfen und schneidenden Urteile des Plato sich im Stand der Verteidigung, bezw. der Vergeltung befand, was nach naturrechtlichem Standpunkt zweifellos Vieles zudeckt. Namentlich gilt das von seiner förmlichen Misshandlung der Ges. (vgl. oben S. 744 f. Anm.). In ihnen hat ihm Plato Sachen gesagt, die ein junger Schriftsteller kaum vergisst und verzeiht, zweimal nicht, wenn er später inallweg sich zu einer Grösse und Bedeutung durcharbeitet, von der Plato bei seiner vernichtenden Verurteilung in den Ges. allerdings auch noch nichts zu ahnen scheint. Jedenfalls war mit dem Erscheinen der Eth. Nic. einerseits, und der Niederschrift der betr. Erwiderung in den Ges. andererseits das Tischtuch zwischen Beiden gründlich entzweigeschnitten, auch wenn Aristoteles die letztere nicht mehr zu Plato's Lebzeiten zu Gesicht bekam und sich dadurch der formelle Bruch mit der Akademie (z. B. mit Xenokrates) noch hinausschob.

Wenn in der geschilderten Weise von Plato's Ges. aus ein wichtiger Einblick in Aristoteles und dessen Schriftstellerei gewonnen wird, so können wir umgekehrt die Eth. Nic. dazu benützen, um endlich auch noch in der litterarischen Arbeit Plato's einen Punkt festzustellen. Ich meine den Philebus und dessen Abfassungszeit oder Stellung in der Reihe der platonischen Schriften. Derselbe handelt, wie wir sahen, ganz geflissentlich vom menschlich höchsten Gut unter Zurückstellung des schlechthin höchsten, bei dem immer zu verweilen, eine γελοία διάθεσις wäre. Ganz dasselbe thut ausgesprochenster Massen die Eth. Nic., indem sie gegen Plato's alte ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ in der oben geschilderten Weise polemisiert und von diesem ἀγαθὸν χωριστόν τι αὐτὸ καθ' αὑτό meint, es sei ja klar, dass so etwas für Menschen — der durchs Ganze hindurch betonte Standort — weder thunlich noch erwerbbar sei, οὐ πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπῳ. Νῦν δὲ τοιοῦτόν τι ζητεῖται. Τάχα δέ τῳ δόξειεν ἂν βέλτιον εἶναι γνωρίζειν αὐτὸ πρὸς τὰ κτητὰ καὶ πρακτὰ τῶν ἀγαθῶν *I, 4, 1096 b 31 ff.*

Nun steht die Sache wieder ganz wie bei der oben besprochenen

Schlusserklärung der Eth. Nic., dass noch Niemand die Frage der Gesetzgebung behandelt habe. Wir sagten dort mit Teichmüller, dass Aristoteles unmöglich nach Erscheinen der platonischen „Gesetze" so hätte schreiben können (welches Erscheinen doch wohl bald nach Plato's Tod stattfand). Ebenso meine ich im jetzigen Fall, dass die Polemik gegen die alte ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ besonders von Rep. B, die im Gegensatz zu ihr so geflissentlich menschliche Güterlehre der Eth. Nic. und die Bezeichnung derselben als einer neuen, jetzt von Aristoteles vorzunehmenden und vorgenommenen Untersuchungsweise nach Erscheinen des Philebus nicht bloss vom Standpunkt des Anstands. sondern einfach schon von dem der Vernunft aus unmöglich war. Was würde man heutigen Tags von einem Kritiker sagen, der hartnäckig die erste Auflage eines gegnerischen Buchs bekämpfte, nachdem eine zweite oder dritte wesentlich umgearbeitete bereits erschienen ist? Dagegen gieng das Urteil des Aristoteles immerhin an, ehe Plato selbst seine idealrealistische Abdämpfung in Sachen der εὐδαιμονία mit dem Philebus vorgenommen hatte. Auf der andern Seite ist es allerdings auch nicht thunlich, die Abfassung der Eth. Nic. gar zu weit zurückzuschieben, also erst nach ihr soviele Sachen wie den platonischen Philebus und Timäus (samt Kritiasbruchstück) und die Ges. geschrieben sein zu lassen. Ich sehe aber einen einfachen Ausweg aus allen diesen Schwierigkeiten in der durchaus zulässigen Annahme. dass der platonische Philebus und die aristotelische Eth. Nic. gleichzeitig geschrieben worden seien. so dass Eins vom Andern nichts wusste. Denn von den Partien der Eth. Nic. über die Lust *VII. 12—15* und wiederholt *X. 1—6*, die zweifellos den Philebus vor Augen haben. ist deutlich ersichtlich und allgemein anerkannt, dass sie spätere anorganische Einsätze (des Verfassers) sind. Mit jener Gleichzeitigkeit der Abfassung stimmt, dass Plato's Philebus soviel ich sehe keine Spur von Beziehungen auf die Eth. Nic. zeigt, was gerade hier sicherlich sowenig als in den Ges. unterblieben wäre, wäre sie dem Schreiber des Phil. bereits vorgelegen. Damit wir aber nicht dennoch mit der Eth. Nic. in der Zeit zu weit zurückkommen, habe ich angenommen, dass der Timäus samt dem Kritiasbruchstück vor dem Philebus geschrieben sei, wenn derselbe auch zweifellos in der ganz ausdrücklichen Planung der letzten 3 bis 4 Schriften zugleich

mit seinen Genossen den Grundzügen nach im Kopf geplant und entworfen war (vgl. oben S. 589 Anm.). Philebus und „Gesetze“, die ohnedem in ihrem feierlichen Alterston und in manchem sonstigen Formellen aufs nächste verwandt sind, wären hienach Plato's letzte Schriften gewesen, während die vom Symposion so schön eröffnete Kompromissstimmung sich zuerst der Gesamtredaktion der Republik und dann dem unmittelbar an sie anknüpfenden Timäus (Kritias und Hermokrates) zugewandt hätte. Aber in jenem sichtlichen Schwanken dieser Planung, das wir oben besprachen, liess Plato den Kritias-Hermokrates nach dem Timäus fallen und machte sich statt dessen einerseits an den von Anfang dieser letzten Periode an mitgeplanten ethischen Dialog Philebus (jenen „Vierten“, s. oben S. 697 ff. Anm.), für den ja die naturphilosophisch-anthropologische Grundlegung des Timäus gleichfalls trefflich vorgearbeitet hatte, und andererseits an die politische Schrift „Gesetze“ anstatt des Kritias (und Hermokrates). Absichtlich sage ich, Plato habe, den Kritias-Hermokrates fallen lassend, sich zugleich an den Philebus und die Ges. gemacht. Damit will ich das in meinem Beweisgang schon stillschweigend Miteingeschlossene ausdrücklich hervorgehoben haben, dass der greise Philosoph den kürzeren Philebus genauer gesagt zwischen die langdauernden Vorarbeiten und Entwürfe zu den Ges. hinein geschrieben hat. Sonst könnte ja die nach unserer Annahme mit dem Philebus gleichzeitig geschriebene Eth. Nic. sich nicht polemisch-kritisch auf mündlich durchgesickerte Gedanken und Verfahrungsweisen schon der Ges. beziehen. Aber selbstverständlich hat eine solche Fertigstellung einer längst geplanten kleineren Schrift zwischen die langsame Ausarbeitung der viel grösseren hinein durchaus nichts Unnatürliches.

In meiner Darstellung habe ich mir seinerzeit erlaubt, von dieser mutmasslichen Zeitfolge der Abfassung namentlich des Timäus und Philebus um eine Kleinigkeit abzuweichen und die individualethische Lehre des Philebus vor dem Timäus zu geben, da von letzterem aus der gerade (politische) Weg zum Kritias-Hermokrates und endlich zu den Ges. führt, ohne durch das ethische Thema des Philebus unterbrochen zu werden. Dem Inhalt nach gienge es immerhin auch an, den Philebus wirklich vor dem Timäus geschrieben und erschienen sein zu lassen, was sich übrigens bei gleichzeitig geplanten Schriften eigentlich von selbst versteht. Aber der

Blick auf Aristoteles und dessen Eth. Nic. macht es dennoch rätlicher, für die Abfassungszeit die Reihenfolge Timäus — Philebus und Ges. anzunehmen, wodurch ein berührungsloses Nebeneinander des Philebus und der Eth. Nic. ermöglicht wird und die Haltung der letzteren sich vernünftig und anständig erklärt. Denn das sind wir ja selbstverständlich auch dem Stagiriten schuldig.

Blicken wir auf den Hauptpunkt unseres litterargeschichtlichen Anhangs zurück, so ist durch diesen allerdings das idyllische Bild gründlich zerstört, das eine wohlgemeinte Apologetik zwar nicht des Altertums, aber der neueren und neuesten Zeit uns von dem durchaus nicht unfreundlichen, wo nicht gar achtungsvollen Verhältnis der beiden grossen Griechen zu entwerfen liebt. Als ob die Menschen, weil sie vor 2000 Jahren lebten und griechisch sprachen oder schrieben, im Wesentlichen anders gewesen wären, als die Heutigen! Wenn uns die Ges. zeigen, dass so ziemlich die letzten Sätze, welche Plato im Leben niederschrieb, die allerentschiedenste und nichts weniger als freundliche Absage an den früheren Schüler enthalten, so mag man das gewiss menschlich und gemütlich bedauern. Einmal um Plato's willen, der solche Erfahrungen zu machen an seinem Meister und Vorgänger Sokrates wahrlich nicht verdient hatte. Sodann sicherlich auch wegen des Aristoteles, dessen spätere gelehrte Riesengrösse viele jugendliche Voreiligkeiten aufwiegt und der sich vielleicht sogar philosophisch befriedigender entwickelt hätte, wenn er nicht von früh an in den Gegensatz zu Plato hineingeraten und durch jene überaus bittere Verurteilung in psychologisch sehr begreiflicher Weise vollends darin verhärtet worden wäre. So macht er uns oft den Eindruck der späteren Skotisten, die apriori nein sagen, weil es bei ihren Ordensgegnern, den Thomisten, auf ja gelautet hatte. — Und mögen wir die Charakterisierung des Aristoteles in den Ges. noch so zutreffend finden, so dürfen wir darüber unparteiischer Weise doch nicht vergessen, dass es eben ein Gegensatz zweier scharfmarkierten Prinzipien war, der sich uns in dem typischen Neben- oder Nacheinander der beiden Männer darstellt. Sachlich nur der Einen Seite Recht zu geben und gegen das Wahre an der anderen blind zu sein, fällt mir nicht ein. Geschichtlich aber hat es sich nur darum gehandelt, den wirklichen, ob nun

erfreulichen oder unerfreulichen Sachverhalt hinsichtlich des persönlichen Verhältnisses der Genannten festzustellen; denn die Geschichte kennt sowenig wie eine vernünftige Politik eine sentimentale Rührseligkeit oder soll sie wenigstens nicht kennen, sondern sie beruft sich auf das Wort, mit dem der Eine jener Grossen *Rep. 595 c* vorangieng und der Andre *Eth. Nic. I, 4* ihm frei nachfolgte: οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνήρ — ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν.

Uebrigens ist es vielleicht gerade im Interesse des Aristoteles, dieses Manns von so zweifellos weltgeschichtlicher Bedeutung, und im Sinne einer wahrhaft unbefangenen Würdigung auch seiner, wenn wir unsere vielfach im Verlauf zerstreuten Seitenbemerkungen über ihn bei dieser passenden Gelegenheit noch einmal kurz zusammenfassen. Sie mussten als einzelne und gelegentliche häufiger ungünstig im Verhältnis zu Plato, als günstig lauten. Verknüpft dagegen und auf den Begriff oder aufs Prinzip gebracht dürften sie dennoch ein etwas anderes Gesicht erhalten, das die strenggeschichtliche Gerechtigkeit auch gegen den „praecursor Christi in naturalibus, ut Johannes Baptista in gratuitis“ besser wahrt. Es gilt vor Allem zwei Hauptpunkte richtig zu stellen, in denen uns das sachliche Verhältnis der beiden hervorragenden Geister herkömmlicher Weise einigermassen schief gefasst zu sein scheint. Denn wie man Plato nicht darstellen kann, ohne den Blick rückwärts auf Sokrates gerichtet zu halten, so ist es auch kaum vermeidlich, von ihm vorwärts auf seinen fast noch berühmter gewordenen Nachfolger auszuschauen.

Der erste Punkt ist die Zuteilung des Prädikats oder Lobs „praktisch“ an den Stagiriten und des Prädikats oder Tadels „unpraktisch“ an seinen Vorgänger und Lehrer. Von Alters her muss ja dieser der dem Leben abgewandte Idealist sein, welcher in den Wolken des fernen Jenseits sein Wesen treibt, jener dagegen der Mann der praktischen Wirklichkeit, immer auf festem Boden stehend und arbeitend. Solche schablonenhafte Charakterisierungen mit ein paar verschliffenen Schlagworten leiden jedoch meistens an böser Zweideutigkeit und Halbwahrheit, wie ich dies im ziemlichen Mass auch hier behaupte. Schon fürs Erkenntnistheoretische ist es ja eine jener axiomatisch umlaufenden Halbrichtigkeiten, in Aristoteles stets nur den sorgfältig empirischen Forscher, den Meister des

bedächtig induktiven Aufsteigens von unten nach oben, den Mann der gewissenhaft peinlichen Thatsachenberücksichtigung zu sehen, wie wir dies bereits oben S. 411 f. Anm. bei der Darstellung und Beurteilung der platonischen Dialektik gezeigt haben.

Was aber das eigentlich Praktische betrifft, welches uns hier allein noch näher angeht, so kommt es ganz darauf an, wie man es versteht. Denn jenachdem drehen sich die Rollen zwischen Aristoteles und Plato geradewegs gegen die übliche Ansicht um. Meint man damit das klare und feine, nüchterne, welt- und menschenkundige theoretische Verständnis auch in praktischen Fragen, das offene Verstandesauge für die konkreten Verhältnisse und Bedürfnisse z. B. in Ethik und Politik — gut, dann war Aristoteles sogar eine hervorragend praktische Natur, jedenfalls erheblich mehr als Plato, bei welchem man jedoch das „Unpraktische“ (oder εὔηθες) in diesem Sinn doch auch nicht übertreiben darf (vgl. unsere Bemerkungen zum 8. und 9. Buch der Republik S. 215 und dann ganz besonders wieder unsere ganze Darstellung der Ges.). — Soll aber praktisch das bedeuten, dass in einem Mann der kräftige Zug zur πρᾶξις lebt, dass es ihn drängt und treibt, für jene Interessen (ob auch der Umstände halber als Schriftsteller) reformatorisch einzutreten und in der gegebenen Welt das Seinsollende mit rücksichtsloser Energie zu fordern, dann war Plato der Mann dazu, wie wir uns von Anfang bis Ende überzeugt haben. Er war eine durch und durch prometheische Natur und wusste das selbst, weshalb er schon im *Protagoras 361 d* treffend sagt: „Mir gefiel in der Sage Prometheus besser, als Epimetheus. Indem ich jenen mir zum Muster nehme und des eigenen Lebens Einrichtung vorausbedenke, προμηθούμενος ὑπὲρ τοῦ βίου, beschäftige ich mich mit allen diesen Gegenständen.“ Ganz nach vorwärts gerichtet, keineswegs leidenschaftslos, sondern trotz seiner apollinischen Grundnatur ab und zu auch kräftig „χωόμενος κῆρ“, wie Phoibos Apollon selbst *Ilias I, 44*, voll Besserungsdrangs, ein imperativer Ethiker und Sozialpolitiker vom reinsten Wasser ist er am besten mit dem, von uns deshalb mit Vorliebe beigezogenen Fichte zu vergleichen, dem mannhaft markigen Philosophen von Deutschlands Sturm- und Drangperiode, dessen berühmtes Wort in der „Bestimmung des Menschen“ *II, 293* Plato selbst gesprochen haben könnte: „Unsere Philosophie wird

die Geschichte unseres eigenen Herzens und Lebens" (vgl. auch Fichte's Wissenschaftslehre einerseits und Reden an die deutsche Nation oder namentlich „geschlossener Handelsstaat" andererseits in ihrer Berührung mit Rep. B und A!) Es ist das natürliche Los der prometheischen Persönlichkeiten, dass sie in ihrer Zeit, der sie weit voraus sind, nicht verstanden und gewürdigt werden. Aber dafür winkt ihnen der Preis des Fortlebens in der Zukunft. In diesem Sinn hat ein kürzlich verstorbener trefflicher Platokenner in England das merkwürdige Urteil gefällt: „Aristoteles ist tot, aber Plato lebt". Etwas Wahres ist daran!

Denn der Stagirite war in der That eine völlig entgegengesetzte Natur (ich möchte mit Plato's wunderbar gerechtem Wort in den *Ges. 908 e* noch einmal sagen: ἄνευ κάκης, ὑπ' ὀργῆς τε καὶ ἤθους). Er besass entgegen dem thörichten Klatsch aus dem Altertum offenbar sehr wenig ἐπιθυμητικόν und kaum ein θυμοειδές (ausser der allerdings bösen Neigung zum nörgelnden und ungerechten Kritisieren, die wir bei dem grossen Oberschulmeister der Jahrhunderte und Stammvater so vieler ähnlichen Söhne eben in den Kauf nehmen müssen). Dagegen eignet ihm ein ganz überwiegend entwickeltes λογιστικόν; er war der reine Kopf, der leidenschaftslose Mann der θεωρία, also das Gegenteil von einem Mann der πρᾶξις! Einen klassischen Beleg hiefür (und zugleich für die Gefahr der Verwirrung eben in unserer Frage des „Praktischen") bietet ein kurzer Vergleich des platonischen Philebus mit des Aristoteles Nicomachischer Ethik. Dort haben wir gesehen, wie der Mystiker der Rep. B und des Phaedo von seiner überstiegenen Transcendenz genesen und wieder zur Erkenntnis gelangt ist, dass für uns Menschen nun einmal trotz Allem und Allem die Erde, die Wirklichkeit der Welt der zugewiesene und angemessene Boden sei, auf dem wir in Kraft der Liebe (Symposion) zu wirken haben. Daher die ganze jetzige Untersuchung des Philebus dem menschlich höchsten Gute gilt und die reine φρόνησις oder das blosse Leben im νοῦς für die Gottheit vorbehalten bleibt, während für Menschen das ausschliessliche oder überwiegende Verweilen ἐν ταῖς θείαις ἐπιστήμαις als eine γελοία διάθεσις bezeichnet wird (*Phileb. 62b* unter Zurücknahme von *Rep. 517 d*). In alledem meint man, man höre bereits den Aristoteles und besonders den Verfasser der Eth. Nic. Um

so mehr ist man aber bei dem Letzteren überrascht, zum Schluss derselben Eth. Nic. den berühmten Preis des βίος θεωρητικὸς καὶ θεῖος zu lesen, wo zwar allerdings nicht Mystik, wohl aber das rein unpraktische Leben der auf sich selbst zurückgezogenen Wissenschaft, am besten sogar allein und auf seinem Studierzimmer als das höchste, ja alleinige Glück bezeichnet wird, dessen der Philosoph mit dem Göttlichen in sich, dem νοῦς, nach Aehnlichkeit der gleichfalls rein unpraktischen und nur beschaulichen Gottheit (mit ihrer νόησις νοήσεως nach späterer Formel) sich erfreuen möge. Ist das nicht, immerhin unter Abstreifung des Mystischen und Vertauschung der strengen Philosophie mehr mit philosophischer Gelehrsamkeit, soziemlich der vom späteren Plato glücklich verlassene Standpunkt der Rep. B und des Phaedo, jener unantike und unhellenische Standpunkt, der sich abwendet vom thätigen Leben und seinen Interessen, insbesondre von des Griechen Höchstem, dem Staat? Bei Plato vermochten wir diese Phase als eine Zwischenstufe befriedigend zu erklären. Ob sich dagegen bei Aristoteles für diesen, wie für so manchen andern seiner Widersprüche eine entsprechende Lösung je mit einiger Sicherheit finden lässt, ist mir, wie ich früher einmal andeutete, bei der Art seiner Schriftstellerei ziemlich fraglich. Denn zum Mindesten auffallend und verwirrend bleibt es jedenfalls, eine solche Weltanschauung von demselben Mann ausgesprochen zu hören, der in seinen Lehren immer so sehr aufs Leben und die Wirklichkeit dringt, dessen weltberühmter Grundsatz in der Politik (wiederholt frei ausgesprochen auch in der Ethik) dahin lautet, der Mensch sei φύσει ζῶον πολιτικόν. Wie kommt er nun auf einmal zur Lobpreisung des Unnatürlichen? Wie kommt er, dessen Stärke sonst stets die Betonung des Naturgemässen, aufs mittlere Menschenmass Zugemessenen und der besseren Sitte seines Volks Entsprechenden ist — wie kommt er dazu, unvermittelt eine so völlig entgegengesetzte Tonart anzuschlagen? Unter allen Umständen hätte er, wenn nicht unausgeglichene Stimmungswechsel in Einem Buch vorliegen, was in diesem Fall doch etwas stark wäre, hinsichtlich des „Praktischen“ sagen sollen: Ihr müsst mich nicht missverstehen. Wenn ich ein so scharfes Auge fürs „Praktische“ und die reale Wirklichkeit habe, so ist das eben Auge und noch lange nicht Herz. Jenes ist mir bloss interessantes Beobachtungsobjekt und im Uebrigen

herzlich gleichgültig (das vile corpus für meine θεωρία). — Denn so steht es, wie wir Alles zusammengenommen sagen müssen, in der That: der Hymnus der Eth. Nic. auf das unpraktische Leben in der reinen θεωρία ist bei Aristoteles (wie auch sein seltsamer Gott) einfach ein Spiegel seiner eigenen innersten Natur, und der sonstige Sinn fürs Praktische bei ihm ist und bleibt eben doch ein rein theoretischer Sinn dafür, also unser Praktisches im ersten und landläufigen Sinn, das mit vollkommener Thatlosigkeit und gänzlichem Mangel an Schaffensdrang ganz vereinbar ist, etwa wie bei einem kritischironischen, lebenskundigen und grundgescheiden, aber kühlzugeknöpften Privatier, der die Welt in aller Ruhe Welt sein lässt, wie sie nun einmal läuft. Ein scheinbarer Einwand gegen diese meine Auffassung, in Wahrheit aber ein neuer Beweis, dass Aristoteles gerade im Punkt des Praktischen beständig hin und her schwankte, weil es im wahren Sinn ihm fehlte, ist seine bekannte Erklärung z. B. *Eth. Nic. I, 1, II, 2, X, 10,* dass es sich in der Ethik (und ebenso entsprechend in der Politik) nicht darum handle zu wissen, was Tugend sei, sondern selbst gut zu werden, da die Untersuchung sonst keinen Nutzen hätte. Je geringer er nun aber im gleichen Atem den Einfluss des λόγος aufs Gutwerden anschlägt (*X, 10*), um so seltsamer ist jene Behauptung. Hier hat ihm wie so oft sein Widerspruch gegen den sokratisch-platonischen Standpunkt, dem er, in Prinzipienfragen nie wahrhaft selbständig, sich doch andererseits nicht recht zu entziehen vermochte, einen Streich gespielt. Gegen jenen ist die Unterschätzung des λόγος und der ethischen (oder politischen) θεωρία als solcher gerichtet. Aber warum musste er dann überhaupt eine Ethik und Politik geschrieben haben und, setzen wir hinzu, beide in einer Form oder einem Ton, der nichts weniger als „praktischerbaulich“ oder zur That aufrufend und anregend ist? Warum sparte er seine Zeit nicht für Untersuchungen, bei denen keinerlei Anwendung in Frage kam oder zu besorgen war, die also vom Standpunkt des reinen Intellektualismus aus allein vollbürtig heissen konnten? Nebenbei bemerkt ist jene erste Behauptung auch sachlich schief und hat vielleicht bis heute als logische Verwirrung in den Köpfen nachgewirkt. Man redet von praktischer Philosophie. Aber was heisst das? Logisch und sprachlich am korrektesten bedeutet es die Anwendung philosophischer Grund-

sätze im Leben, und ein praktischer Philosoph ist, wer etwa dem Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου huldigt oder sonst einem System nachlebt. Aber meistens versteht man, was sprachlich natürlich auch erlaubt ist, etwas Anderes darunter, nämlich die Philosophie oder denkende Untersuchung des Praktischen (Ethischen oder Politischen). Sie ist selbstverständlich als Funktion so gut θεωρία, wie jede andere Wissenschaft, mag sie meinethalb auch mit minderer Genauigkeit und Sicherheit ausführbar sein, als diejenigen Disciplinen, welche ein anderes Objekt oder einen anderen Gegenstand zur Bearbeitung haben. Auch der etwaige Einfluss der ersteren, der ethischen Theorie, aufs Leben ist etwas von ihr noch wohl zu Unterscheidendes, ist unter Umständen ihre nachträgliche Folge. Ich möchte beinahe glauben, dass schon Aristoteles in gegenwärtiger Frage Funktion und Objekt, Lehre als Grund und für sich selbst bestehendes Forschen einerseits, Einfluss aufs Leben als Folge andererseits wo nicht verwechselt, so doch jedenfalls sehr ungenügend unterschieden hat und deshalb sich in obiger sichtlicher Verwirrung bewegte.

Mit diesem zweifellosen Mangel des Aristoteles an einer praktisch-reformatorischen Ader und einem nach vorwärts gerichteten Schaffensdrang hängen unmittelbar jene Züge zusammen, welche die Kritik Plato's in den Ges. jedenfalls sehr treffend herausgefunden und als das reinste Gegenteil seiner selbst dargestellt hat. Ich meine das eigentümlich Idealscheue (ἓν οὐδὲν διαφερόντως τετιμημένον ἔχοντες φράζειν *962c*), die Vorliebe für das Viele und Mannigfaltige, für das Hypothetische und Relative (ἐκ τῶν ὑποκειμένων, ὑπαρχόντων) statt des Absoluten, für die nach kurzem Anlauf immer sofort wieder deskriptive Behandlung aller solcher Fragen statt des imperativen, ja imperatorischen Wesens und Wirkens, das namentlich den früheren Plato charakterisiert, aber im Grund genommen stets ihm eigen blieb. Kein Wunder fürwahr, dass einer solchen Natur wie der des Aristoteles das „περιττόν, καινοτόμον, ζητητικόν“ der platonischen Reformgedanken schliesslich doch eigentlich ein einfaches „ἄτοπον“ war, das sie nirgends im bereits Gegebenen unterzubringen und einzuregistrieren wusste (vgl. *Pol. II. 2* bei der Kritik der Republik)*).

*) Was Fichte im Vorwort zum »geschlossenen Handelsstaat« über den Unterschied des spekulativen und des bloss gedächtnismässigen empirischen Politikers bemerkt, klingt wenigstens in Etwas wie eine Vergleichung von Plato

Knüpfen wir noch einmal an die tiefsinnige Sage von dem titanischen Brüderpaar an, von dem auf Aristoteles nach allem Bisherigen natürlich der jüngere von Beiden, Epimetheus zutrifft. Nicht als ob ich den Stagiriten damit ungerecht herunterdrücken oder ungebührlich verkleinern wollte. Denn wer auf anderthalb Jahrtausende Lehrer der Menschheit sein konnte, ist und bleibt zweifellos Einer aus titanischem Geschlecht, eine geistige Grösse ersten Rangs. Nur handelt es sich darum, seine Bedeutung am richtigen Ort zu suchen und die Formel für ihn zu finden, welche einerseits mit dem Thatbestand seiner Werke stimmt, andererseits seine Geschichtswirkung erklärt. Ich vergleiche ihn mit Epimetheus und will damit sagen, dass er im guten Sinn des Worts eine durch und durch nach rückwärts gerichtete Natur war, in Vielem ähnlich unserem gehaltvollen Hegel mit seinem urkonservativen Wort: Alles Wirkliche ist vernünftig. So liegt es in der Natur der Sache und ist gewiss nur heilsam, dass in der Geschichte immer wieder im Druck und Gegendruck imperative und deskriptive Betrachtungs- und Behandlungsweisen mit einander abwechseln. Neben den beiden Denkern könnte man schon im Altertum an das Verhältnis der zwei Dichter Sophokles und Euripides erinnern, welches nach der hübschen Angabe des Aristoteles *Poëtik 25* Sophokles selber dahin schildert: Er zeichne die Menschen, wie sie sein sollen, Euripides aber, wie sie seien (οἵους δεῖ — οἷοί εἰσιν).

Und was den Rückzug des Stagiriten von den praktischen Interessen, also insbesondere von der Sorge und Bemühung um den Staat betrifft, so wollen wir auch hierin ganz gerecht sein. So wie

und Aristoteles, besonders wenn es *III, 392* heisst: »Es liesse sich dem Empiriker gegenüber eine vielleicht lehrreiche historische Untersuchung anstellen über die Frage, ob mehr Uebel in der Welt durch gewagte Neuerung entstanden sei oder durch träges Beharren bei den alten, nicht mehr anwendbaren oder nicht mehr hinlänglichen Massregeln«. Vgl. ebendaselbst *S. 448 f.*, was über die »unheilbare Krankheit« des Empirikers gesagt ist, das Zufällige — der Sitten seines Volks und Zeitalters — für notwendig zu halten, während der wahre Denker voraus und »gleichsam auf Vorrat« denkt. Oder endlich wird *VII, 30* von solchen geredet, welche bei politischen Fragen immer eilen, »die Chronikenbücher der Vorwelt nachzuschlagen, zu lesen, wie diese sich in ähnlichen Lagen benommen .... und auf diese Weise ihre politische Existenz aus den bunt aneinandergereihten Stücken verschiedener abgestorbener Zeitalter zusammenzusetzen, laut dadurch bekennend ihr eigenes klares Selbstbewusstsein ihrer Nullität«. In dieser Schärfe passt das auf Arist. natürlich nicht!

die Dinge sich vollends zu seiner Zeit gestaltet hatten, besass ein klarer, nüchterner, menschen- und weltkundiger Kopf das gute Recht, vom heillos (ἀνίατος) und unhaltbar gewordenen Leben jedenfalls in dem nun einmal fast axiomatisch feststehenden Rahmen der griechischen πόλις-Wirtschaft nichts mehr zu hoffen. Besser am Ende, wenn schon weniger ächthellenisch, als Plato, er widmete seine weltgeschichtliche Kraft, ob auch selber ohne geschichtliche Hoffnung und weiteren Ausblick, aber im überpersönlichen glücklichen Instinkt des Genie's der reinen Wissenschaft und damit unverlierbar der Menschheit nach ihm.

Und wie widmete er sich der Wissenschaft? Auch hier möchte ich sagen: vor Allem als Epimetheus, von dem die Weltgeschichte nicht sowohl neue Gedanken verlangte, als die unerhört fleissige Sammlung, saubere Ordnung und systematische Rubrizierung der vorhandenen. Seine Riesenbegabung war von der geschichtlichen Idee weislich dazu berufen, den systematischen Rechnungsabschluss der geistigen Errungenschaften des klassischen Altertums zu liefern und dessen Erwerb an die nachfolgende Weltzeit zu überantworten. Hierin hätte ihn jeder prometheischpraktische Zug nur gestört. Er ist mit einem botanischen Bild gesprochen der grosse Jahresring des Altertums, während Plato's ὀργή oder treibendes ὀργᾶν so vielfach die Rinde sprengte. Höchst bezeichnend für diesen geschichtlichen Beruf des Stagiriten und sein entsprechendes Lebensgefühl, das er wie alle grossen Männer sicher und fest in sich trug, ist das Wort, das er *Pol. II, 2* bei Gelegenheit seiner Kritik der vorwärts drängenden und „suchenden" platonischen Staatsphilosophie ausspricht: „Gefunden ist so ziemlich bereits Alles. Aber Manches ist noch nicht miteinander verbunden (systematisch zusammengestellt). Anderes kennt man wohl, aber man macht keinen Gebrauch davon". In dieser Arbeit des Zusammenstellens hat er sich beinahe mehr wie Menschenmögliches zugemutet, als eilte er, die Ernte vor dem Sturm oder Eintritt des Winters unter Dach und Fach zu bringen, so dass sich seine Gesamtleistung gewissermassen ausnimmt, wie eine Weltausstellung ein paar Wochen vor ihrer Eröffnung (vgl. das treffende Urteil auch von Goethe bei der Besprechung der Raphaël'schen „Schule von Athen").

Hiemit sind wir bereits zu dem zweiten und letzten Punkt über-

geführt, den wir noch kurz klar stellen möchten, ich meine die Wertung des Aristoteles als Philosophen verglichen mit Plato. Auch hier dürfte eine ähnliche Zweideutigkeit und Unklarheit bei der üblichen Schätzung mitunterlaufen, wie in der vorigen Frage des Praktischen. Es handelt sich nämlich wieder ganz darum, was man unter „Philosoph“ und „Philosophie“ versteht. Nach englischem Begriff und Sprachgebrauch (bei Lewes: „Aristoteles, ein Kapitel aus der Geschichte der Wissenschaft“) wäre er einer der grössten, wo nicht der grösste Philosoph Griechenlands, wenn er auch nicht mehr, als seine Naturgeschichte der Tiere aufzuweisen hätte. Lassen wir jedoch dieses etwas eigensinnig insulare „οἱ μὲν οὖν οὕτως ἐφιλοσόφουν“ auf sich beruhen und nennen nicht Philosophie, was sonst gewöhnlich Zoologie heisst, so stellt sich die Sache doch vielleicht etwas anders. Wenigstens in Deutschland kommt man allmählich in zuständigen Kreisen durchweg darin überein, dass die Philosophie ihrem innersten Wesen nach Prinzipenwissenschaft oder mit des Aristoteles eigenem vortrefflichem Ausdruck für deren Kern, die Metaphysik, φιλοσοφία τῶν πρώτων sei. Wie stellt er sich nun hiezu? Ich erlaubte mir früher bei der Darstellung des Timäus S. 622 Anm². den Zweifel, ob Aristoteles mit seiner berühmten Prosalehre von Form und Stoff, von Möglichkeit (possibilitas oder auch potentia und nisus), vom Werden als Uebergang in ein Anderes, als man vorher ist, vom ersten Bewegenden, das doch als reiner unpraktischer νοῦς gar nicht bewegen kann und jedenfalls nicht besser ist, als der so schwer getadelte νοῦς bei Anaxagoras, mit seiner Lehre von der Materie in ihren drei- bis viererlei Bedeutungen (s. Hertling), mit den völlig unentwirrbaren Verhandlungen über die erste und zweite οὐσία, bezw. das Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen — ob, sage ich, Aristoteles mit allen diesen ermüdend weitläufigen, bedenklich schillernden und schwankenden Ausführungen in Wahrheit mehr geleistet hat, als sein in allen Hauptpunkten doch für ihn massgebender Meister, der Dichterphilosoph sogar des Timäus? Mit seltenen Ausnahmen, zu denen ich z. B. Lotze rechne, hat Keiner heutigen Tags den Mut, auf diese Frage offen mit der Sprache herauszurücken. Wer sich jedoch nicht „von dem ehrwürdigen Rost des Altertums bestechen“ lässt, kann kaum umhin zuzugeben, dass jene Lehren doch eigent-

lich kaum sehr viel weiter sind, als Analysen und Paraphrasen unserer landläufigen Vorstellungen von jenen Prozessen und Verhältnissen, formelhafte Konstatierungen dessen, was jeder insoweit schon vorher weiss, wie z. B. das eintönig wiederkehrende: „der Mensch erzeugt den Menschen“, oder dass alles natürliche Werden in Formierung und Deformierung eines angenommenen Substrats bestehe u. s. w., wenn es nicht vielfach sogar blosse distinguierende Ergehungen über den herkömmlichen griechischen Sprachgebrauch und dessen ποσαχῶς λέγειν sind.

Nein! Jedenfalls in Prinzipienfragen ist Aristoteles seinem Lehrer zum Mindesten nicht über. Sie sind seine Stärke überhaupt nicht, wie einzelne seiner sonst lebhaften Verehrer, ein Hegel, Bonitz, Eucken u. A. gelegentlich selbst ganz aufrichtig gestehen. Nimmt man hiezu den neuerdings wenigstens in Deutschland allgemein zugestandenen Obersatz, dass Philosophie im ächten und strengen Sinn Prinzipienwissenschaft sei, so könnte ich es vollends jedem unbefangenen Leser überlassen, hieraus selbst den völlig schulgerechten Schluss nach „camestres“ für Aristoteles zu ziehen. Seine Grösse liegt wirklich nicht in der ächten und gerechten Philosophie, die im Altertum mit Plato ihre ἀκμή, ihren deutlichen Höhepunkt erreicht hat, um von da an, Alexandrien zu, abwärts zu gehen. Aristoteles dagegen ist der grösste, namentlich im Einzelnen und Abgeleiteten starke philosophische Gelehrte jener Weltzeit. Mag dies sachlich der Eine mit einem „nur“, der Andere mit einem „sogar“ begleiten und ausstatten, das geht uns hier nichts an. Uns handelte es sich bloss um geschichtliche Gerechtigkeit, die „Jedem das Seine“ gibt, und um nüchterne Sachlichkeit, durch die allein dem seltsamen Modewechsel in den Werturteilen über Aristoteles (und seinen Vorgänger) ein Ende gemacht werden kann. Und in dieser rein geschichtlichen Hinsicht liess ich sogar durchblicken, dass der Stagirite an seinem Ort und zu seiner Zeit mit dieser Art seiner litterarischen Lebensleistung für die Welt entschieden wertvoller war, als wenn er das urwüchsigste neue System erfunden hätte. So wie er war und sein Pfund aufs Glänzendste ausnützte, konnte er am besten der geistige Testamentsvollstrecker des klassischen Altertums und der grosse Lehrmeister vieler nachfolgenden Jahrhunderte werden.

